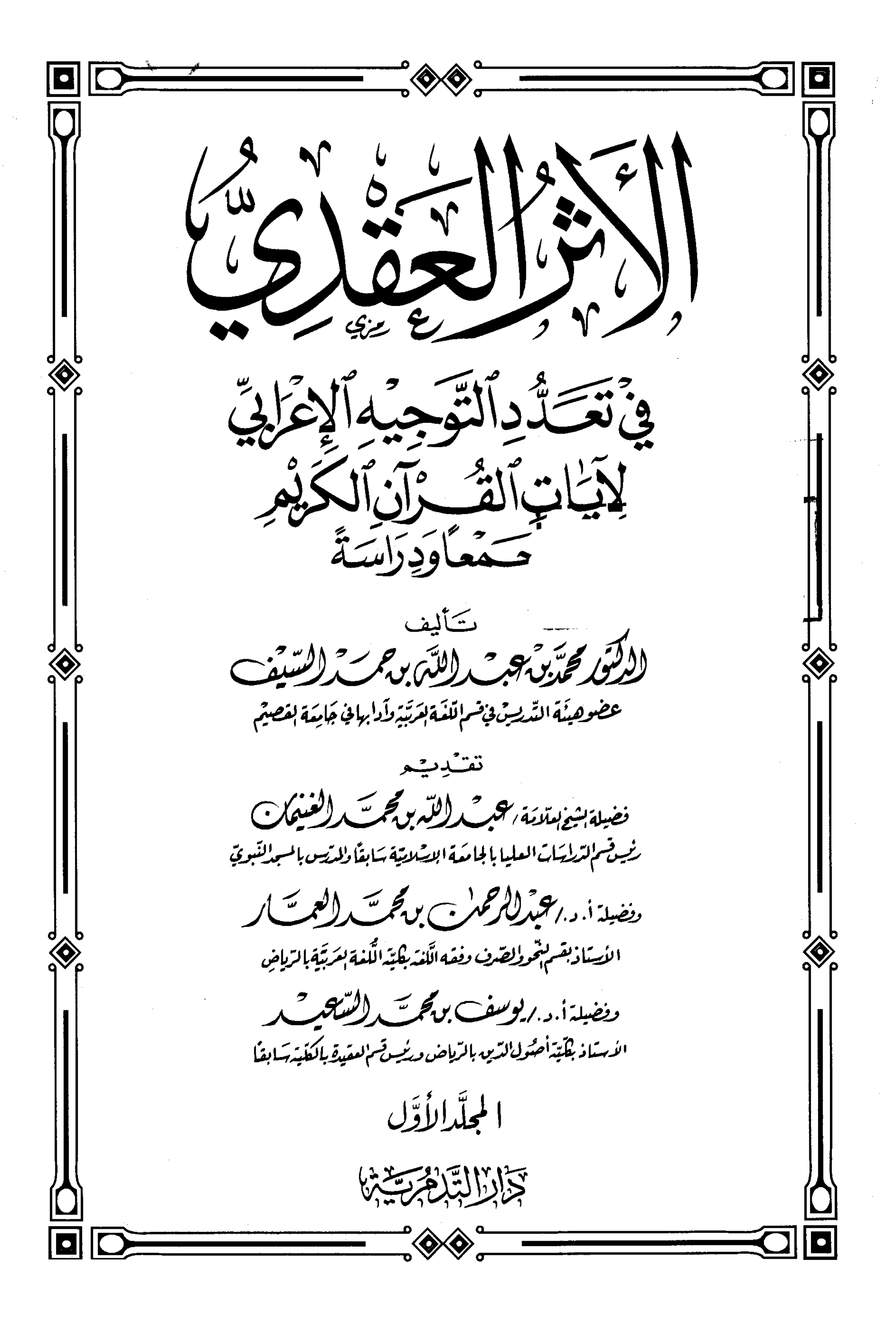


الأثر العقدي

في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم

جمعاً ودراسة

تأليف

الدكتور محمد بن عبد الله بن حمد السيف

عضو هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القصيم

تقديم

فضيلة الشيخ العلامة/ عبد الله بن محمد الغنيمان

رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً والمدرس بالمسجد النبوي

وفضيلة أ. د./ عبد الرحمن بن محمد العمار

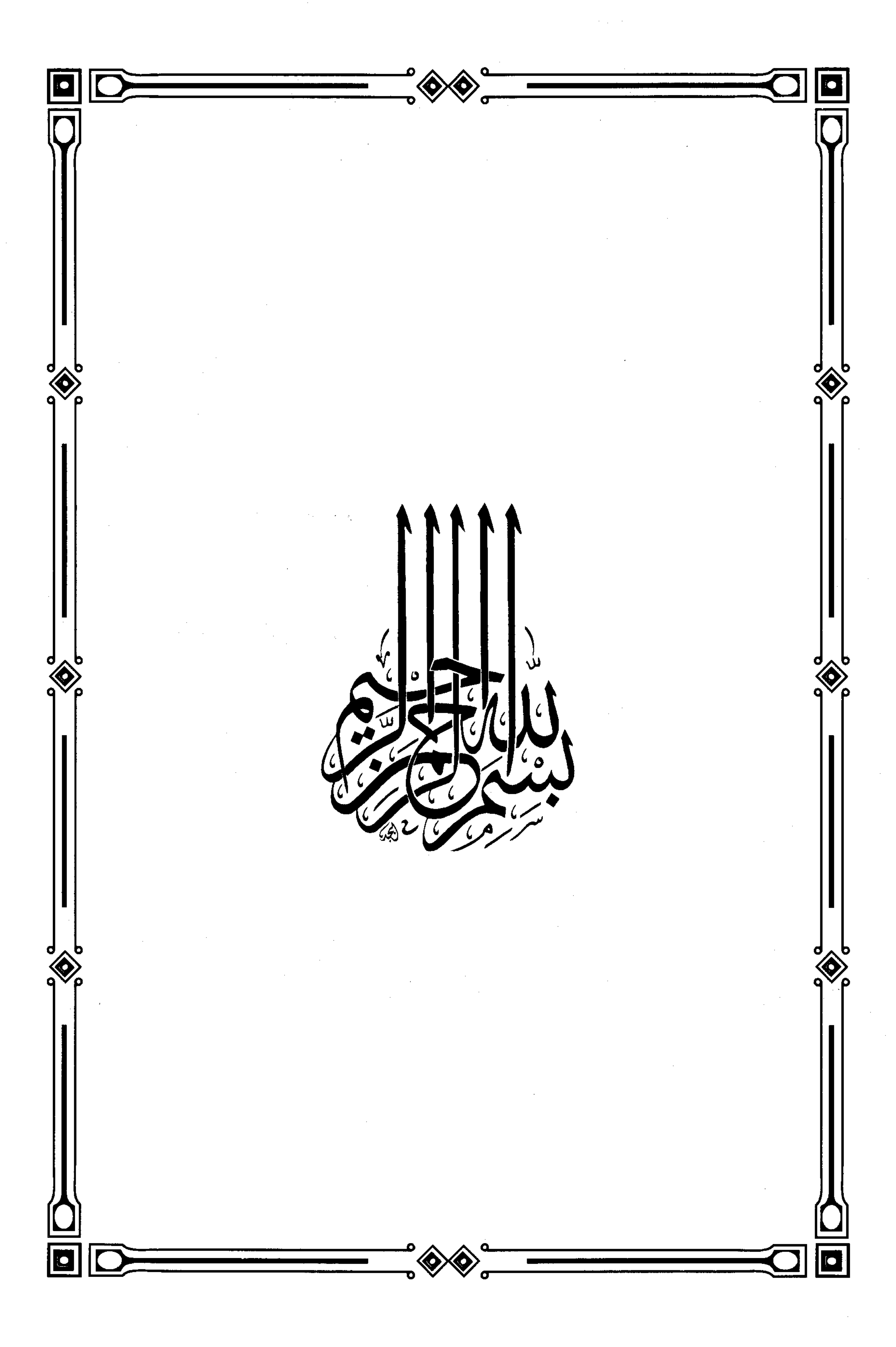
الأستاذ بقسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض

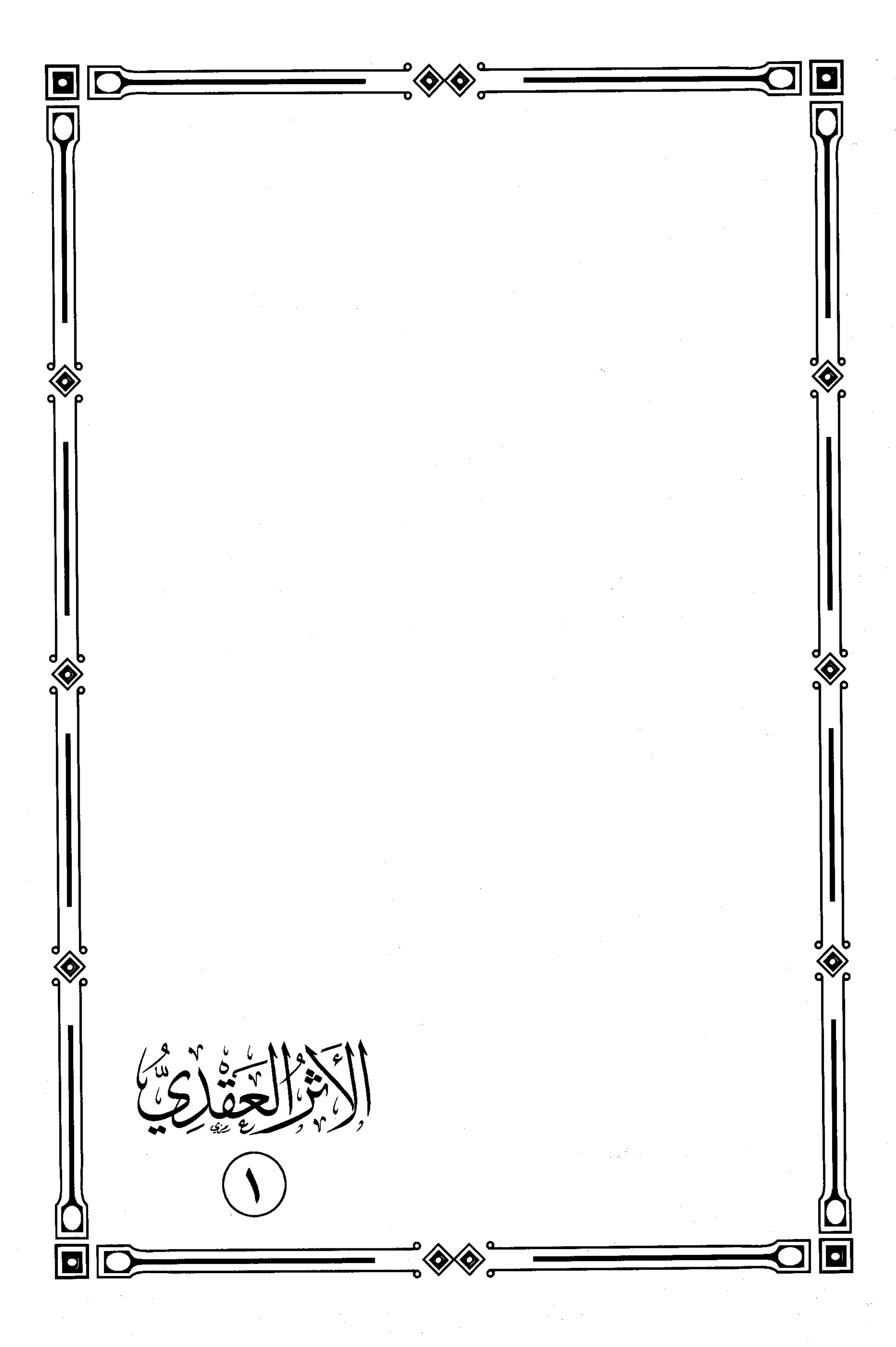
وفضيلة أ. د./ يوسف بن محمد السعيد

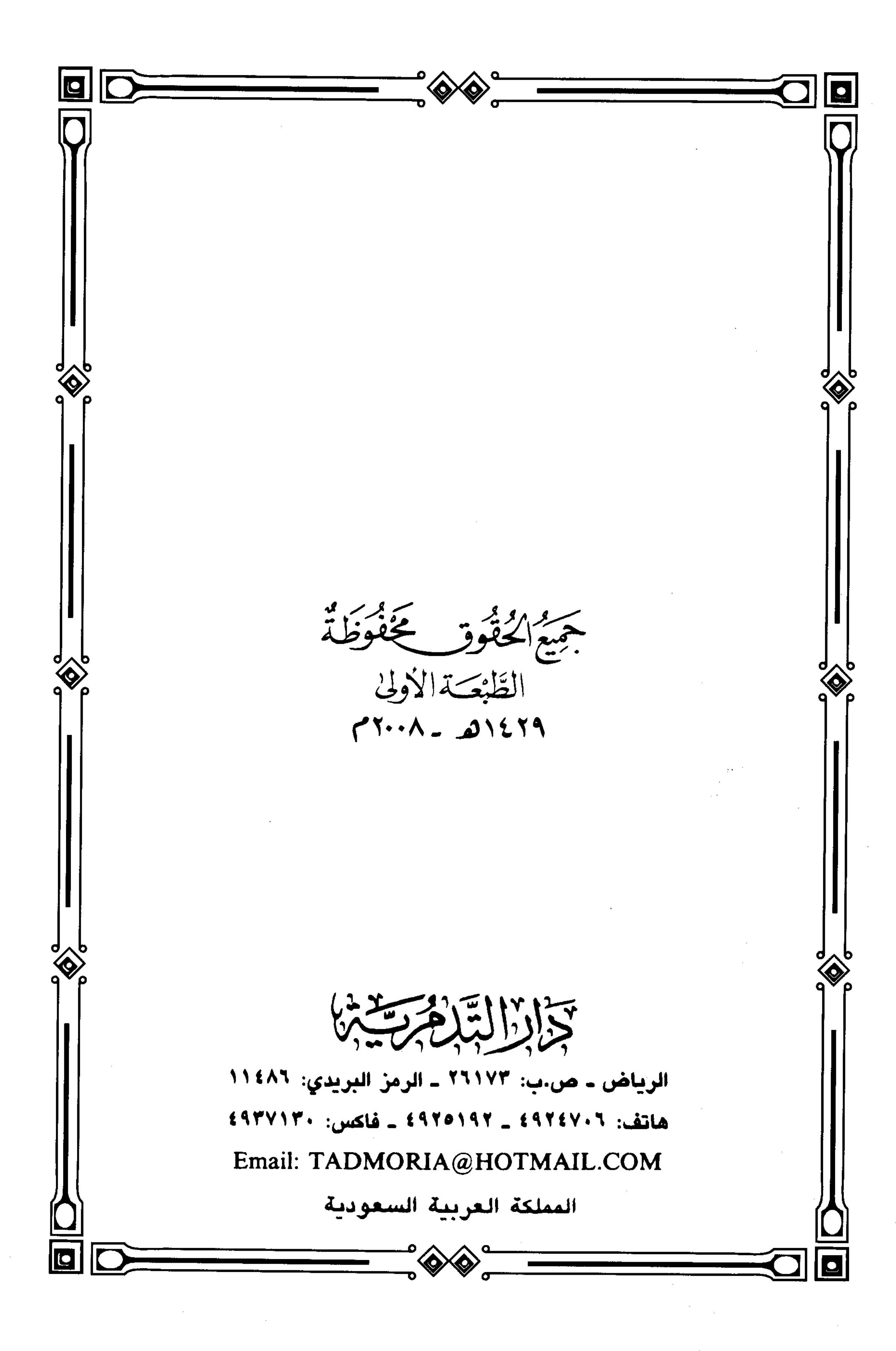
الأستاذ بكلية أصول الدين بالرياض ورئيس قسم العقيدة بالكلية سابقاً

المجلد الأول

دار التدمرية


بسم الله الرحمن الرحيم


الأثر العقدي
١



الطبعة الأولى
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

دار التدمرية

الرياض - ص.ب: ٢٦١٧٣ - الرمز البريدي: ١١٤٨٦
هاتف: ٤٩٢٤٧٠٦ - ٤٩٢٥١٩٢ - فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
Email: TADMORIA@HOTMAIL.COM
المملكة العربية السعودية

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه بعنوان (**تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي، جمعاً ودراسة**) تقدم بها المؤلف إلى قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

وقد تكونت لجنة المناقشة من:

١ - **فضيلة الأستاذ الدكتور : عبد الرحمن بن محمد العمار**

الأستاذ في قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة بالرياض **مشرفاً رئيساً**

٢ - **فضيلة الأستاذ الدكتور: يوسف بن محمد السعيد**

الأستاذ في كلية أصول الدين بالرياض ورئيس قسم العقيدة سابقاً **مشرفاً مساعداً**

٣ - **فضيلة الشيخ العلامة: عبد اللَّه بن محمد الغنيمان**

رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً والمدرس بالمسجد النبوي **عضواً**

٤ - **سعادة الأستاذ الدكتور : عبد الحميد محمود حسان الوكيل**

الأستاذ في كلية التربية للبنات بالرياض **عضواً**

٥ - **سعادة الأستاذ الدكتور: ياسين جاسم المحيمد**

الأستاذ في قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة بالرياض **عضواً**

وذلك يوم الاثنين الموافق ١٠/ ١١/ ١٤٢٦هـ

وقد نالت الرسالة الدرجة العالمية العالية الدكتوراه مع مرتبة الشرف الأولى والتوصية بالطباعة.



تقديم فضيلة الشيخ العلامة
عبد اللَّه بن محمد الغنيمان

المدرس بالمسجد النبوي، ورئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً

الحمد للَّه رب العالمين وصلى اللَّه وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين: وبعد: فإن العلم هو الدليل الموصل إلى دار النعيم لمن عمل به. وأصل العلوم الشريفة كتاب اللَّه ففيه الهدى والنور فمن تمسك به هدي إلى صراط مستقيم، وهو مصدر جميع العلوم الشرعية، فمنه يستمد الأصولي والفقيه والمحدث واللغوي والنحوي وغيرهم.

ولما كان القرآن هو الأصل والدليل الذي يجب أن يسلم له كل أحد صار كل صاحب فنٍ يريد أن يكون هو دليله ومؤيده. وهذا هو الواجب على العلماء، ولكن كثيراً من أهل الكلام والنحويين وغيرهم يحاولون أن يكون القرآن مؤيداً لما يقولون وما يذهبون إليه وإن كان ظاهره مخالفاً لما يقولون، وذلك داخل في التحريف عن مواضعه.

والأخ محمد بن عبد اللَّه السيف في رسالته «تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي» قام بالذب عن آيات اللَّه في ذلك حسب المكنة، فقد اجتهد في ذلك وأفاد وأجاد، والله يجزيه على عمله ومنافحته عن كتاب اللَّه، ومما لا يشك فيه أن نفي التحريف عن كتاب اللَّه من أفضل الجهاد والنصح للَّه ولكتابه وللمسلمين. وقد قرأت الكتاب قراءة تأمل وأفدت منه، ويستحق أن يقرأ حيث يستفيد منه المفسر وعالم النحو والعقيدة وغيرهم، ويكفي أنه تتبع الذين انحرفوا في

إعرابهم لآياتٍ كثيرة من القرآن فردّ عليهم وبيّن الصواب بالدليل. فأرجو أن يكون بذلك داخلاً فيما عناهم الأثر الذين ينفون عن كتاب اللّه تأويل المبطلين وانتحال الغالين. وأسأل اللّه أن يزيده علماً ومعرفة بالحق وثباتاً عليه. وصلى اللّه على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قاله : عبد الله بن محمد الغنيمان

٢٥/ ١١/ ١٤٢٦هـ



تقديم فضيلة الأستاذ الدكتور
عبد الرحمن بن محمد العمار

أستاذ النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية
بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية

الحمد للّه الذي أنزل القرآن ورفع شأنه وأعلاه، ووفق من شاء للعمل به وهداه، وأضل من شاء عن سلوك طريقه المستقيم وأغواه. وصلى اللّه وسلم على من أيده ربه بالحق وقوّاه، محمد بن عبد اللّه، أوضح بسنته طريق الخير وجلّاه، وكشف عوار الباطل وحذّر منه فما يزيغ بعد ذلك إلا من اتبع هواه. أما بعد:

فإن العلم يشرف بشرف موضوعه، ويحسن بحسن مقدماته ونتائجه، ويتجمّل بسلامة التوجه والمقصد، ويرقى بجودة المناقشة.

والكتاب الذي بين أيدينا جمع ذلك كله؛ لأن مؤلفه الدكتور: محمد بن عبد اللّه بن حمد السيف قصد منه بيان العلاقة الوثيقة بين المعنى والإعراب من خلال النص القرآني الذي يتحدث عن العقيدة، وبيان اختلاف توجيهات المعربين والمفسرين المبني على اختلافهم في المعنى المراد، وأن ذلك الفهم منبثق من خلفيات عقدية لدى بعض المعربين، فهم يلوون أعناق النصوص لتتفق مع مقاصدهم معنى وإعراباً.

وقد استطاع المؤلف مناقشة موضوعه الموسوم بـ «تعدد التوجيه

الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي» جمعاً ودراسة، وخلص في مسائله التي درسها إلى الإعراب الذي يتفق مع المعنى العقدي الصحيح من غير تكلف، وبما يتفق مع مذهب أهل السنة والجماعة، مبيناً تكلف بعض الفرق وارتكابها الشطط من أجل نصرة المذهب وإن كان على حساب صحة المعنى وسلامة الإعراب.

وأصل هذا الكتاب رسالة علمية تقدم بها أخونا الكريم لنيل شهادة العالمية العالية (الدكتوراه) من قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض التابعة لجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وقد تشرفت بالإشراف على هذا البحث منذ بداياته الأولى إلى أن تمّ واستوى على سوقه، وساعدني في الإشراف الزميل الدكتور يوسف بن محمد السعيد أستاذ العقيدة المشارك بكلية أصول الدين.

وبقدر سروري بالإشراف على هذا البحث فقد كنت مشفقاً على الباحث عند تسجيل الموضوع نظراً لوعورة مسلكه، وصعوبة معالجته، إلا أن الباحث طمأنني بأنه بعد توفيق اللَّه عارف ما أقدم عليه، ومتمكن من فهم عناصره ومباحثه، فحمدت اللَّه وشكرته ودعوت للباحث بالتوفيق والسداد، وبعد انتهاء الباحث من عمله كوّنت لمناقشته لجنة علمية من خمسة أساتذة فضلاء، قرؤوا البحث وقوموه وأثنوا عليه وعلى صاحبه، وأوصوا بمنحه درجة (الدكتوراه) مع مرتبة الشرف الأولى والتوصية بطبع الرسالة، بعد الأخذ بالملحوظات التي سمعها من المناقشين.

والباحث من خلال الإشراف عليه بدا عليه حسن السمت ودماثة الخلق وقبول التوجيه وعدم الانتصار للذات؛ لأن همّه بيان الحق وكشف زيغ الباطل، عن طريق المناقشة العلمية الهادئة الهادفة المعتمدة على الدليل والبرهان، ومن هذا شأنه يرجى له الخير. فأسأل اللَّه سبحانه أن يزيد الباحث علماً نافعاً وعملاً صالحاً متقبلاً. وأن ينفع بكتابه القراء

والباحثين، وأن يكون ثمرة طيبة من ثمار قسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض.وصلى اللّٰه على نبيا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

قاله وكتبه:

الأستاذ الدكتور: عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العمار

أستاذ النحو والصرف وفقه اللغة في كلية اللغة العربية بالرياض

جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ١٤٢٦/١١/٢٦هـ





تقديم فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور يوسف بن محمد السعيد

الأستاذ بكلية أصول الدين بجامعة
الإمام محمد بن سعود الإسلامية ورئس قسم العقيدة بالكلية سابقاً

الحمد للّه رب العالمين والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. أما بعد:

فإن ارتباط علم النحو وعلم التصريف بعلوم الشريعة ارتباط وثيق، ولم نر من علمائنا السابقين الذين لهم قدم صدق من وصف بأنه لا يعرف علم الإعراب أو علم التصريف.

وليس هذا يعني أنهم جميعاً على درجة واحدة، أو أن التخصص في علم من العلوم ليس موجوداً، بل التخصص كان معروفاً منذ قرون متطاولة، بل منذ عصر نهضة العلم لدى المحدثين في القرون الأولى، وإنما أعني أنه ليس إذا كان متخصصا في علم من العلوم أنه يجهل العلوم المرتبطة بالعلم الذي هو متخصص فيه، فالأصولي لا يجهل من علم النحو ما له صلة بفنه، والفقيه كذلك، والمحدث أيضاً، والمتخصص في علم الاعتقاد مثلهم. ولكن حينما ضعف العلم، وهان جانبه عند كثير من الناس في القرون المتأخرة جداً، وجدنا من طلبة العلم بل بعض من يشار إليهم بالعلم من لا يحسن من النحو شيئاً، فلا يعرف الارتباط بين الجمل، ولا بين المفردات، وربما تصدر بعضهم لتدريس علم التفسير فإذا مر على آية وقع الخلاف فيها بسبب الخلاف في إعرابها أعرض

صفحاً عن الكلام فيها؛ لكونه لا يفهم كلام أهل العلم فيها، وقس على هذا بقية العلوم.

وقل من تجده اليوم من طلاب العلم من يحسن هذا وذاك، والله المستعان.

وكثير من طلاب الدراسات العليا (الماجستير والدكتوراه) يزعمون أن الموضوعات التي يمكن تسجيلها في هذه المرحلة قليلة جدا، بل نادرة، وما ذاك إلا لكونه يريد موضوعاً متخصصاً لا يشركه فيه تخصص آخر، فلا يريد المتخصص في أصول الفقه موضوعاً له ارتباط بعلم العقيدة، ولا يريد المتخصص في علم العقيدة موضوعاً له ارتباط بعلم النحو أو التصريف... الخ

ولهذا انقطع بكثير منهم السبل، فلربما أنهى السنة المنهجية لمرحلته ثم مضت المدة دون أن يسجل موضوعاً، وسبب هذا تأسيسه العلمي الذي بناه على غير قاعدة صلبة.

والبحث الذي بين أيدينا: «تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي جمعاً ودراسة» من الأبحاث التي تذكّر بما كان عليه أهل العلم الأوائل.

وصاحب هذا البحث الأخ الدكتور/ محمد بن عبد اللّٰه بن حمد السيف، عرفته حينما كلفت بالإشراف عليه، فوجدته جاداً حريصاً دقيقاً شديد التطلب لصحة العبارة قبل كتابتها، وهذا ما يفقد كثيراً اليوم.

وهذه الرسالة تميزت بميزات من أهمها: حسن اختيار الموضوع، ووفرة المراجع مع حسن الإفادة منها، وجودة ترتيب الأقوال، والفهم الدقيق لأقوال المخالفين لمنهج أهل السنة والجماعة، وقوة الرد في أدب جم.

وهذه الرسالة بيّنت بياناً شافياً أن مذهب أهل السنة والجماعة هو الموافق لما جاء به التنزيل، فنصوص الكتاب والسنة أجروها على ظاهرها فلم يحرفوها بتأويل بنوه على إعراب خاطئ كما يفعله المخالفون لهم.

وبهذا البحث أضيفت لبنة من لبنات التأييد لمذهب أهل السنة والجماعة، فهم موافقون للنقل والعقل والفطرة والقواعد الصحيحة للغة.

وقد أوصت لجنة المناقشة بطبع هذه الرسالة التي بين أيدينا وتداولها بين الجامعات؛ لما رأته فيها من تميز علمي.

وفي نهاية هذه المقدمة أدعو الباحث أولاً لإكمال هذا المشروع الذي بدأه، وأن يجعله نصب عينيه، كما أدعو الإخوة الباحثين في العلوم اللغوية والعلوم الشرعية إلى سلوك هذا المسلك الذي سلكه الدكتور/ محمد السيف، لنرى أبحاثاً تضيف جديداً، وتعيد إلى الأذهان ما كان عليه الناس في القرون الإسلامية المتقدمة.

وفقنا اللَّه جميعاً لما يحبه ويرضاه، وصلى اللَّه وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد للَّه رب العالمين.

كتبه:

أ.د. يوسف بن محمد السعيد

أستاذ العقيدة والمذاهب المعاصرة بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية





الفهرس

إن الحمد للّه نحمده ونستعينه ونستغفره ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا من يهده اللّه فلا مضلّ له، ومن يضلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا اللّه وحده لا شريك له، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله صلى اللّه عليه وعلى آله وأصحابه وسلّم تسليماً كثيراً.

اللهم لك الحمدُ على ما أوليتَ وأسديتَ من الآلاء والنعم، هديتَ بعد الضلالةِ، وعلّمتَ بعد الجهالةِ، وأغنيتَ بعد الفاقةِ، رفعتَ الذكرَ، ويسرتَ بعد العسر، فاللهم ﴿أَوْزِعْنِيٓ أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ ٱلَّتِيٓ أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَٰلِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَٰلِحًا تَرْضَىٰهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [النمل ٢٧/١٩]. أما بعد:

فلقد عُني المسلمون بكتاب اللّه عناية لا تماثلها عناية، فكان محل اهتمامهم ومنطلق تفكيرهم وغاية علومهم، فجاءت جهودهم متكاملة متظافرة في الكشف عن أسرار معانيه وإحكام أحكامه ودلائل إعجازه وبدائع نظمه في طرائق متنوعة ومناهج متعددة.

ومن تلك المناهج التي أسهمت في خدمة القرآن الكريم منهج التحليل النحوي ببيان الوظيفة النحوية والعلاقة المعنوية بين مفردات الجملة، وهو ما يعرف بعلم: إعراب القرآن. ذلك العلم الذي شهد اهتماما كبيراً من علماء الإسلام في وقت مبكر.

ولما كان الإعراب مرتبطاً بالمعنى وفرعاً عنه حتى عدّ «أوّل واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً أو مركباً»[(١)]، تعددت

(١) مغني اللبيب لابن هشام ص ٦٨٤.

التوجيهاتُ الإعرابية واختلفت في الموضع الواحد تبعاً للاختلاف في فهم المعاني والمقاصد المرادة.

ومن تلك المعاني التي كانت سبباً في تعدد التوجيه الإعرابي واختلافه المعاني العقدية التي جاءت الآيات القرآنية في تقريرها في مختلف أبواب العقيدة، سواء كان ذلك التعدد ناشئاً عن تباينٍ في التوجه العقدي بين المتلقين، أو كان ناشئاً عن اختلاف في لازم التوجيه الإعرابي ومؤداه مع الاتفاق على أصل المعنى العقدي.

ولقد كان التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم أحد المسالك التي سلكها المفسرون والمعربون على اختلاف توجهاتهم لتقرير مبادئهم العقدية ومنطلقاتهم المذهبية في سعيٍ منهم لدعم هذه المنطلقات بدلالة القرآن الكريم لتكون أدعى للقبول وأقوى في المصداقية.

ولهذا لم تسلم كثير من المواضع - ومنها آيات العقيدة - من تجاذب أرباب المقالات العقدية لدلالتها، وذلك من خلال مظاهر متعددة، ومنها التوجيه الإعرابي لهذه الآيات، بما يصوره ابن القيم بقوله: «وأنت تجد جميع هذه الطوائف تنزل القرآن على مذاهبها وبدعها وآرائها، فالقرآن عند الجهمية جهمي، وعند المعتزلة معتزلي، وعند القدرية قدري، وعند الرافضة رافضي، وكذلك هو عند جميع أهل الباطل ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأنفال ٨/ ٣٤]»[١].

وقال أيضاً: «ولا تزال تعمد كل طائفة منهم إلى آية من كتاب اللَّه فيقودها [كل فردٍ منها][٢] إلى مذهبه الذي يدعو إليه، ويدّعي أن لها دلالة خاصة عليه، وكذلك يفعل في كثير من الأخبار التي يجرها إلى معتقده»[٣].

---

(١) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن قيم الجوزية ١/ ٢٧٣.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٣) الصواعق المرسلة ٢/ ٦٨٢.

وبعد طول تأمل في طبيعة استجلاء المعربين والمفسرين وأرباب المقالات العقدية للتوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم رأيت - بعد الاستعانة بالله ﷻ ثم مشورة جمعٍ مباركٍ من الأساتذة الكرام والزملاء الأفاضل - أن أتناول هذا الموضوع من خلال إبراز أهم العوامل المؤثرة فيه وهو الأثر العقدي، بعد أن تجلَّت لي أهميته في مظاهر كثيرة، منها:

أولاً: أنه كشفٌ عن أهم أسس الاختيار والترجيح لدى المعربين، وذلك بالربط بين التوجيه الإعرابي والتوجه العقدي من خلال رصدٍ - قدر الجهد - لمواضع الأثر العقدي في التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، ليكون المطالع في هذه التوجيهات الإعرابية على معرفة وإدراك بخلفيات كل توجيه إعرابي، ومن ثَمّ يبقى له اختيار الأسلم والأوفق من هذه التوجيهات الإعرابية، أو على أقل الأحوال السلامة من مجاراة بعض المعربين بالتسليم باللوازم العقدية للتوجيه الإعرابي، التي قد تخفى بالاطلاع القريب، وليس بمقدور كل أحد التفطن لها والكشف عنها، إذ ليس من الضروري أن يصرح المعرب بمنزعه العقدي، بل قد يُغفل ذلك في بعض المواضع اضطراراً أو اختياراً كما تصوِّر مثله المحاورة العلمية التي رواها الزجاجي «عن أبي جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري قال: حضرت مجلس المازني، وقد قيل له: لم قَلَّتْ روايتُك عن الأصمعي؟ فقال: رُميتُ عنده بالقدر والميل إلى مذهب أهل الاعتزال. فجئته يوماً وهو في مجلسه، فقال لي: ما تقول في قوله الله عز وجل ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/٤٩]؟ فقلت: سيبويه يذهب إلى أن الرفع فيه أقوى من النصب في العربية ...، ولكن أبت عامة القراء، إلا النصب، ونحن نقرؤها كذلك اتباعاً؛ لأن القراءة سنة.

فقال لي: ما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى؟ فعلمت مراده

وخشيت أن يغري العامة بي فقلت: الرفع بالابتداء، والنصب بإضمار فعل. وتعاميت عليه»[١].

ونحو هذه الصورة كثير مما لا يكون الربط العقدي ظاهراً فيها كما يعرضه البحث في مسائله وفصوله بإذن الله.

وإذا كان بعض أولي العلم قد تمرّ عليه أساليب بعض المفسرين والمعربين من أرباب المذاهب الكلامية، ولا يدرك أبعادها العقدية لخفائها ودقة استعمال الأساليب اللغوية في التوظيف العقدي لآيات القرآن الكريم، حتى غدا بعضها من الشيء «الخفي الذي هو أدق من دبيب النمل، يكاد الاطلاع عليه أن يكون كشفاً»[٢] فإن غيرهم من باب أولى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحاً، ويدسّ البدع في كلامه. . .حتى إنه يروجُ على خلقٍ كثيرٍ ممن لا يعتقدُ الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله. وقد رأيتُ من العلماء المفسرين وغيرهم من يذكر في كتابه وكلامه من تفسيرهم ما يوافق أصولهم التي يُعلم أو يُعتقد فسادها ولا يهتدي لذلك»[٣].

ثانياً: أن فيه اقتفاءً لأثر سلفنا الصالح في الاهتمام بهذا النوع من العلم حيث إنهم قدّروا له قدره، وأدركوا خطورة مسلك بعض أرباب

---

(١) مجالس العلماء للزجاجي ص ٢٢٤، وينظر: تذكرة النحاة لأبي حيان ص١٣٠.

(٢) الانتصاف من الكشاف ٢/ ٢٠٠.

(٣) مقدمة في أصول التفسير ص ٣٩-٤٠.

ومن نماذج هذه الصورة ما روي من أن عمرو بن فائد المعتزلي قرأ قوله تعالى ﴿قَالَ عَذَابِيٓ أُصِيبُ بِهِۦ مَنۡ أَشَآءُ﴾ [الأعراف ٧/ ١٥٦]، بالسين المهملة ﴿من أساء﴾ من الإساءة.

قال أبو عمرو الداني: «ولا تصح هذه القراءة عن الحسن ولا عن طاووس. وعمرو بن فائد رجل سوء. وقرأ بها سفيان بن عيينة مرة واستحسنها، فقام إليه عبد الرحمن المقرئ فصاح به وأسمعه، فقال سفيان: لم أفطن لما يقول أهل البدع». «يعني عبد الرحمن أن المعتزلة تعلقوا بهذا القراءة في أنّ فعل العبد مخلوق له». الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٩. =

المقالات العقدية بتمرير مبادئهم الكلامية من خلال التوجيه الإعرابي فبذلوا جهداً في الإشارة إلى التوظيف الكلامي للتوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم من خلال مؤلفاتهم ومجالسهم العلمية منذ وقت مبكر كما أبرزته أمثال تلك الحكاية السابقة، التي حملت دلالات متعددة يطول عرضها، تخلص إلى أهمية هذا النوع من الدراسة وقيمتها العلمية[١].

ثالثاً: أنه إبرازٌ لمكانة قواعد اللغة العربية والمباحث النحوية في جانبها الوظيفي التطبيقي من العلوم الشرعية عامة، ومن خلال التعامل مع آيات القرآن الكريم خاصة، مما يحتم على المشتغل بدلالة النصوص الشرعية واستنباط الأحكام الاعتقادية والتشريعية منها، أن يكون ذا علم بسنن كلام العرب ودقائق علم النحو، ذلك أن «محاولة كل مفسِّرٍ استغلال مقدرته اللغوية في فهم الخطاب القرآني لخدمة وجهات النظر التي يعتنقها، أكبر دليل على الأثر الخطير للمعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية خاصة والإسلامية عامة»[٢].

رابعاً: أنه تتبعٌ لظاهرة معينة لنوع من أنواع الإعراب ذي طابع مخصوص، وذلك بالكشف عن مظاهرها وأسبابها وأثرها على الدرس النحوي، وموقف المصنفين منها.

= أقول: ولقد تجلى هذا في واقعنا التعليمي في هذه الأيام، فقد كان - ولا يزال - يقرر على طلاب المرحلة الجامعية على اختلاف تخصصاتهم حتى الشرعية منها، أن من شواهد حذف المضاف قوله تعالى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، وأن التقدير: وجاء أمر ربك، ويتناقل ذلك في قاعات الجامعات السلفية، وعلى ألسنة بعض الأفاضل، وما ذاك إلا لخفاء المغزى العقدي وراء تنظير بعض النحويين بهذه الآية لهذه المسألة. وأمثال ذلك كثير مما سيكشف عنه البحث بإذن الله تعالى.

(١) ينظر: مبحث (موقف أهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) أثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها، د/ أحمد شيخ عبد السلام، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمّان ط الأولى ١٤١٦ص ٥٧٠.

خامساً: أن هذا البحث وإن كان جهداً نحوياً في جانبٍ كبيرٍ منه، إلا أنه سيقدم - فيما أحسب بإذن اللَّه - إضافة مهمة في الدرس العقدي، حيث إنه سيكون معيناً للمتخصصين في علم العقيدة في تعاملهم مع نصوص العقيدة من القرآن الكريم، وكيفية تقرير حقائقها.

كما أنه سيقدم إضافة مماثلة في علوم القرآن من تفسير وبيان معانٍ وتوجيه قراءات وغيرها.

سادساً: أن هذا البحث إسهامٌ في الدرس النحوي في جانبه التطبيقي من رؤية سلفية تنطلق من أصول أهل السنة والجماعة في مقابلة الجهود الكبيرة التي تقوم على نصرة توجهات مغايرة وتقرير منطلقاتها الكلامية.

ويمكن أن يمثّل هذا البحث بهذه الاعتبارات محاولة تطبيقية لفكرة (علم اللغة الشرعي التطبيقي) التي ينادي بعض الباحثين بتقريرها في التخصصات الشرعية في الجامعات(١).

ولهذه الأمور وغيرها فإني آمل أن يسدّ هذا الموضوع ثغرة خطيرة وأن يقدّم إضافة ثمينة في هذا النوع من الدراسات القرآنية. وأن يكون من النصح لكتاب الله ﷻ إذ إن «المدافعة عن كلام اللَّه ورسوله ﷺ والذب عنه من أفضل الأعمال وأحبها إلى اللَّه وأنفعها للعبد»(٢)، كما أن الكشف عن محاولات التحريف والتأويل لدلالة النصوص «من أفضل الجهاد في سبيل الله»(٣).

وإن موضوعاً بهذه المثابة لهو قَمِنٌ بأن يحظى بجهود متظافرة متظاهرة يكمِّل بعضها بعضاً في معالجة جوانب الموضوع وسبر أغواره.

---

(١) المرجع السابق ص ٥٨٣. وينظر: خاتمة هذه الرسالة.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٣٠٢.

(٣) المرجع السابق ١/ ٣٠١.

ولقد أشار إلى هذا النوع من التوظيف بعض العلماء المتقدمين في مواضع متفرقة من مؤلفاتهم في علوم القرآن من تفسير وإعراب وتوجيه قراءات وغيرها، وذلك بالكشف عن الأثر العقدي في بعض التوجيهات الإعرابية.

ومن أبرز أولئك العلماء الفخر الرازي في (التفسير الكبير)، والسكوني في (التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز)، وأحمد بن المنيّر الإسكندري في (الانتصاف من الكشاف)، وأبو حيان في (البحر المحيط)، والسمين الحلبي في (الدر المصون)، والشهاب الخفاجي في (حاشيتة على تفسير البيضاوي)، والألوسي في (روح المعاني).

غير أن هذا الجهود المتقدمة في هذا الموضوع يلحظ فيها ما يأتي:

١ - أنها لم تكن تتبعاً شاملاً لكل المواضع بل ثمة مواضع كثيرة جداً لم يكشف عن الأثر العقدي فيها، فسُطِّرت في الكتب وتناقلها الباحثون على أن الخلاف فيها نحوي بحت، أو هو مؤدى أمور معنوية غير عقدية.

٢ - أن أغلبها يقوم على تتبع مخصوصٍ لدى معربٍ معيّن دون غيره كتتبع اعتزاليات الزمخشري.

٣ - أنها بالجملة كانت هي الأخرى مصبوغةً بالتوجه العقدي لدى أصحابها، فالمعرب يبطل مبدأً سابقاً ليقرر مبدأه لاحقاً.

ومن ذلك أن كثيراً ممن بذلوا جهداً في تتبع التوظيف المعتزلي للتوجيهات الإعرابية هم من الأشاعرة، مما جعل الكشف عن الأثر الاعتزالي والرد عليه منطلقاً من وجهة أشعرية موسومة في كثير من مواضعها بأنها معتقد أهل السنة.

وهذا يمثل خطورة في هذا الباب، إذ قد تمرر بعض المنطلقات الأشعرية على أنها تمثل منهج أهل السنة والجماعة مع كونها في

كثير من المواضع مخالفةً لمنهج أهل السنة والجماعة من أتباع السلف[(١)]

٤ - أن التوجيه الإعرابي فيها قد يكون موظفاً لتقرير مبدأ عقدي هو محلّ تلاق بين أكثر من توجه عقدي، ومن ثمّ يعرض هذا التوجيه الإعرابي على أنه هو الخيار الوحيد، وهو في الحقيقة خيار مصطبغٌ بالأثر العقدي مع كونه مرجوحاً في المعايير النحوية.

هذا عن الجهود المتقدمة، أما المعاصرة فلقد وقفت - بعد جهدٍ مضنٍ وتتبعٍ دقيق - على جملة من البحوث العلمية في بعض الجامعات العربية، أشير إليها وإلى أوجه اختلافها عن بحثي، ومنها:

١ - (أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنّة والمعتزلة)

إعداد: خالد عبد القادر السعيد. إشراف: أ.د/ إبراهيم السَّامرائي، رئيس قسم اللغة العربية في جامعة بغداد سابقاً. ومساعدة: د/ راجح الكردي، رئيس قسم أصول الدين في كلية الشريعة في الجامعة الأردنية.

وهو بحث تكميلي لمتطلبات درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، بكلية الآداب - الجامعة الأردنية. مرقوم على الآلة الكاتبة في (١٤٠) صفحة. عام ١٤٠٤[(٢)].

---

(١) سيأتي مزيد توضيح لهذا الأمر في الفصل الثاني من قسم الدراسة من هذا البحث.

(٢) البحث بُذل فيه جهد يناسب تصنيفه الأكاديمي، وطبيعة هذا البحث على النحو التالي:
أولاً: البحث تكميلي، وجزء من متطلبات الدرجة، ولذا فهو أقرب إلى كونه إشارات في الموضوع، إذ يقوم على عرض المسألة على وجهٍ مختصرٍ جداً.
ثانياً: اقتصر البحث - كما يظهر من عنوانه والمقدمة - على التوحيد والتنزيه من أبواب العقيدة.
ثالثاً: اقتصر البحث على دراسة الظاهرة عند أهل السنة والمعتزلة دون باقي الاتجاهات العقدية.
رابعاً: يقوم البحث على اختيار الآيات الواضحة القريبة دون غيرها «من الآيات التي يلزمها عناء شديد في النظر» كما جاء في المقدمة ح. =

٢- (أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي)

رسالة ماجستير مكتوبة على الآلة الكاتبة في (٥١٧) صفحة، إعداد: د/ مصطفى أحمد عبد العليم، جامعة القاهرة، كلية دار العلوم، إشراف أ.د/ أحمد عبد العزيز كشك، أستاذ النحو والصرف بكلية دار العلوم، و أ.د/ محمد السيّد الجليند، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، ١٤١٢[١].

والرسالة عميقة، وذات أهمية في الفكر النحوي ومعرفة أهم المؤثرات فيه. كما أنها تمتاز بأنها رسالة منصفة ومتجردة بأسلوب علمي رصين.

= خامساً: أن استقراء الآيات فيه مقصور على عدد محدود من كتب التفسير وهي (تفسير الطبري)، و(الكشاف) للزمخشري، ومفاتيح الغيب للرازي، و(البحر المحيط) لأبي حيان. كما أن البحث النحوي كان مقصوراً على أهم المصادر النحوية، وهي (الكتاب) لسيبويه، و(لخصائص) لابن جني و(المغني) لابن هشام (المقدمة ص ب).

سابعاً: على الرغم من أن البحث في جملته يميل إلى رأي السلف في كثير من المسائل إلا إنه لم يخل من بعض الملحوظات الواضحة في باب العقيدة، ومنها:

أ- ذكر أن أهل السنة أصناف، مقتفياً أثر البغدادي الأشعري في كتابه (الفَرْق بين الفِرَق)، وجعل المتكلمين منهم وهم الأشاعرة أولَ هذه الأصناف، وسار في فصول البحث على أساس هذا التصنيف. (المقدمة ص د، ص ٨٥).

ب- ذكر أن تقريرات أهل السنة في التوحيد والتنزيه تقوم على أن صفات اللّه منها ما هو ذاتي: وهي الصفات السبع: الحياة والعلم والكلام والقدرة والسمع والبصر والإرادة (المقدمة ص ذ).

ج- ذكر أن الكلام صفة في الأزل، وكذا العلم وغيرها من الصفات، مما يعني أنها غير متعلقة بالمشيئة والإرادة والتجدد والحدوث. (المقدمة ر). ولعل العذر في ذلك أنه كما قال: «لست من أهل الاختصاص في العقيدة» (المقدمة ت).

(١) قد علمت بهذه الرسالة قبل تسجيل الموضوع وتحققت حينه من مضمونها من خلال الوقوف على مخطط الرسالة ومقدمتها وخاتمتها وفهارسها، وظللت حريصاً على الوقوف عليها كاملة، فيسر اللّه أن حصلت على الجزء الأكبر من أبواب الرسالة وفصولها بعد فراغي من المسائل التفصيلية من قبل باحث الرسالة الدكتور مصطفى، فله مني الشكر والدعاء على حسن تعاونه.

وهي تبحث في الأثر الكلامي والعقدي في الفكر النحوي النظري التقعيدي من حيث: الأصول والتعليل والعامل والمصطلحات والتأليف النحوي وغير ذلك[١].

ومع تلاقي هذه الرسالة في بابها الثالث مع بعض مفردات موضوعي إلا أن أوجه الاختلاف بين الموضوعين كثيرة في المنهج والغاية [٢].

---

(١) تتكون الرسالة من مقدمة، وتمهيد: يتضمن أربعة مباحث: الأول: أسباب التأثير الكلامي في النحو العربي.
الثاني: الصلة التاريخية بين النحو وعلم الكلام. الثالث: الصلة بين النحو والمنطق. الرابع: الصلة بين اللغة والعالم.
والباب الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في الأصول النحوية: السماع، والقياس، والتعليل النحوي، والعامل النحوي.
ثم الباب الثاني: وهو: أثر العقيدة وعلم الكلام في صياغة الفكر النحوي، أي المصطلحات والتأليف والتقسيمات.
ثم الباب الثالث: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي لنصوص العقيدة. وفيه من الفصول:
الفصل الأول: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى حروف المعاني.
الفصل الثاني: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى الأبواب النحوية.
الفصل الثالث: أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي على مستوى الأساليب النحوية.

(٢) ومن ذلك ما يأتي:
أولاً: الرسالة المذكورة تقوم بدراسة ظاهرة أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي من خلال استقراء ذلك في الكتب النحوية التقعيدية.
أما رسالتي فهي متخصصة ببيان أثر ذلك في إعراب آيات القرآن الكريم من خلال استقراء ذلك في كتب علوم القرآن وغيرها. فهي تبحث في الجانب النحوي الوظيفي التطبيقي المتمثل في إعراب القرآن الكريم.
ثانياً: تركز الرسالة المذكورة على أثر علم الكلام بمفهومه العام المرادف للمنطق، حيث «جمع هذا البحث المصطلحات الكلامية الأصل التي استخدمها النحويون كمصطلحات الجوهر والعرض والماهية والذات والتصور والتصديق والعدم والوجود، وأظهر أن هذه المصطلحات قد بقيت بمعناها الكلامي في الدراسة النحوية» (ص ٤٧٧).
أما موضوعي فليس من شأنه الخوض في هذه الجوانب. بل ميدانه الأثر العقدي بمفهومه الخاص.
ثالثا: ينحصر جانب التلاقي بين الرسالتين في الباب الثالث كما أشار إلى ذلك الباحث نفسه - وفقه الله ونفع به - في رسالته الخطية التي بعثها إليّ مشكوراً، يقول فيها: «... وهو الباب =

٣- (أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية من القرآن الكريم):

إعداد: د/ يوسف خلف محل العيساوي، إشراف: أ.د/ خديجة عبد الرزاق الحديثي، وهي جزء من متطلبات نيل درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها من كلية الآداب في جامعة بغداد ١٤١٧. وهي مرقومة على الآلة الكاتبة في (٣١٩) صفحة[1].

= الثالث الخاص بـ(أثر العقيدة وعلم الكلام في التوجيه النحوي لنصوص العقيدة)...فهذا هو الجزء الوطيد الصلة بموضوعك» انتهى. إذ وقف الباحث فيه مع نصوص العقيدة وتوجيهها، وخاصة في الفصلين الأول والثاني اللذين يقعان في خمس وسبعين صفحة من ص ٣٦٧-٤٤٢، حيث تناول في الفصل الأول: حروف المعاني، وفي الثاني بعض الأبواب النحوية.
ويلحظ في تناول هذين الفصلين ما يأتي:
أ- أن التناول يقوم على الاختصار والإيجاز موازنة بتناول هذه الحروف المطول في بحثي فمثلاً: جاء الحديث فيها عن (لعل) في صفحة ونصف، وأحيل فيها على ثلاثة مراجع ينظر: ص ٣٩٥-٣٩٦، بينما كان تناولها في رسالتي في ثلاثين صفحة، وأحيل فيها على أكثر من ستين مرجعاً وتنظر المسألة ذات الرقم (٢٦) من بحثي هذا. وجاء الحديث عن الباء في الرسالة المذكورة في صفحة ونصف، وأحيل فيها على ثلاثة عشر مرجعاً، ينظر: ص ٣٧١-٣٧٢. بينما هي في رسالتي في اثنتي عشرة صفحة، وأحيل فيها على اثنين وثلاثين مرجعاً. تنظر المسألة ذات الرقم (٦١) من بحثي. وهكذا بقية الحروف تنظر حروف (عسى) ص ٣٧٧، و(كان) ص٣٨٣، والكاف ص ٣٨٢، ثم توازن بمواضعها في هذا البحث.
ب- أن الآيات المذكورة في هذين الفصلين إنما هي على سبيل التنظير والتمثيل للأثر الكلامي في توجيه النحويين لآيات العقيدة، وليس على سبيل الاستقراء والتتبع للظاهرة.
ج- يغلب على تناول التوجيهات في هذين الفصلين المنهج الوصفي، دون التدخل بالتحليل والمناقشة أو الترجيح.
وبالجملة فإن هذين الفصلين قد عقدا من باب التمثيل والاستدلال على مظهر من مظاهر الأثر الكلامي في النحو العربي.

(١) حصلت على هذه الرسالة بعد نسخي الفصول الأخيرة من بحثي من قبل الباحث نفسه الدكتور يوسف العيساوي. فله مني جزيل الشكر والدعاء على حسن تفهمه وتعاونه.
وتتكون الرسالة من مقدمة، وتمهيد وثلاثة فصول:
الفصل الأول: أثر دلالة بعض الظواهر اللغوية في استنباط الأحكام الاعتقادية.
الفصل الثاني: أثر دلالة مجموعة من الألفاظ اللغوية في استنباط الأحكام الاعتقادية.
الفصل الثالث: أثر الدلالة النحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية. وفيه مبحثان: الأول: دلالة مجموعة من حروف المعاني. والثاني: دلالة بعض التراكيب والإعراب.

وقد اتسمت الرسالة بدقة الترتيب وشموليتها لأكثر من جانب من مستويات اللغة مع تحقيقات عقدية جيدة[١].

٤- (أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص القرآن والسنة).

إعداد: شاهر فارس حسين ذياب. إشراف: أ.د/ إسماعيل عمايرة. رسالة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على درجة الماجستير في اللغة العربية وآدابها، كلية الدراسات العليا- الجامعة الأردنية. لعام ٢٠٠١. مكتوبة على الآلة الكاتبة، وتقع في (١٩٢) صفحة[٢].

---

(١) والسمات العامة للرسالة كما يأتي:
أولاً: أنها جزء من متطلبات درجة الماجستير، فهي بحث تكميلي، ومن ثمّ فهي تتسم بالإيجاز في كثير من فقراتها.
ثانياً: أن الرسالة ليست خاصة بالتوجيه الإعرابي للقرآن الكريم، بل بُحث فيها- مع وجازتها - قضايا لغوية أخرى في الفصلين الأول والثاني: حيث عرضت في الأول قضايا: الحقيقة والمجاز والموقف منهما، والعام والخاص، والاشتقاق، والتفريق بين الاسم والمسمى.
وفي الفصل الثاني: تعرض الباحث الكريم إلى الدلالة اللغوية لبعض الألفاظ الواردة في القرآن الكريم أي دلالة المعنى المعجمي مثل: دلالة الفعل (جعل) و اللفظ (جنب) و(خلق) و(الساق) و(سوى) و(عرش) وغير ذلك.
ثالثاً: ينحصر التلاقي مع هذه الرسالة في الفصل الثالث فحسب، وذلك من ص ١٩٣-٢٧٠. حيث إنه خصص هذا الفصل للدلالة النحوية في دلالة حروف المعاني، وبعض التراكيب. ويلحظ في تناول هذا الفصل ما يأتي:
أ- أنه مختصر جداً، إذ إن مجموع الآيات المدروسة فيه اثنتا عشرة آية فقط.
وقد تناول في المبحث الأول من حروف الجر أربع آيات فقط، وتناول من حروف العطف الواو فقط. أما المبحث الثاني فقد تناول فيه من التراكيب: دلالة (ما)، ودلالة الاستثناء، ودلالة (أرى)، وإعراب جملة واحدة.
ب - أنه بحث قائم على الانتقائية وليس على الاستقراء والتتبع.
وبالجملة فقد تميزت الرسالة بالمناقشة الجيدة في القضايا اللغوية الكبيرة في الفصلين الأول والثاني، وأسهمت بتحقيقات علمية مع سلامة في المعتقد.

(٢) تتكون من تمهيد وخمسة فصول، حيث بحث في التمهيد خصائص المذهب الأشعري وبعض المقدمات الضرورية.
=

٥ - **(المفاهيم اللغوية عند الفرق الإسلامية):**

للدكتور: أمان أبو صالح، رسالة دكتوراه، الجامعة الأردنية - عمان ١٩٩٥م.

وقد تناول فيه موقف أهم الفرق الإسلامية كالسلفية والمعتزلة والأشاعرة والشيعة، «وكان همه دراسة الفكر اللغوي في مناهج الفرق، وأثر اللغة في فلسفتها، وأبحاثها الكلامية، منطلقاً من علاقة اللغة بالفكر، ومعتمداً المنهج الاستقرائي الوصفي. ولم يكن من منهج الدراسة

= وفي الفصل الأول: فيه النصوص المتعلقة بصفة الكلام لله ﷻ.(مثل وصف كلام اللّه بالقِدَم، ونسبة الصوت)، وفي الفصل الثاني: فيبحث في النصوص التي وردت بإسناد الأفعال الحادثة إلى الله. (كالاستواء، والإتيان والمجيء، والنزول والرحمة والرضا والغضب).أما الفصل الثالث: ففيه الكلام على النصوص التي أضيفت فيها المسمّيات الحسية إلى الله. (كالوجه واليد والعين والقدم والصورة). الفصل الرابع: تناول النصوص الدالة على نسبة الجهة والمكان إلى الله. وفيه (توجيه: أين الله ؟، ونصوص العلو، والفوقية والعندية). والفصل الخامس: عقد لنصوص القضاء والقدر.

ويمكن إيجاز الصورة العامة للرسالة بما يأتي:

أولاً: أنها خاصة بالمذهب الأشعري دون غيره من الاتجاهات.

ثانياً: أنها - مع عمقها- موجزة، إذ هي بحث تكميلي لنيل درجة الماجستير.

ثالثاً: أنها اهتمت بتناول قضايا لغوية ومعجمية على وجه التفصيل، مثل: المجاز والمشترك والاشتقاق. أما دلالة التركيب والتوجيه الإعرابي فقد كان قليلاً في الرسالة.

رابعاً: أنها لم تكن على وجه الاستقراء لجميع النصوص بل كانت تقوم على انتقاء «أهم النصوص التي أثرت العقيدة الأشعرية في توجيهها النحوي واللغوي من آيات القرآن الكريم والأحاديث الصحيحة» (المقدمة ص ٥.)

خامساً: برزت المناقشة العقدية بصورة واضحة في الرسالة حتى طغت على المناقشة اللغوية والنحوية، ولذلك مظاهر عديدة، من أبرزها تصنيف الفصول على المباحث العقدية، وكثرة المراجع العقدية في مقابل قلة المراجع النحوية حيث كان نصيب الرسالة من المراجع النحوية تقريباً خمسة عشر مرجعاً. فالرسالة أقرب إلى الدرس العقدي.

وبالجملة فإن الرسالة متعمقة في مجالها محكمة في بابها مع سلامة في الاتجاه العقدي الذي أخذه الباحث على نفسه من التجرد ونبذ التعصب واتباع دلالة الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح. وقد قدمت مباحث دقيقة في «استجلاء أثر المذهب الأشعري وأصوله العقدية في طريقة توجيه النص وفهمه وتفسيره» (ملخص الرسالة ح). وهي في هذا المجال مرجع مهمٌّ في الدرس العقدي وللمتخصص في علم العقيدة.

عرض النصوص وبحث اختلاف الفرق فيها، وإن كانت بعض النصوص وتخريجاتها المختلفة ترد عرضاً لتكون مثالاً لما تقرره الدراسة من المفاهيم اللغوية عند الفرق. ومن الملاحظ المهمة على أبحاث الدارس أنها لم تكن خالصة لدراسة الجوانب النحوية واللغوية الصرفة، بل اهتمت بمنهج التفكير اللغوي، وبالأصول دون الفروع، فغلبت عليها الصبغة الكلامية» [(١)].

٦- (أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي).

لمؤلفته: بشيرة على فرج العُشيبي، وهو كتاب مطبوع في(٧٧٨) صفحة، من منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، وأصل الكتاب رسالة جامعية لم يظهر لي درجتها.

وفكرة الكتاب تجري حول التفسير بالرأي نشأته والمؤثرات فيه، ومن أهم ذلك المعنى النحوي والقواعد النحوية[(٢)].

والكتاب بعيدٌ جداً عن موضوع رسالتي في عنوانه وغايته وميدانه وكثيرٍ من مباحثه، ولا يمكن تصور تقاربهما إلا في بعض مباحث الباب الثاني منه[(٣)].

---

(١) أثر العقيدة الأشعرية في توجيه النصوص، ذياب، ص ٤-٥.

(٢) ويتكوّن الكتاب من تمهيد وبابين، تناولت الباحثة في التمهيد المعنى النحوي ومقدمات عن التفسير.

وأما الباب الأول: نشأة التفسير بالرأي وتطوره، وفيه ستة مباحث عن هذه النشأة وظهور التفسير بالرأي في كتاب سيبويه الذي اعتبرته «أول كتاب تفسير للقرآن الكريم بالرأي» (ص ١٦) ثم من بعده من النحاة.

وأما الباب الثاني: أثر المعنى النحوي في تفسير الفرق الإسلامية للقرآن الكريم: الشيعة والمعتزلة والمتصوفة - نماذج.

(٣) يمكن تلخيص أهم ما يلحظ على هذا الكتاب بما يأتي:

أولاً: أن الكتاب يقوم على افتراض أن التوجيه الإعرابي هو المؤثر في المعنى والتفسير لدى المفسرين والمعربين، إذ إن الغاية من تأليفه «معرفة تأثير الإعراب على تفسير القرآن الكريم» (ص ٩).

=

....

= وهذا مناقض لرأي كثير من البحوث - ومنها بحثي - من أن الاتجاه العقدي هو المؤثر في الإعراب كما سيظهر في تضاعيف هذا البحث من مسائل وفصول بإذن الله.
ثانياً: أن الكتاب ليس مقتصراً على الإعراب، بل هو عامٌّ في كل مناحي التأويل النحوي والبياني، فهو يبحث في الزيادة، والحذف، والتقديم والتأخير، والوصل والفصل، والتضمين وغير ذلك مما تقتضيه نظرية النظم.
ثالثاً: الكتاب اقتصر في دراسة الفرق على ثلاث منها: المعتزلة والشيعة والمتصوفة، وأهمل دراسة جانب أهل السنة من أتباع السلف وكذلك الأشاعرة مع كثرة تآليف هذين الاتجاهين وأثرهما البالغ في التفسير والدرس اللغوي، وهذا نقص كبير في الموضوع.
ومن المعلوم تأثر الشيعة بالفكر المعتزلي، وأوجه الشبة كبير بين الفريقين كما سيتضح من خلال بحثي، ولهذا نجد أن المواقف واحدة ومتكررة في الكتاب. فالكتاب تعمق في بيان جهد المعتزلة، ولكنه لم يقدم شيئاً مهماً في جانب الشيعة والصوفية، لأن موقف الشيعة في غالبه تكرير لموقف المعتزلة. وأما الصوفية فقد اعتمدوا على التفسير الرمزي والإشاري، «وهذا جعل اهتمامهم بالتفسير النحوي اللغوي قليلاً جداً» (ص ٦٥١).
رابعاً: أن الكتاب يقوم على الانتقائية في اختيار الآيات وليس على الاستقراء والتتبع، وهذا ما نص عليه عنوان الباب الثاني من أنه (نماذج).
خامساً: اشتمل الكتاب على عدد من الأخطاء المنهجية والعلمية، ومن أبرزها:
أ- تأصيل المباحث العقدية من كتب غير متخصصة كمؤلفات أحمد أمين وغيره. ينظر: مثلاً ص ٤٨٣، ٤٩٥، ٥١٨، ٥٤٢، ٥٤٣.
ب- التهجم المتكرر على أئمة النحو أمثال سيبويه والفراء وغيرهما، ووصفهم بفساد الاعتقاد، والجرأة على كتاب الله، وتأسيسهم للتفسير بالرأي، ووصفهم بأنهم الذين فتحوا الباب لمفسري الفرق في كثير من أساليب التعامل مع نصوص القرآن كالتأويل وتقدير المحذوف واختيار المعاني المعجمية المتوافقة مع أصولهم الدينية. ينظر في ذلك كثير من صفحات الكتاب، ومنها: ص ١٥-١٨، ١٨٨، ١٩٣، ٢٠٢، ٢١٠، ٢١٧، ٢٧٩، ٣٠٦، ٣٤٩، ٣٥٠، ٣٦٦، ٣٨٤، ٤٢٣، ٤٣٤، ٤٣٥، ٧٠٢، ٧٠٣. كما سيأتي شيء من مناقشة ذلك في هذا البحث.
ج- يعرض الكتاب بعض المبادئ والأعلام الأشعرية على أنها هي مبادئ أهل السنة والجماعة ينظر: ص ٤٨٣، ٤٩٠، ٤٩٥، ٤٩٦، ٤٩٨، ٥٠٦، ٥٠٧، ٥١٢، ٥١٨، ٥١٩، ٥٢١، ٥٢٧، ٥٣٧، ٥٤٣، ٥٤٥.
د- يعتمد الكتاب في بناء الأحكام العامة على مقدمات ناقصة غير علمية. فمثلاً تسند الباحثة التوجيه اللغوي أو النحوي إلى طائفة معينة من خلال رأي أحد أفرادها على أنه توجيه خاص بهذه الطائفة مبني على نصرة معتقدها. ومن لوازم ذلك عندها تصنيف القائلين به على أنهم من أتباع هذه الطائفة. مع كونه في الحقيقة توجيها عاما شائعا عند بقية المعربين أو المفسرين =

وبعد: فهذه هي أقرب البحوث والدراسات السابقة التي تعرضت لشيء من مباحث الموضوع. وقد بسطت العرض فيها لتتضح طبيعة كل بحث وخصائصه، ومدى قربه أو بعده عن موضوع رسالتي[(١)].

ويمكن إيجاز سمات دراستي وما تميزت به عن تلك الدراسات بما يأتي:

١ - أنه بحث متخصصٌ بتتبع الجهد النحوي في جانبه التطبيقي التحليلي من خلال بيان الأثر العقدي في التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم.

٢ - أنه بحثٌ قائم على الاستقصاء والتتبع في إعراب الآيات القرآنية التي تندرج في إطار البحث، وليس قائماً على الاختيار أو الاقتصار على النماذج.

٣ - أن هذا البحث ليس محدوداً بفترة زمنية محددة، أو مقصوراً على مذهب عقدي معيّن، أو محصوراً في نوع من التأليف، بل هو

= المخالفين لهذه الطائفة. تنظر أمثلة ذلك في ص: ٣٠٠، ٤٦٩، ٤٧٠، ٤٧١، ٤٧٤، ٤٧٥، ٤٧٨، ٥٨٩، ٥٩٢. وهذا مسلك خطير في تصنيف التوجيهات اللغوية والنحوية وربطها بالاتجاهات العقدية، وربط عقائد الرجال بهذه التوجيهات من خلال هذه الطريقة من غير تتبعٍ وافٍ واستقراء تام وربطٍ محكم بين مفردات المذاهب.

(١) ومن البحوث المنشورة حول الموضوع:
- (المذهب السلفي ـ ابن القيم وشيخه ابن تيمية ـ في النحو واللغة) إعداد: د/ عبد الفتاح أحمد الحموز، منشور في مجلة الحكمة، عدد ١٤، شوال ١٤١٨، ص ١٣٧-٢٠٠، ويقوم البحث بإبراز شيء من جهد شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم، في القضايا اللغوية وعدد قليل من المسائل النحوية.
- (التوجيه النحوي والصرفي لآيات قرآنية لدى المعتزلة) إعداد: نايف شقير، بحث جامعي منشور في مجلة بحوث جامعة حلب، عدد ٨، ١٩٨٦. ص ١٣٩-١٥٠. يقوم على دراسة ست آيات فقط لبيان التوجيه المعتزلي لها.
- (التحليل النحوي العقدي، بحث في أثر المعتقدات في الدرس اللغوي)، إعداد: أحمد شيخ عبد السلام، بحث منشور في مجلة: إسلامية المعرفة، عدد ١٢، ربيع الأول ١٤١٨ص١٣٣-١٥٨ =

شامل لتتبع الظاهرة - قدر الإمكان - على مرّ القرون واختلاف التوجهات العقدية والمصنفات القرآنية واللغوية والمعارف.

٤ - أنه ينطلق في بيان الأثر العقدي من المحافظة على خصوصية كل مذهب عقدي، وذلك بالتدقيق في تصنيف التوجيه الإعرابي إلى المذاهب العقدية، والبعد عن الخلط بين التوجهات العقدية الذي وقعت فيه بعض تلك الدارسات السابقة جراء موافقة بعض كتب التفسير وإعراب القرآن في هذا الخلط دون تحرير علمي لبعض المصطلحات والمسميات. ومن ذلك عرضُ كثيرٍ من التوجيهات الأشعرية على أنها تمثل معتقد أهل السنة والجماعة، مع مخالفتها لكثير من أصول أهل السنة والجماعة من أتباع السلف.

٥ - أنه يقوم على الموازنة بين المناقشة النحوية والعقدية وبيان التأثر والتأثير بينهما من خلال هذه التوجيهات الإعرابية، فهو يعرض الدلالة النحوية والعقدية على سواء.

٦ - أنه يقوم على استخلاص نتائج الاستقراء بدراسة الظاهرة لمعرفة أسبابها وأبعادها وموقف أعلام التفسير والعقائد والإعراب منها، في حين أن بعض تلك الدراسات لا تعتمد الاستقراء والاستقصاء الدقيق، وربما عرضت الظاهرة من خلال نماذج قريبة.

ولقد جاء الكتاب في مقدمة وتمهيد تحدثت فيه عن المباحث الآتية:

١ - علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية.

٢ - مفهوم التوجيه الإعرابي وتعدده.

٣ - مفهوم الاتجاه العقدي، وصوره.

ثم قسمت صلب البحث قسمين كبيرين لجمع ودراسة هذه الآيات موضع الدرس على النحو التالي:

القسم الأول: **(التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن المتأثرة بالمعاني العقدية)**

حيث جمعت فيه الآيات التي وجّهت توجيهاً إعرابياً متأثراً بالمعاني العقدية، وصنفتها على مسائل مرتبة وفق الأبواب النحوية في ألفية ابن مالك.

وكان عرض المسألة الواحدة يتم على النحو الآتي:

١ - كتابة الآية أو الآيات التي تندرج تحت المسألة النحوية المدروسة.

٢ - بيان التوجيه الإعرابي للآية أو الآيات المتشابهة، ونسبة كل توجيه إعرابي إلى قائليه من الأفراد أو الفرق.

٣ - بيان الأثر العقدي في هذه التوجيهات الإعرابية، من خلال الكشف عن الخلفية العقدية لدى المعرب أو المفسّر، ثم ربط هذه الخلفية بالأصول العقدية العامة للمذاهب العقدية.

٤ - المناقشة النحوية والعقدية لهذه التوجيهات الإعرابية.

القسم الثاني: **دراسة الظاهرة:**

وفي هذا القسم قمت بالكشف عن جوانب كثيرة من العلاقة بين الإعراب والمعتقد في هذه التوجيهات الإعرابية. من خلال عدد من الفصول.

أما عن منهجي في الرسالة فيمكن تلخيصه فيما يأتي:

أولاً: كان اختياري للمادة المدروسة موجَّهاً إلى الآيات التي تناولها المفسرون والمعربون بالتوجيه الإعرابي والتحليل النحوي بالكشف عن العلاقة بين أجزائها وبيان الرابط المعنوي والنحوي بين مفرداتها وعناصرها، وتصنيفها على الأبواب النحوية ببيان الفاعلية والمفعولية والتابع والمتبوع والعامل والمعمول ونحو ذلك.

وهو ما ينحصر فيه مفهوم التوجيه الإعرابي الذي يمثّل الجانب التطبيقي للدرس النحوي بصفته أهم أركان علوم اللسان العربي ومستوياته والمقدم منها كما يصوره ابن خلدون بقوله بعد عرضه علوم العربية: «والذي يتحصل أن الأهمّ المقدّم منها هو النحو، إذ به يتبيّن أصول المقاصد بالدلالة فيُعرف الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجهل أصل الإفادة... ولذلك كان علم النحو أهمّ من اللغة إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة»[١].

وبهذا التخصيص والتحديد ولهذه الأهمية فإن البحث لا يتعرض لغير التوجيه الإعرابي من مستويات اللغة المختلفة مما هو خارجٌ عن مفهوم التوجيهِ الإعرابي والتحليل النحوي على الحقيقة، ومن ذلك:

أ - الدلالة اللغوية والمعجمية للألفاظ المفردة، كمعاني الاستواء، واليد، والساق ونحوها.

ويستثنى من ذلك حروف المعاني؛ لأن لها «أهمية خاصة في البحث النحوي، وهي ذات قيمة كبرى في اللسان العربي، ولذلك نجد النحاة قد عقدوا لها في مصنفاتهم فصولاً خاصة بها»[٢]. بل إنهم أفردوها بمؤلفات خاصة منذ بداية التأليف النحوي[٣].

قال المالقي: «كانت الحروف أكثر دوراً، ومعاني معظمها أشدُّ غوراً، وتركيبُ أكثر الكلام عليها ورجوعه في فوائده إليها»[٤].

---

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٩. ويقول د/ الجطلاوي: «إن العلوم اللغوية على اختلافها قد ساهمت في استكشاف أغوار النص القرآني واستكناه معالم الجمال والإيجاز فيه صوتية وصرفيّة ونحوية وتركيبية وبلاغية ومعجميّة، ولم يكن علم من هذه العلوم- في ظننا - ليضدّ علم النحو في خدمة تفسير القرآن، فقد كان أشد العلوم اللغوية حظوة في علاقته بالقرآن خاصة وبغيره من الملفوظ في اللغة عامة». قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٥٨.

(٢) أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية ص ٤٥.

(٣) ينظر: الجنى الداني في حروف المعاني ص ٣-٤.

(٤) رصف المباني في شرح حروف المعاني ص ٩٧.

وبهذا يعلم أن العلاقة بين معاني هذه الحروف وتركيب الكلام علاقة تأثر وتأثير بين جزئي وكلّي، لأن «الواقع أن دراسة حروف المعاني دراسةٌ للتركيب الذي يكون فيه الحرف بمفرداته وعلاقاته الأخرى»(١).

وهذا سبب اهتمام النحويين بها على وجه الخصوص حتى غدت مؤلفات النحويين مصدراً مهماً في «معانيها، فيؤخذ ذلك من كتبهم»(٢)، فلو «أنك ألقيت نظرة على بعض كتب النحو لرأيت النحاة يسوقون معاني الحروف، ومنها حروف الجر أو الإضافة أو الصفات»(٣).

وهذا يعني أن معرفة معاني الحروف جزء أساس في علم الإعراب، وهي من صلبه وصميمه(٤).

«والمقصود بحروف المعاني هنا هي تلك الأدوات ذات المعاني الوظيفية التي يؤدي كلّ منها معنى نحوياً في سياق الجملة، سواء

(١) النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، د/ محمّد حماسة عبد اللطيف، مطبعة المدينة- القاهرة، ط الأولى ١٤٠٣، ص ٤٨. وينظر: المورد النحوي الكبير، تأليف: د/ فخر الدين قباوة، طلاس للدراسات- دمشق، ط الرابعة ١٤٠٧، ص ١٩.

(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٢٩١.

(٣) تناوب حروف الجر في لغة القرآن، د/ محمد حسن عوّاد، دار الفرقان- عمّان، ط الأولى ١٤٠٢، ص٨.

ومن هذا الفهم الدقيق للعلاقة بين التركيب ومعاني الحروف افتتح بها ابن هشام كتابه (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)، وأخذت مقدار نصف الكتاب، حيث بيّن معانيها وأوجه استعمالاتها، مع أنه قد عاب في مقدمة الكتاب على بعض المعربين منهجهم في «إيراد ما لا يتعلق بالإعراب» (مغني اللبيب ص ١٦، بتصرف يسير)، وذلك كالحديث عن الاشتقاق والتأنيث والتذكير والتكسير والتصغير وغير ذلك؛ لأن هذه الظواهر «ليست من الإعراب في شيء، ولا ينبني عليها شيء من الإعراب» (ص ٧٥)، وكان هذا سبب تأليفه الكتاب. كما أنه بيّن أنَّ على المعرب «إذا كان المبحوثُ حرفاً بيّن نوعه ومعناه وعمله إن كان عاملاً، فقال مثلاً: (إنّ) حرف توكيد تنصب الاسم وترفع الخبر. (لن) حرف نفي ونصب واستقبال... ثم بعد الكلام على المفردات يتكلم على الجمل». مغني اللبيب ص ٨٧٥.

(٤) ينظر: تمهيد المسألة ذات الرقم (٥٢) والمسألة ذات الرقم (٥٥) من هذا البحث.

كانت حروفاً حقيقية كحروف الاستفهام، وحروف الشرط، وحروف العطف ونحوها، أو كانت حروفاً مجازاً كبعض الأفعال الناقصة والجامدة التي تفيد معنى وظيفياً في الجملة كـ(كان) و (عسى)، فهذه الحروف تكاد تفتقد معناها المعجمي، ومن ثمّ أدرجها علماء النحو الذين كتبوا في هذا المجال ضمن حروف المعاني على سبيل التغليب.

وهذه الحروف بهذا المفهوم لا تخرج عن إطار الدراسة النحوية، لأنها تمثل جانباً مهماً من جوانب دلالة التركيب التي هي جوهر الدراسة النحوية»[(١)].

ب - الظواهر اللغوية العامة كالمجاز والمشترك، والترادف، والعام والخاص وغير ذلك.

ج - المستوى التصريفي وصيغة الكلمة وإعلالها واشتقاقها وغيرها من مباحث التصريف.

د - المستوى البلاغي والأسلوبي. كبيان الأثر الدلالي والجمالي للتقديم والتأخير، أو الحذف والذكر، أو الوصل والفصل وغير ذلك من المباحث الشكلية ومباحث ترتيب أجزاء الجملة مما لا يختلف توجيهه الإعرابي[(٢)].

وهذه المباحث إنما تخرج عن إطار التوجيه الإعرابي إلى التوجيه

---

(١) أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، د/ مصطفى عبد العليم ص ٣٦٧. بتصرف يسير.

(٢) قال ابن هشام: «الحذف الذي يلزم النحوي النظر فيه هو ما اقتضته الصناعة، وذلك بأن يجد خبراً بدون مبتدأ أو بالعكس، أو شرطاً بدون جزاء، أو بالعكس، أو معطوفاً بدون معطوفٍ عليه، أو معمولاً بدون عامل» ثم ذكر صوراً من المحذوفات وحكم بأنها فضول في فن النحو، وأنها تطفل من المعربين على صناعة البيان. ينظر: مغني اللبيب ص٨٥٣.

وقال الزركشي: «القول في التقديم والتأخير: وهو أحد أساليب البلاغة، فإنهم أتوا به دلالة على تمكنهم في الفصاحة، وملكتهم في الكلام وانقياده لهم». البرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٣٣. وينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير، ص ٥٢٦.

البلاغي والشكلي إذا كان مدار البحث فيها يقوم على الكشف عن سرّ الترتيب بين أجزاء الجملة وبيان قيمته الدلالية. وذلك كأن يُتفَق على أن الجملة تتكون من مبتدأ مؤخر وخبر مقدم، فيأتي المفسرُ ليكشف عن سرّ تقديم الخبر في هذه الجملة وقيمته الدلالية في باب العقيدة[1].

أما إن كان مدار البحث فيها يقوم على تعيين هذه الأجزاء وتحديد مواقعها بين التقديم والتأخير، والذكر والحذف فهذا من صميم التوجيه الإعرابي. وهو مجالٌ لتباين موقف المعربين من تحديد أجزاء الجملة وتعيين أركانها. وذلك كأن يقع خلاف بين المعربين في تحديد موقع الخبر من الجملة، وهل هو مقدم أو مؤخر، أو هل هو مذكور أو محذوف مما يختلف معه تركيب الجملة[2].

---

(١) من الدراسات المتميزة في هذا الجانب دراسة الزميل سليمان بن عبد العزيز الربعي بعنوان: (التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري في تفسيريهما). وهي رسالة ماجستير من كلية اللغة العربية بالرياض عام ١٤٢٣. فقد قدم نموذجاً رائعاً لهذا النوع من الدراسات التي تقوم بالكشف عن الأثر العقدي في الدرس البلاغي.

(٢) يمكن التنظير للحالتين في مسألة التقديم والتأخير وبيان الفرق بينهما، وما يهمّ المعرب منهما بقول عبدالقاهر الجرجاني: «واعلم أن تقديم الشيء على وجهين: تقديمٌ يقال إنه على نية التأخير، وذلك في كلّ شيء أقررته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه، كخبر المبتدأ إذا قدّمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدّمته على الفاعل، كقولك: منطلق زيدٌ، وضربَ عمراً زيدٌ. معلوم أن (منطلقٌ) و(عمراً) لم يخرجا بالتقديم عمّا كان عليه من كون هذا خبر مبتدأ ومرفوعاً بذلك، وكون ذلك مفعولاً ومنصوباً من أجله كما يكون إذا أخّرتَ.

وتقديمٌ لا على نية التأخير ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم وتجعله باباً غير بابه، وإعراباً غير إعرابه، وذلك أن تجيء إلى اسمين يحتمل كلّ واحدٍ منهما أن يكون مبتدأ، ويكون الآخر خبراً له فتقدم تارة هذا على ذاك، وأخرى ذاك على هذا. ومثاله ما تصنعه بزيد والمنطلق حيث تقول مرة: زيدٌ المنطلق، وأخرى: المنطلق زيدٌ. فأنت في هذا لم تقدم المنطلق على أن يكون متروكاً على حكمه الذي كان عليه مع التأخير فيكون خبر مبتدأ كما كان بل على أن تنقله عن كونه خبراً إلى كونه مبتدأ، وكذلك لم تؤخر زيداً على أن يكون مبتدأ كما كان بل على أن تخرجه عن كونه مبتدأ إلى كونه خبراً». دلائل الإعجاز ص ٨٣-٨٤. =

هـ - الاستدلال بالتراكيب اللفظية والأساليب النحوية واللغوية لظاهر الآية على معنى عقدي وذلك كأن يتفق المعربون على توجيهٍ إعرابي أو تخريج نحوي، ثمّ يضيف بعض المفسرين أو المعربين بعد ذلك استنباطاً عقدياً من ظاهر التخريج دون تدخل منه في إعراب الآية والعلاقة النحوية بين مفرداتها، وهي مرحلة تالية للتوجيه الإعرابي ومنفصلة عنه[١].

فهذا النوع من التناول ليس توجيهاً إعرابياً على الحقيقة، بل هو استدلال بالظاهر وإبانة عقدية عن سرّ مجيء هذا التركيب أو هذه الصيغة على هيئتها التي هي عليها دون غيرها، والموازنة الدلالية بين التراكيب. كما أن هذا النوع لا يمكن أن يحدّ بضوابط أو معايير لفظية أو صناعية، بل هو محض اجتهاد واستنباط قد يلوح لمفسّر دون آخر، ولا يمكن أن يحجر على الأول فهمه أو استنباطه، بخلاف التوجيه الإعرابي الذي يحتكم إلى معايير نحوية ومعنوية في تحديد العلاقة بين أجزاء الجملة،

= فالوجه الثاني من هذين الوجهين هو الذي يشمله هذا البحث لأن يتجه إلى التعيين بين أجزاء الجملة وأركانها.

(١) مثال ذلك محاولة بعض المفسرين الكشف عن السرّ في اختلاف الصيغتين ودلالتهما في قوله تعالى ﴿غَيْرِ ٱلْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا ٱلضَّآلِّينَ﴾ [الفاتحة ١/ ٧].
ومن ذلك قول بعضهم عن إعراب قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ﴾ [البقرة ٢/ ٢٥]: إن «كون صلة (الذين) فعلاً ماضياً دون كونه اسم فاعلٍ دليلٌ على أن يستحقَّ التبشير بفضل اللّه من وقع منه الإيمان وتحقّق به وبالأعمال الصالحة». (الدر المصون ١/ ٢١١).
ومن ذلك أيضاً استدلال بعض السلف على إثبات اليدين لله ﷻ بقوله تعالى ﴿قَالَ يَٰٓإِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ ٱلْعَالِينَ﴾ [ص ٣٨/ ٧٥]. فتركيب الآية يدل على إرادة اليد الحقيقية وليست النعمة؛ لأن «وقوع اليد في هذا التركيب الذي أضاف سبحانه فيه الفعل إلى نفسه، ثم تعدِّي الفعل إلى اليد بالباء التي هي نظير: كتبت بالقلم، وهي اليد، وجعل ذلك خاصة خصّ بها صفيَّه آدم دون البشر... فهذا مما يحيل تأويل اليد في النص بالنعمة، وإن كانت في تركيبٍ آخر تصلح لذلك فلا يلزم من صلاحية اللفظ لمعنى ما في تركيب صلاحيته له في كلّ تركيب». الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، لابن قيم الجوزية ١/ ١٩٣، وينظر: ٢٣٨-٢٦٨، وينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٦/ ٣٦٥- ٣٧٠.

فتحديد الفاعل من المفعول، والنعت من البدل يسير وفق المعايير والقواعد النحوية.

وفي الحقيقة أن كلّ هذه المستويات المحترَزِ منها - والتي ليست هي من طبيعة الدرس النحوي المتبع عند النحويين، ولا يشملها البحث في رسالتي - هي جديرة بالاهتمام والتتبع في دراسات متخصصة بكل مستوى للكشف عن الأثر العقدي فيه، ذلك أن العلاقة والارتباط بين اللغة بجميع مستوياتها والعقيدة ظاهر وجلي، وهو بحر لا ساحل له، ومسالك متشعبة تفنى الأعمار دون الإحاطة بها في دراسة واحدة أو كتاب واحد إلا على سبيل التمثيل والتنظير السريع.

ومن هذه المستويات ما يسر اللّه له من يسهم فيه ويبرزه، ومنها ما ينتظر من أولي الهمم من يكشف عن غرر فوائده ودرر قلائده.

ثانياً: نظرتُ في الآيات التي جمعتها بعد استقراء طويل في المصادر مما توافرت فيها ضوابط البحث وقيود الاختيار السابقة فوزّعتها بين قسمي الرسالة، تناولتُ أكثرها في القسم الأول في تسعين مسألة على وجه التحليل والتفصيل في جوانب الإعراب والعقيدة والمناقشة والترجيح فيها. وتناولتُ الباقي منها في بعض فصول الدراسة من القسم الثاني لاستخلاص جوانب الظاهرة منها ومن الآيات المدروسة في القسم الأول.

ثالثاً: يقوم البحث على تتبع الظاهرة في القسم الأول من خلال قراءة القراء العشرة المتواترة، التي أجمعت الأمة على تلقيها والقراءة بها في الصلاة وغيرها، أما ما عداها من القراءات الشواذ فقد أشرت إلى بعضها في قسم الدراسة.

رابعاً: صنّفت الآيات المدروسة في القسم الأول في مسائل مفرقة على أبواب النحو وفق ترتيبها في ألفية ابن مالك إذ خصصت المسألة لدراسة الآية أو الآيات التي يجمعها ظاهرة نحوية واحدة من خلال توجيهها إعرابياً بأثر عقدي.

وأشير هنا إلى أمور توضيحية في هذا التصنيف، وهي:

أ - أن المسألة الواحدة لا تعني أنها مقتصرة على آية واحدة، بل قد تحوي عدداً من الآيات، قد أوردها كلها في مستهل المسألة، أو أرجئ بعضها في ذيلها[١].

ب - أن بعض المسائل تمثّل ظاهرة عامة في كثير من آيات القرآن الكريم، ولا تختص بموضع واحد منه، كما في حروف المعاني، ولهذا أكتفي بذكر بعض النماذج من هذه الظاهرة، ليكون فيما ذكر دليلٌ على ما لم يذكر[٢].

ج - قد تشتمل المسألة المدروسة على أكثر من مبحث عقدي، فأقف مع كل مبحث مفصلاً أثره في توجيه هذه الآية[٣].

د - قد تحتوي الآية على أكثر من ظاهرة نحوية، كان منهج البحث يقتضي فصلها في أكثر من مسألة كما هو منهج الدراسات الجامعية، ولكني آثرت أن أبقيها تحت مسألة واحدة حفاظاً على وحدة الآية في دلالتها، وأسهل على غير المتخصّص في الوصول إليها[٤].

وبهذا كله يعلم أن حصر المسائل المدروسة في هذا العدد لا يعبر عن عدد الآيات التي شملها البحث، ولا عن الظواهر النحوية التي بُحثتْ، ولا عن الأبواب العقدية المؤثرة في هذه التوجيهات الإعرابية في هذه المسائل، فذلك كله أوسع من هذا العدد، وما هذا التصنيف والحصر إلا مجرد اجتهاد، حاولت فيه أن أسهّل من خلاله على القارئ

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ١٠، ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٣٦، ٤٠، ٤٣، ٤٧، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ٦٢، ٦٧، ٧١، ٧٣، ٧٨، ٨٠) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٢٢، ٢٣، ٢٦، ٥٧، ٦١، ٦٦، ٦٩، ٧٩) من هذا البحث.

(٣) ينظر في ذلك مثلاً المسائل ذوات الأرقام: (١٦، ٢٥، ٤٢، ٤٣، ٤٨، ٦١، ٦٩، ٨٠، ٨١) من هذا البحث.

(٤) ينظر في ذلك مثلاً المسائل ذوات الأرقام: (٣، ٥، ٦، ٨، ٩، ١٠، ١١، ١٣، ١٧، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٥٢، ٦٢، ٦٣، ٦٥) من هذا البحث.

متخصصاً كان أو غير متخصص محافظاً على تكامل البحث حول الآية الواحدة[١].

خامساً: يتمّ الربط بين التوجه العقدي والتوجيه الإعرابي من خلال فقرة (الأثر العقدي)، بالكشف عن الخلفية العقدية المؤثرة في التوجيهات الإعرابية أو بعضها، وتوضيح موجز لموقف الفرق من الأصل العقدي الذي تجري حوله، مع الإحالة على مواضع ذلك في مصادر هذه الفرق ومؤلفاتها.

والمبحث العقدي الذي تجري حوله الآية قد يكون من المعاني العامة التي تلتقي فيها رؤية المعربين، ثم نشأ الخلاف في مؤدى التوجيه الإعرابي في تحقيقه هذا المعنى أو بُعده عنه.

---

(١) لقد توقفت كثيراً عند كيفية تصنيف الآيات المدروسة في البحث؛ إذ تنازع ذلك عندي أكثر من خيار، ومنها:
الأول: أن يكون ترتيب المسائل وفق ترتيب الآيات القرانية في المصحف الشريف.
ويمتاز هذا الخيار بأنه أسهل على الباحث والقارئ في الوصول إلى الآية. ولكنه سيقتضي تكرار المناقشات النحوية والعقدية الواحدة، وتشتيتها بين مسائل البحث، إذ إنه قد توجد آية في سورة البقرة وأخرى في سورة الأنعام وثالثة في سورة الحجر وهكذا مما هو متشابة في الباب النحوي والعقدي مع اختلاف في التوجيه الإعرابي لاختلاف صياغة الجمل فيها، فيضطر الباحث إما إلى تكرار التناول في كل موضع، وإما أن يكتفي بالتوجيه الإعرابي من غير ربطٍ بين العقيدة والإعراب.
الثاني: أن يكون ترتيب المسائل وفق ترتيب أبواب العقيدة، فتجمع الآيات التي يجمعها باب عقدي واحد.
ويمتاز هذا الخيار بأنه أقرب إلى الوحدة الموضوعية والمعنوية لهذه الآيات، وهو ما يمكن أن يسمى بالإعراب الموضوعي على غرار التفسير الموضوعي، ولكني عدلت عن هذا الخيار لبعده عن طبيعة البحث النحوي الذي يقتضيه تخصص البحث والباحث.
الثالث: أن يكون ترتيب المسائل وفق الأبواب النحوية، وهو ما تمّ اختياره والعمل به في أصل الرسالة لقربه من طبيعة التخصص العلمي للبحث والباحث.
وقد رأيت التعويض عن التصنيف وفق ترتيب المصحف للآيات بفهرس خاصٍ في الأخير يجمع الآيات المدروسة مرتبة حسب ورودها في المصحف. وعن التصنيف وفق أبواب العقيدة بعرضٍ خاصٍ بالمباحث العقدية التي تجمع عدداً من المسائل المدروسة. وما توفيقي إلا بالله ولا حول ولا قوة إلا بالله .

وقد يكون موطن افتراق بين الفرق في أصله، وكلٌّ يوجه الإعراب وفق رؤيته العقدية.

سادساً: كنت أعقب - غالباً - عرض الرأي الإعرابي أو العقدي لكل فريق بنقل نصٍ لأحد أرباب هذا المذهب أو ذاك، توثيقاً لفهمي، وإشراكاً للقارئ في هذا الفهم.

سابعاً: كنت حريصاً- قدر الإمكان- على التأني في الأحكام العقدية والتصنيف العقدي وذلك لأن الخوض في عقائد الرجال يتطلب تتبعاً دقيقاً واستقراءً وافياً، وأنّى بذلك مع قصر الوقت وطول الطريق. ولهذا كان منهجي في التصنيف العقدي ما يأتي[(١)]:

١ - لا أنسب مفسراً أو معرباً إلى توجه عقدي إلا في الأحوال الآتية:

أ - أن يصرح بانتسابه إلى طائفة معينة بالاسم، أو يعتز بانتسابه إليها، كما يفعل القاضي عبد الجبار والشريف المرتضي والزمخشري من المعتزلة، والطوسي والطبرسي من الشيعة، وابن هود من الإباضية، والرازي وابن المنيّر من الأشاعرة وغيرهم.

ب - أن يشتهر بين العلماء وأصحاب الطبقات والتراجم نسبة العالم إلى طائفة معينة.

ج - أن يتمثل المفسر أو المعرب المنطلقات العقدية لطائفة معينة من خلال مواقف متعددة تظهر من خلال التتبع والاستقراء تكون قاطعة بانتمائه إليها.

٢ - كنت أربط بين التوجيه الإعرابي والمبادئ والمنطلقات العقدية للفرق

---

(١) عرضت بعض الأسس والضوابط في التصنيف العقدي وطرق اكتشافه ونحو ذلك في المواضع التالية:

أ - في الفصل الأول من الدراسة (ظهور الأثر العقدي عند المعربين، أسبابه، وطرق معرفته).

ب - في الفصل الثاني من الدراسة(موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية) في مبحث (أسس مهمة في التصنيف العقدي).

والمذاهب، ولا أربط بين الإعراب وعقيدة المعرب، بمعنى أني لا أحكم على صاحب الإعراب بنسبته إلى مذهب عقدي معيّن بمجرد توجيهٍ إعرابي مهما كانت شهرة نسبة هذا الإعراب إلى هذه الطائفة. إذ إن المنهج العلمي يقتضي أن لا تؤخذ عقيدة العالم من موقف واحد، «فمن رام الحكم على عالم في معتقده من خلال مثالٍ أو مثالين وقع في الزلل، وهذا بحثٌ يحتاج إلى تفصيلٍ ليس هذا محله»[١].

ومن هذا المنطلق - وهو من نتائج البحث ولكني أذكره هنا لأهميته - فإننا نجد المفسّر أو المعرب من أهل السنة والجماعة قد يخالفهم في التوجيه الإعرابي ليوافق غيرهم، ولا يعدّ ذلك منه خروجاً عن منهجهم.

ثامناً: أني لما رأيت سعة المادة وشموليتها، وأيقنت بطول البحث رأيت أن اقتصر في الأمور التوضيحية والتوثيقية على المهم منها، أملاً في التخفيف من طول الموضوع وصرفاً للجهد لما هو أهمّ.

ومن هنا فإني لم أترجم للأعلام في البحث أخذاً بالمنهج العلمي القائم على ترك الترجمة للأعلام في البحوث والدراسات والاقتصار عليها في التحقيق.

وكذلك «لم ألتزم - في الغالب- إيراد ألقاب العلماء أو الترحم عليهم، رحمهم اللّه جمعياً، وليس في ذلك من تنقّصٍ، وإنما التزام ذلك يطول ويصعب، أسأل اللّه لهم المغفرة والرحمة»[٢].

كما أني لم أطل في شرح الشواهد وبيان غريبها، واقتصرت في تخريجها على ثلاثة أو أربعة مصادر معتبرة مرتبة حسب الترتيب التاريخي.

وبعد: فلعلي بعد هذا التفصيل حول طبيعة الموضوع قد كشفت عن

---

(١) التفسير اللغوي للقرآن الكريم د/ مساعد بن سليمان الطيار ص ٤٢٤.

(٢) التفسير اللغوي د/ الطيار، ص ١٢.

حدوده وبيّنت منهجه وكثيراً من جوانبه، ولعل الرؤية تكون بعد إذٍ واضحة جلية.

ولقد جرت عادة البحوث العلمية أن تعرض ما واجهت من صعوباتٍ شتى في مسيرتها. ولقد ترددت في ركوب هذه السنة العلمية لا لأني لم ألاق الذي لاقته، ولم أكابد الذي واجهته، ولكن لأني قد عاينت التسهيل الإلهي الذي أحال هذه الصعاب سهولة، هذا أولاً، وأما ثانياً فإن جهداً يبذله المرء يسهم به في إيضاح كلام ربّ العالمين وتقريبه نقياً عن تحريف المبطلين مهما بلغ من الصعوبة فهو ممتع، ومهما جلب من المشقة فهو يسير.

ولئن كان ابن جني متفانياً في الكشف عن مسالك لغوية ينصر بها معقتده إلى درجة أن بلغ به السرور حين توصل بعد لأيٍ وتكلّفٍ إلى صرف ظاهر القرآن إلى أن يقول: «لو أقام إنسانٌ على خدمة هذا العلم ستين سنة حتى لا يحظى منه إلا بهذا الموضع لما كان مغبوناً فيه، ولا منتقص الحظّ منه، ولا السعادة به»[1]، أقول لئن بلغ به التفاني واسترخاص العمر واستلذاذ الشدائد في سبيل الظفر بما ينصر معتقده في موضع واحدٍ، فما بالي أستصعب هذا البحث وقد توصلت إلى ما يظهر الحقّ ويشرح الصدر في عشرات المواضع، أقف فيها مع آيات القرآن الكريم وتفسيره وإعرابه من خلال أهم معانيه وتقريراته.

غير أني أجدني مضطراً إلى مسايرة تلك البحوث بالإشارة إلى شيء من الصعوبات، لعلها تحمل في طيّاتها اعتذاراً عن التقصير واستكمالاً للقصور. ومن ذلك ما يأتي:

١ - أن الموضوع متجاذبٌ من ثلاثة علوم: علم النحو، وعلم العقيدة، وعلوم القرآن كالتفسير ومعاني القرآن وإعرابه، وتوجيه القراءات. ومناقشة مسائله مرتكزةٌ على الموازنة بين هذه العلوم والربط بينها.

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٥٣.

فالمسألة المدروسة فيه ليست نحوية تستخلص من كتب النحو، فحسب، بل هي مسألة نحوية عقدية تفسيرية تقتضي أن يكون استقراؤها وتتبعها في مصادر هذه العلوم، كما أن مناقشتها يجب أن تكون مستندة إلى التعمق في هذه الفنون.

٢ - أن الموضوع غير مؤطّرٍ بزمنٍ محدّد، ولا مقصور على كتب معيّنة، ولا محصورٍ على طائفة مخصوصة، بل هو شاملٌ لهذه المحاور كلها، قائمٌ على هذه المرتكزات مجتمعة.

فلقد استمدت مادة هذا البحث من كتب علوم القرآن على اختلاف تخصصها كالتفسير وأصوله ومقدماته وإعراب القرآن وتوجيه القراءات، كما استمدت من كتب النحو والبلاغة والعقيدة وبعض شروح السنة والمعارف العامة على مر القرون.

وهذا استلزم الوقوف مع غالب كتب هذه الفنون واستقراء المادة منها، ثم العودة إليها لتأصيل المسألة وتكميل مناقشتها، على أن بعض هذه الكتب كانت عزيزة المنال لفقدها أو لتعذر تداولها لطبيعتها العقدية المنحرفة.

وإن هذه الشمولية بقدر ما أضفت على هذا البحث قيمة وأهمية - كما سبق بيانه - فإنها قد أفسحت حدوده ووسّعت مسؤليته.

٣ - أن طبيعة البحث العقدي والخوض في المباحث الكلامية عند بعض الفرق واحدٌ من أوجه صعوبة الموضوع، وإن كان ذلك تذلَّل بفضل اللَّه ثم بإسناد الإشراف في هذا الجانب إلى أستاذ متخصص، بل كان ذلك إلى رئيس قسم العقيدة في هذه الجامعة السلفية - وفقه اللَّه - مما طمأنني أني سآوي إلى ركن شديد في هذا الجانب بإذن اللَّه.

٤ - لقد أخذ البحث على عاتقه - كما سبق - أن يحافظ على خصوصية كل مذهب عقدي، وأن يكون دقيقاً في تصنيفه، وأن يكشف عن

الخلط الذي يجري في بعض كتب التفسير والإعراب في المصطلحات والنسبة إلى الاتجاهات العقدية.

وهذا تطلَّب جهداً مضنياً لا يدرك أبعاده إلا من وقف عليه، خاصة وأن جهود أهل السنة من أتباع السلف في الكشف عن توظيف غيرهم لمثل هذا النوع من الدلالة كانت يسيرة ولا تكاد تذكر.

٥ - لقد فوجئت بعد خوض غمار هذا البحث أن المصادر شحيحة بتفصيل واف عن علم (إعراب القرآن الكريم) يكشف أبعاده ونشأته وأسباب الاختلاف القائم فيه والقواعد العامة فيه ومناهج المعربين ونحو ذلك.

ومع سابق الاعتراف بقيمة الجهد الكبير الذي قدمه ابن هشام في كتابه (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)[١] من خلال رسم قواعد علمية عامة تصقل الملكة لدى المعرب مما تجعله مستغنياً عن تتبع إعراب كل آية في كتب الإعراب، ومع ذلك كله فإنه ظلّ في الموضوع جوانب مهمّة يُحتاج إليها في معرفة هذه الظاهرة من مثل نشأة هذا العلم، والتمييز بينه وبين ظواهر أخرى تشاركه في المصطلح، والتأليف فيها ومصادره، وأسباب اختلاف المعربين ومناهجهم، وغير ذلك.

ولقد انقطعت بي السبل فلم أقف إلا على وميض خافت ونتفٍ مختزلة في بعض الكتب، ذلك أن الدراسات حول ظاهرة الإعراب - على كثرتها وسعتها - تنصبّ عليه بوصفه أثر العوامل النحوية في آخر الكلمات، وهو قسيم البناء، فهي تكشف عن أهميته وقيمته

(١) يعدّ هذا الكتاب نقلة كبيرة في دراسة هذا الفن، وفضله على هذا العلم بأن أحسن أحكامه وترصيفه، وتتبع مقفلات مسائله فافتتحها، ومعضلاته ومشكلاته فأوضحها ونقّحها، حتى حُقّ له بعد ذلك أن يقول: «فدونك كتاباً تشدّ الرحال فيما دونه، وتقف عنده فحول الرجال ولا يعْدونه، إذ كان الوضع في هذا الغرض لم تسمح قريحة بمثاله، ولم ينسج ناسج على منواله» مغني اللبيب ص ١٢.

والدفاع عنه والربط بينه وبين المعاني، والرد على محاولات التخفف منه.

ثم علّقت أملي بأن أجد بغيتي في مقدمات كتب (إعراب القرآن) والدراسات حولها، ولكنها هي الأخرى انشغلت بالكشف عن منهج الكتاب المحقق وقيمته في الدراسات القرآنية والنحوية وغير ذلك، ولم تتعرض للظاهرة بوجهٍ عام(١).

فكان لزاماً عليّ أن اجتهد في إيضاح بعض ذلك في مبحث (مفهوم التوجيه الإعرابي).

٦ - لقد كنت حريصاً منذ البداية على أن لا يكون بحثي تكراراً لجهد غيري، ولهذا بذلت جهداً كبيراً في تتبع الدراسات القريبة منه في عدد من الجامعات والمطبوعات العربية من طرق مختلفة، وحاولت الوقوف على كلِّ ما توقعت قربه من موضوعي، ولقد تيسر لي من ذلك - و للّه الحمد - عدد لا بأس به، سبق أن عرّفت بعضه وأعرضت عن بعضٍ.

وهذا كله قد تطلب جهداً كبيراً من الاتصالات والمتابعات مع عدد من الجهات والجامعات والأفراد، مما استغرق وقتاً طويلاً من قبل التسجيل إلى قرب النهاية.

هذا بعض ما يمكن أن يذكر في هذا الباب، ومع ذلك كله فأقول تحديثاً بالنعمة وشكراً للمنعم: لقد كانت هذه الصعاب لياناً، وهذه الشداد سهولة، بفضل اللّه وحده، حيث إني كنت أرى الفتح الرباني بادياً في كثيرٍ من مسائل البحث المنغلقة، وألمسُ التسهيل الإلهي دافعاً في جمٍّ من عِقابه الكأْداءِ، فاللهم لك الحمد على ما يسرتَ ووفقت لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك.

---

(١) يشار هنا إلى جهد د. إبراهيم رفيدة في تتبع التأليف في هذا الفن في (النحو وكتب التفسير) ١/١٣٦-١٥٦.

والشكر مصروف بعد شكر اللّٰه إلى والديَّ الكريمين ألبسهما اللّٰه لبوس العافية والصحة، أما والدي فقد كان أوّل من فتق ذهني إلى مثل هذا الموضوع، حيث كان - ولا يزال - منذ الصبا يقرر علينا في كل لقاء وتلاقٍ تلك المواضع المشكلة في القرآن الكريم، ويجيب عليها بما هو شافٍ مما فتح اللّٰه عليه من فهمٍ واطلاع في كتب أهل العلم أو تلقّاه من أفواه مشايخه، حتى رسخت فيٍ أذهاننا، وتشوقت إلى الاستزادة منها نفوسنا.

وأما والدتي فقد كانت نعم المعين ونعم الحادي، أسقطت كل حقّ لها مقابل أن أسرع الخطا، تتلقاني بالسؤال عن بحثي، وتودعني بالدعاء بأن يوفقني. فاللهم اجزهما عني خير ما جزيت والداً عن ولده و﴿رَّبِّ ٱرْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِى صَغِيرًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٢٤].

ثم أشكر حقاً حقاً وصدقاً صدقاً فضيلة أستاذي الأستاذ الدكتور: عبد الرحمن بن محمد العمار المشرف الرئيس على الرسالة، الذي كان من أوضحِ معالمِ التيسير الرباني لي على شدائد هذا الموضوع، فلقد لقيته جريئاً فيِ التصدي للإشراف على هذا الموضوع المكلف، صبوراً على سلوك شعابه، وصعود عِقابِه، دقيقاً في متابعاته، فلا أملك إلا أن أدعو له بالتوفيق دنياً وأخرى، وأن يصلح اللّٰه له النية والذرية، وأن يبارك له فيما رزقه من العلم والصحة والولد.

كما أوجّه الشكر إلى فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور: يوسف بن محمد السعيد، رئيس قسم العقيدة في كلية أصول الدين والمشرف المساعد على الرسالة الذي أفدت من علمه، واعتضدت بتشجيعه مع دماثة خلق ولطف عبارة وسعة كرم،ولقد كان للموضوع أوفر مني حماساً على الرغم من كثرة مشاغله وسعة مسؤلياته. نفع اللّٰه بعلمه وجهده.

كما أشكر أصحاب الفضيلة أعضاء لجنة المناقشة والتقويم وهم:

١ - فضيلة شيخنا العلامة الشيخ عبد اللّٰه بن محمد الغنيمان حفظه اللّٰه وأمد في عمره على خير وطاعة الذي تشرفت بحضور بعض دروسه

وجلساته، كما أفدت منه كثيراً قبل المناقشة وبعدها، ولقد كان لملحوظاته القيمة أكبر الأثر، حيث خصّني بجلسة خاصة معه في بيته العامر بعد المناقشة بأيام للاستماع إلى تفصيل مطول استغرق نصف النهار كنت فيها مستمعاً ومستفيداً من ملحوظاته وتوجيهاته فجزاه اللَّه عني الخير الجزاء وأوفره.

٢ - فضيلة الأستاذ الدكتور: ياسين جاسم المحيمد، الذي وجهني توجيهاً قيماً حول القراءات والقراء وكيفية تناول هذا الموضوع، مما كوّن لدي حصيلة جيدة في هذا الموضوع، أحسن اللَّه إليه ونفع بعلمه.

٣ - فضيلة الأستاذ الدكتور: عبد الحميد محمود حسان الوكيل: الذي غمرني بتوجيهاته المحفوفة بحسن الخلق وجميل العبارات فله مني الدعاء.

كما أني أشكر كلّ شيخ فاضل وأستاذٍ كريم وأخٍ حبيب أفادني برأيٍ أو أمدني ببحثٍ، أو أعانني بجهدٍ، أُخفي أسماءهم وجهدهم لضيق المقام لكن اللَّه يعلمهم، وسيجزيهم بفضله وكرمه على كل ما قدموه ويسروه لي، أشكرهم جميعاً وأدعو لهم بظهر الغيب أن يجعل ذلك في موازين حسناتهم وأن يجزيهم من عنده خير الجزاء، والله لا يضيع أجر المحسنين.

كما أشكر زوجي - وفقها اللَّه - على ما قدمت وانتظرت، فقد كانت شريكة في الجهد بكل صبر واصطبار، وفي المشقة بلا جزاء ولا اشتهار.

وبعد: فها أنا ذا أقدّم هذا البحث يحدوني الأمل أن أكون قد وصلت إلى نهاية رسمتها، ووفّقت في غاية نشدتها، وحُمدت في طريقة سلكتها، فإن كنتُ كذلك فالحمد اللَّه أولاً وآخراً، وأنا لا أزعم - والحالة هذه - أني «ابنُ بَجْدَتِها»، ولا أني «أنا جُذَيْلُها المُحَكَّكُ وعُذيقُها

المُرَجَّبُ»، إنما هو إسهامٌ ومشاركة مع جهود مثمنة. ولعل فيما أقدّم جواباً عن استبطاء كلِّ مشفقٍ، واعتذاراً عن كلِّ تقصيرٍ نحو والدٍ أو رحم أو عزيز، وعزاءً لي عن كل مفقودٍ.

وإن كانت الأخرى فلا حول ولا قوة إلا بالله، وما أُتيت إلا من قِبل نفسي، ولعل من حسناتي - والحالة هذه - أن أكون قد أثرت هممَ أولي العزم من البحثة إلى التصدي لإخراج هذا الموضوع على ما يستحقه.

وصلى اللَّه وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦۖ وَٱعْفُ عَنَّا وَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَآۚ أَنتَ مَوْلَىٰنَا فَٱنصُرْنَا عَلَى ٱلْقَوْمِ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة ٢/ ٢٨٦].

الباحث
د. محمد بن عبدالله بن حمد السيف التميمي
القصيم - بريدة
ص.ب ٧٧٦١
البريد الالكتروني mas6007@gmail.com



التمهيد

المبحث الأول: علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية.

المبحث الثاني: مفهوم التوجيه الإعرابي، وأسباب تعدده.

المبحث الثالث: مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده.





المبحث الأول

علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية

يرتبط علم العقيدة بوصفه أحد العلوم الشرعية وأصلها، بعلم النحو بوصفه أهم مستويات الدلالة للغة العربية وأولها[1] التي هي مفتاح النصوص الشرعية التي تستقى منها الأحكام، إذ هي الوعاء الحامل للكتاب والسنة، ومن ثمّ فهي إحدى الفروض الواجبة في تلك العلوم.

قال الفخر الرازي: «اعلم أن معرفة اللغة والنحو والتصريف فرضُ كفاية؛ لأن معرفة الأحكام الشرعية واجبة بالإجماع، ومعرفة الأحكام بدون معرفة أدلتها مستحيل، فلا بدّ من معرفة أدلتها، والأدلة راجعة إلى الكتاب والسنة، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم. فإذن توقف العلم بالأحكام على الأدلة، ومعرفة الأدلة تتوقف على معرفة اللغة والنحو والتصريف، وما يتوقف على الواجب المطلق وهو مقدور للمكلف فهو واجب. فإذن معرفة اللغة والنحو والتصريف واجبة»[2].

---

(1) قال ابن خلدون عن علوم اللسان العربي: «والذي يتحصل أن الأهمّ المقدّم منها هو النحو، إذ به يتبيّن أصول المقاصد بالدلالة فيعرفُ الفاعل من المفعول والمبتدأ من الخبر، ولولاه لجُهل أصل الإفادة. وكان من حقّ علم اللغة التقدّم، لولا أن أكثر الأوضاع باقية في موضوعاتها، لم تتغير بخلاف الإعراب الدّال على الإسناد والمسند والمسند إليه، فإنه تغيّرَ بالجملة ولم يبقَ له أثر. فلذلك كان علم النحو أهم من اللغة، إذ في جهله الإخلال بالتفاهم جملة، وليست كذلك اللغة». مقدمة ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمن بن خلدون ت (٨٠٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣، ص ٤٦٩. وينظر: التفسير اللغوي للقرآن الكريم د/ الطيار ص ٢٥٦.

(2) كتاب الاقتراح للسيوطي ص ١٣٥-١٣٧، ملخصاً من كتب الرازي.

ولقد أدرك السلف منزلة اللغة العربية من العلوم الشرعية على اختلاف فروعها في وقت مبكّر حيث دعوا إلى تعلمها والإحاطة بها في مختلف غايات الدراسة للكتاب والسنة حتى عدّوا ذلك من أولويات تعلم علوم الشرع(١).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) ١/ ١١-١٢، وتهذيب اللغة للأزهري ١/ ٣-٧، وطبقات النحويين واللغوين، لأبي بكر الزبيدي ت (٣٧٩)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية ١٩٨٤، ص ١١-١٨، والصاحبي لابن فارس ص٥٠، والمحرر الوجيز لابن عطية ١/ ٤٠، ومعجم الأدباء لياقوت الحموي ١/ ١٦-٢٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٦-٥٩، واقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم لابن تيمية، تحقيق: د/ العقل، ١/ ٥١٨- ٥٢٨، والبرهان في علوم القرآن للزركشي١/ ٢٩١-٣١٠، ٢/ ١٦٤، ١٧٣-١٧٤، وشرح الكوكب المنير (مختصر التحرير) لابن النجار الحنبلي ١/ ٩٩، وظاهرة الإعراب في العربية، الرعيض ص ٢٩٩-٣١٦، والإعراب وأثره في ضبط المعنى، العلولا، الباب الثالث١٥٤-٢٦٤.
وقد أفردت كتب ودراسات ببيان منزلة العربية من علوم الشرع، والعلاقة بينهما، ومن ذلك: تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، تأليف: أبي بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني ت (٥٤٩)، تحقيق: د/ معيض ابن مساعد العوفي، دار المدني - جدة، ط الأولى ١٤١٠، والصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، للطوفي الحنبلي، والكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، لجمال الدين الاسنوي ت (٧٧٢)، تحقيق: د/ محمد حسن عوّاد، دار عمّار - عمّان، ط الأولى ١٤٠٥، فضائل العربية ووجوب تعلمها على المسلمين لأبي عبدالله محمد بن رسلان. وأثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، د/ عبد القادر السعدي، ص ١٩-٩٥، وأثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية، تأليف: د/ يوسف بن خلف العيساوي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٦٧، والفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، تأليف: د/ محمد بن عبد الرحمن الشايع، مكتبة العبيكان- الرياض، ط الأولى ١٤١٤، والتفسير اللغوي للقرآن الكريم، د/ مساعد الطيار، والبحث النحوي عند الأصوليين، تأليف: د/ مصطفى جمال الدين، منشورات وزارة الثقافة والأعلام بالعراق، بدون ط ١٩٨٠، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام الاعتقادية من القرآن الكريم د/ يوسف العيساوي، والنحو وكتب التفسير، د/ إبراهيم رفيدة، وأثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها، د/ أحمد شيخ عبد السلام، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، ص ٥٥٣-٥٩٥. وعلاقة العلوم الشرعية باللغة العربية، د/ محمد بدري معبدي، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمّان-ط الأولى ١٤١٦، ص٤٩٧-٥٢٧.

ففيما يتعلق بالقرآن الكريم نطالع الآثار عن عدد من الصحابة بالأمر بإعراب القرآن وتعلم العربية لمن أراد قراءة القرآن ومعرفة معانيه وتفسيره[(١)].

قال أبو بكر بن الأنباري: «جاء عن النبي ﷺ وعن أصحابه وتابعيهم رضوان اللّٰه عليهم من تفضيل إعراب القرآن، والحضّ على تعليمه، وذمّ اللحن وكراهيته ما وجب به على قرّاء القرآن أن يأخذوا أنفسهم بالاجتهاد في تعلمه»[(٢)].

من ذلك ما روي عن مالك بن أنس رضي اللّٰه عنه أنه قال «لا أوتى برجلٍ يفسّر كتاب اللّٰه غير عالم بلغة العرب إلا جعلته نكالاً.

وقال مجاهد: لا يحلُّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب اللّٰه إذا لم يكن عالماً بلغات العرب»[(٣)].

بلّ إن العز بن عبد السلام يعدُّ ترجيح بعض الإعراب على بعضٍ «ضرباً من ضروب التفسير»[(٤)].

ولقد جاء الربط بين تفسير القرآن وتعلم العربية من حيث كون «القرآن الكريم هو أولاً وقبل كل شيء نصٌّ لغوي، جاء على لغة العرب ومقتضيات التفكير والتعبير لديهم، ومن ثمّ فقد كان التفسير منذ العهود الأولى يستمدّ حجّيته ومشروعيته من الاعتماد على اللغة كما كان الشأن عند الصحابي الجليل عبد اللّٰه بن عباس الذي كان أول المفسرين اهتماماً باللغة وكلام العرب وأشعارها في تفسيره لمعاني الكلمات الغريبة الواردة في القرآن الكريم، وامتدّ هذا التيار يزاحم التيار النقلي في التفسير عصراً

---

(١) ينظر: الصعقة الغضبية ص ٢٤٣.
(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٦.
(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٢٩٢.
(٤) ينظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تأليف عز الدين بن عبد السلام، ص ٣٣٨.

بعد عصرٍ إلى أن اكتملت ونضجت أصول التفسير وقواعده في قرون تالية»[١].

ولا غرو بعد ذلك كلّه أن «تتوقف معرفة القرآن على معرفة اللغة والإعراب»[٢]، وأن يكون الإعراب «علم السلف الذي استنبطوا به الأحكام، وعرفوا به الحلال والحرام»[٣].

أما في جانب تلقي السنة النبوية فقد عدّ المحدث الكبير شعبة بن الحجاج أن «مثل صاحب الحديث الذي لا يعرف العربية مثل الحمار عليه مِخلاة ولا علف فيها»[٤].

وقال حمّاد بن سلمة: «من طلب الحديث ولم يتعلم النحو - أو قال العربية - فهو كمثل الحمار تُعلّق عليه المخلاة ليس فيها شعير»[٥].

وعدّ الأصمعي الجهل بالنحو من الأمور الشنيعة التي تؤدي بطالب العلم إلى محاذير شرعية مهلكة حيث يقول في ذلك: «أخوف ما أخاف على طالب العلم إذا لم يعرف النحو أن يدخل في جملة قول النبي ﷺ: (من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار)[٦]؛ لأنه لم يكن يلحن

---

(١) دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، محمد المالكي ص ١٢٢.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ٣٤١.

(٣) تنبيه الألباب على فضائل الإعراب ص ٦١.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٨، والصعقة الغضبية ص ٢٤٨. «والمخلاة: بكسر الميم هي: ما وضع فيه، وخلى في المخلاة: جمع». لسان العرب (خلا) ١٤/ ٢٤٣، والقاموس ص ١٦٥٣.

(٥) معجم الأدباء ١/ ٢٨، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٨، والصعقة الغضبية ص ٢٤٩.

(٦) هذا الحديث من أكثر الأحاديث تواتراً حتى روي عن ستين صحابياً وقيل أكثر من ذلك، منهم العشرة المبشرون بالجنة، ولم تجتمع روايتهم على حديث غير هذا الحديث.
ينظر: المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجاج شرح النووي، مقدمة مسلم - باب تغليظ الكذب على رسول الله ﷺ (٢) حديث رقم (٢)، وفتح الباري لابن حجر كتاب العلم، حديث (١٠٦) وما بعده ١/ ٣٤١، ٣٤٢.
والحديث في كتب السنة كلها من الصحاح والسنن والمسانيد والمصنفات. وهو في صحيح البخاري في كتاب العلم (٣)، باب إثم من كذب على النبي ﷺ (٣٨) حديث رقم ١٠٧، =

فمهما رويتَ عنه ولحنتَ فقد كذبت عليه»[١].

أما عن منزلة العربية من فقه الأحكام فيوضحه ابن فارس بقوله: «باب القول في حاجة أهل الفقه والفتيا إلى معرفة اللغة العربية: أقول إن العلم بلغة العرب واجبٌ على كلِّ متعلّق من العلم بالقرآن والسنة والفتيا بسببٍ، حتى لا غناء بأحدٍ منهم عنه. وذلك أن القرآن نازلٌ بلغة العرب ورسول الله ﷺ عربي، فمن أراد معرفة ما في كتاب اللّه جل وعز، وما في سنة رسول الله ﷺ من كل كلمة غريبة أو نظمٍ عجيب لم يجد من العلم باللغة بدّاً»[٢].

ومرتبة الاجتهاد في العلم الشرعي متوقفة على معرفة علم النحو الإعراب.

قال أبو البركات الأنباري: «إن أئمة السلف والخلف أجمعوا قاطبة على أنه - أي النحو - شرط في رتبة الاجتهاد، وأن المجتهد لو جمع جميع العلوم لم يبلغ رتبة الاجتهاد حتى يعلم من قواعد النحو ما يعرف به المعاني المتعلقة معرفتها به منه، ولو لم يكن ذلك علماً معتبراً في الشرع لما كانت رتبة الاجتهاد متوقفة عليه لا تتم إلا به»[٣].

كما أن من شروط الفتيا أن يكون عالماً بالنحو مطلعاً على أقوال النحويين.

قال أبو بكر الشنتريني: «لا يجوز أن يفتي الناس في الفقه من كان عارياً من النحو، ومتى فعل ذلك أخطأ وأثِم وتعدّى وظلم... فربّ نازلة

= وصحيح مسلم المقدمة باب تغليظ الكذب على رسول ﷺ (٢) حديث (٣) و(٤). وليس في بعض الروايات لفظ (متعمداً).

(١) تنبيه الألباب على فضائل الإعراب ص ٩٠، ومعجم الأدباء ١/ ٢٩، والصعقة الغضبية ص ٣١٨.

(٢) الصاحبي ص ٥٠.

(٣) لمع الأدلة في أصول النحو، تأليف: أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت(٥٧٧)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية، بدون ط ١٣٧٧، ص ٩٥.

لم تخطر ببال، ولا وجد لأحدٍ فيها مقال، وحينئذٍ يحتاج المفتي إلى الاستنباط، ويرجع إلى الاجتهاد والاحتياط، ولا يمكنه ذلك إلا بعد التبحّر في هذا العلم؛ لأن المتوسط فيه أكثر الناس خطأً، ولذلك قال الخليل ابن أحمد رحمة اللَّه عليه: لا يوصل من النحو إلى ما يحتاج إليه إلا بقراءة ما لا يحتاج إليه. وهذا يقتضي التبحر فيه، وصدق رحمة اللَّه عليه، ولا يعرف حقيقة ما ذكره إلا من استبحر فيه استبحاره وعرف غوامضه وأسراره»[1].

ومن هنا يعلم أن علم العربية سُلّمٌ للرقي إلى مراقي علوم الشريعة، وقناة يُمخَر بها إلى بحر كنوز الكتاب والسنة، فلا غنى عن تعلمها في كل علّمٍ يستمدُّ منهما.

قال الزمخشري: «إنهم لا يجدون علماً من العلوم الإسلامية فقهِها وكلامِها وعلمي تفسيرها وأخبارها إلا وافتقاره إلى العربية بيّنٌ لا يُدفع ومكشوفٌ لا يتقنّعُ، ويرون الكلام في معظم أبواب أصول الفقه ومسائلها مبنيّاً على علم الإعراب، والتفاسيرَ مشحونةً بالروايات عن سيبويه والأخفش والكسائي والفراء وغيرهم من النحويين البصريين والكوفيين»[2].

بل إن شيخ الإسلام ابن تيمية يذهب إلى ما هو أعمق في بيان منزلة اللغة العربية حيث يقول: «إن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرضٌ واجبٌ، فإن فهم الكتاب والسنة فرضٌ، ولا يفهم إلا بفهم اللغة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

ثم منها ما هو واجب على الأعيان، ومنها ما هو واجب على الكفاية، وهذا معنى ما رواه أبو بكر بن أبي شيبة، حدثنا عيسى بن يونس عن ثور عن عمر بن زيد، قال: كتب عمر إلى أبي موسى رضي الله عنه: (أما بعد: فتفقهوا في السنة، وتفقّهوا في العربية، وأعربوا القرآن فإنه عربي).

---

(١) تنبيه الألباب ص ٦١-٦٣.

(٢) المفصل في صنعة الإعراب للزمخشري ص ١٨، وينظر: شرح المفصل لابن يعيش ١/ ٨.

وفي حديث آخر عن عمر ﷺ أنه قال: (تعلّموا العربية فإنها من دينكم، وتعلّموا الفرائض فإنها من دينكم) وهذا الذي أمر به عمر ﷺ من فقه العربية وفقه الشريعة يجمع ما يحتاج إليه؛ لأن الدين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه السنة هو الطريق إلى الطريق إلى فقه أعماله»[١].

هذا وإن من أجلِّ العلوم وأشرفها وأصل أصولها علم العقيدة؛ لأن «شرف العلم بشرف المعلوم، وهو الفقه الأكبر بالنسبة إلى فقه الفروع، ولهذا سمّى الإمام أبو حنيفة رحمه اللَّه ما قاله وجمعه في أوراق من أصول الدين: (الفقه الأكبر). وحاجة العباد إليه فوق كل حاجة، وضرورتهم إليه فوق كلّ ضرورة؛ لأنه لا حياة للقلوب، ولا نعيم ولا طمأنينة إلا بأن تعرف ربها ومعبودها وفاطرها بأسمائه وصفاته وأفعاله، ويكون مع ذلك أحبَّ إليها مما سواه، ويكون سعيها فيما يقربها إليه دون غيره من سائر خلقه»[٢].

وهو علم مستمدّ من الكتاب والسنة لأن غايته معرفة اللَّه والإيمان به وبما جاء عنه، وهو تعالى أعلم بما يليق به وما يجب نحوه ولهذا فإنه «من المحال أن تستقل العقول بمعرفة ذلك وإدراكه على التفصيل»[٣].

هذا هو المنهج المتقرر عند أهل السنة والجماعة أتباع السلف، وأما غيرهم من أهل الكلام فإنهم على الرغم من أن دلالة العقل عندهم مقدمة على دلالة النقل؛ لأن الأولى قطعية والثانية ظنية[٤]، فإنهم لم يفتأوا في أن يجعلوا دلالة القرآن تؤيّد منطلقاتهم العقدية، وذلك بالبحث عن الأوجه اللغوية والنحوية والأسلوبية التي يمكن توظيفها في دلالة

---

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ٥٢٧-٥٢٨.

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٧.

(٣) شرح العقيدة الطحاوية ص ١٧.

(٤) ينظر: الفصل الثاني من قسم الدراسة في هذا البحث: موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية.

الآيات على المعتقد، ولقد «طمع كل المستندين في تأويل القرآن إلى اللغة في أن تكون الحجّة اللغوية برهاناً على صحة تأويلهم وفساد تأويل غيرهم، فبات الدليل اللغوي على صحّة التأويل دليلاً مادّياً موضوعياً على أحدية التأويل وإقصاء ما عداه مما لا تحتمله اللغة فكان ذلك من الأسباب الرئيسة الدافعة إلى دراسة اللغة العربية»[١].

قال الأزهري: «فعلينا أن نجتهد في تعلّم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب ثم السنن المبيِّنة لجمل التنزيل، الموضِّحة للتأويل، لتنتفي عنا الشُبهةُ الداخلة على كثيرٍ من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثم على رؤوس ذوي الأهواء والبدع الذين تأوَّلوا بآرائهم المدخولة فأخطئوا، وتكلّموا في كتاب اللَّه - جل وعز - بلُكَنهم العجمية دون معرفة ثاقبة فضلوا وأضلّوا، ونعوذ بالله من الخذلان»[٢].

وقال الشنتريني: «وأكثر الخلافيات في الأديان إنما منشؤها من تفاوت الدرجات في علم اللسان»[٣].

إن الأثر والتأثير بين علم العقيدة والعلوم العربية هي أقوى مجالات ظهور الترابط بين علوم الشريعة واللغة العربية.

وهذا ما أكده علماء العربية أنفسهم، حتى عقد ابن جني في كتاب الخصائص باباً أسماه: (باب فيما يؤمِّنه علم العربية من الاعتقادات الدينية)، وهي إشارة إلى أن علم العربية عامل أساس في استنباط الأحكام العقدية من النصوص الشرعية.

وقال في هذا الباب: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه نهاية، وذلك أن أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها وحاد عن الطريقة المثلى إليها

---

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير د/ الهادي الجطلاوي ص ٣٨٧.

(٢) تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهري ١/ ٤.

(٣) تنبيه الألباب ص ٦٧.

فإنما استهواه واستخفّ حِلمَه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة التي خوطب الكافةُ بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها»[١].

وهو وإن كان قدّ وظّف هذا الكلام لصالح معتقده الاعتزالي إلا أن هذه المقدمة من كلامه تكشف عن مدى أثر ترابط هذين العلمين وتداخلهما.

ويتجلى هذا الترابط والتداخل على مستويين من الدراسة النحوية على وجه الخصوص، وهما:

المستوى الأول: الجانب التنظيري والتقعيدي، وذلك بظهور الأثر العقدي والكلامي في كثير من جوانب الفكر النحوي المتعددة حيث كان «التأثير الكلامي في النحو العربي، ليس على مستوى الشكل والأسلوب فحسب، ولكن على مستوى المضمون والأفكار أيضاً، حيث ظهر الأثر الكلامي في الأصول النحوية سواء ما كان منها متعلقاً بأنواع الأدلة كالسماع والقياس، أو متعلقاً بالقواعد والأسس العامة التي وجّهت التفكير النحوي كالتعليل والعامل، كما ظهر هذا التأثير في النواحي الشكلية والتعبيرية كالمصطلحات النحوية المتأثرة بالمصطلحات الكلامية، وكذلك في لغة التأليف النحوي حيث استخدم النحاة بعض التعبيرات ذات المدلول الكلامي والعقدي»[٢].

المستوى الثاني: الجانب التطبيقي والتحليلي للنصوص الشرعية، وهو المتمثل بالتوجيه الإعرابي وبيان وجه الدلالة فيها مما سيكشف البحث عنه من خلال صفحاته القادمة بإذن الله.

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٤٥.

(٢) أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، د/ مصطفى عبد العليم، ص ٤٧٣. بتصرف. وينظر: أبو علي الفارسي، د/ شلبي ٢٦- ٣٤. والتحليل النحوي العقدي، أحمد شيخ عبد السلام، إسلامية المعرفة عدد ١٢، ص١٣٤-١٥٨، وأثر الفكر الفلسفي في الدراسات النحوية، د/ توفيق محمد سبع، مجلة كلية اللغة العربية، بالرياض، العدد الثامن ١٣٩٨، ص ١٨١- ٢٣٤.

ويمكن أن يجعل هذا التأثر على مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة حماية آيات القرآن الكريم من اللحن والتحريف المؤدي إلى محاذير عقدية خطيرة، وهذه المرحلة واكبت نشأة النحو العربي بل كانت هي الدافع إلى التفكير النحوي، كما تشير إليه بعض الروايات التي تذكر في سبب وضع النحو ما ورد في قصة الأعرابي المشهورة حيث سمع قارئاً يقرأ ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولِهِۦ﴾ [التوبة ٩/ ٣]. بكسر اللام، فقال الأعرابي: أوَ قد بريء اللهُ من رسوله؟ إن يكن اللّه تعالى بريء من رسوله فأنا أبرأ منه. فبلغ عمرَ رضي الله عنه مقالة الأعرابي، فدعاه فقال: يا أعرابي، أتبرأُ من رسول الله؟ قال: يا أمير المؤمنين، إني قدمتُ المدينة ولا علم لي بالقرآن، فسألتُ من يقرئني، فأقرأني رجل هذه السورة (براءة) فقال: أن اللّه بريء من المشركين ورسولِه، فقلت: أوَ قد بريء اللّه من رسوله؟ إن يكن اللّه قد بريء من رسوله فأنا أبرأ منه. فقال له عمر رضي الله عنه: ليس هكذا يا أعرابي، فقال: كيف هي يا أمير المؤمنين؟ فقال: ﴿أَنَّ ٱللَّهَ بَرِيٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥ﴾ فقال الأعرابي: وأنا والله أبرأ ممن بريء اللّه ورسولُه منه. فأمر عمر بن الخطاب أن لا يقرئ القرآن إلا عالمٌ بالعربية، وأمر أبا الأسود أن يضع النحو[1]. فهناك «روايات مختلفة تجعل اللحن في هذه الآية السبب المباشر لوضع النحو من أبي الأسود الدؤلي رحمه الله»[2]، وهي تشي

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ١٣٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ٥٧، والبحر المحيط ٥/ ٨، والصعقة الغضبية ص ٢٢٨، والدر المصون ٦/ ٨. وتروى هذه القصة من غير أن يكون ذلك بأمر من عمر رضي الله عنه. ينظر: مراتب النحويين، لأبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي ت (٣٥١) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكفر العربي - بيروت، بدون ط وتاريخ، ص ٢٦، وأخبار النحويين البصريين ومراتبهم، لأبي سعيد السيرافي ت (٣٦٨)، تحقيق: د/ محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام - القاهرة، ط الأولى١٤٠٥، ص ٣٤، والفهرست، لأبي الفرج محمد بن يعقوب المعروف بالوراق (ابن النديم) ت (٣٨٠)، تحقيق: رضا الحائري، دار المسرّة - طهران، ط الثالثة ١٩٨٨، ص ٤٥، وإنباه الرواة على أنباه النحاة، للقفطي ١/ ٤٠.

(٢) النحو وكتب التفسير د/ رفيدة ١/ ٤٠.

بأن الدافع العقدي كان حاضراً في التفكير النحوي منذ اللبنات الأولى، بل كان أبرز دوافع نشأة هذا التفكير إذ قد روي أن أبا الأسود هو الذي سمع ذلك الرجل الذي لحن في الآية السابقة فقال: «هذا كفرٌ، ثم راجع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقال له: نحوتُ أن أضع ميزاناً للعرب يقوّمون به لسانهم، فقال له علي رضي الله عنه: انح نحوه»(١).

ويتسم هذا الأثر العقدي بكونه فطرياً قريباً من طبيعة العلوم الشرعية في ذلك الوقت، وبعيداً عن مؤثرات المنطق والفلسفة والعلوم الوافدة.

واستمرت هذه المعالم في الدرس النحوي في مراحله الأولى على أيدي الطبقات الأولى منهم من خلال المناظرات والمناقشات وحتى فيما وصلنا عن مؤلفاتهم النحوية.

المرحلة الثانية: مرحلة صياغة الفكر النحوي وفق المؤثرات المنطقية والكلامية في جوانب مختلفة من الدرس النحوي، حيث برز «التأثير الكلامي الخارجي بعد مرور فترة مناسبة على دخول الثقافة الأجنبية إبّان مراحل الترجمة. وكان من أبرز مظاهر هذا التأثير الخارجي الأثر المنطقي الذي شاع لدى النحاة المتكلمين كأبي علي الفارسي وابن جني والرماني، وكان هذا التأثير المنطقي في كثير من جوانبه مقصوراً على الشكل دون المضمون»(٢).



---

(١) القواعد والفوائد في الإعراب للخاوراني الشوكاني، تحقيق: د/ عبد اللّه الخثران ص ٣٥، وينظر التحقيق في هاتين الروايتين وغيرهما في: تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، د/ علي أبو المكارم، القاهرة الحديثة للطباعة- القاهرة، ط الأولى ١٣٩١، ص ٥٢-٦٠.

(٢) أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي ص ٤٧٤. بتصرف يسير.

المبحث الثاني
مفهوم التوجيه الإعرابي، وأسباب تعدده

تعدَّدَ مدلول كلمة (أعرب) في المعاجم اللغوية في معانٍ مختلفة، تجري أغلبها حول التبيين والتوضيح والتغيير[١].

قال الأزهري: «الإعراب والتعريب معناهما واحد، وهو الإبانة. يقال: أعرب عنه لسانُه، وعرَّب أي أبان وأفصح. ويقال: أعرِبْ عمّا في ضميرك، أي: أبنْ، ومن هذا يقال للرجل إذا أفصح في الكلام: قد أعرب»[٢].

وأما في الدرس اللغوي والنحوي فإن هذا المصطلح له مفهومات ثلاثة، وهي:

الأول: إبانة الكلام وإفصاحه وذلك بالسير على سنن كلام العرب، وهو ضد اللحن.

وهذا المدلول امتداد للمدلول المعجمي، وهو المتداول في الآثار وأقوال المتقدمين من الصحابة ومن بعدهم في الحث على إعراب القرآن. ومقصودها منه «تصحيح النطق وتوضيحه، وجودة الأداء وسلامته والبعد عن الخطأ والتحريف بجميع صورهما»[٣]، فلا يقتصر هذا التصحيح على

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري (عرب) ٢/ ٣٦٠-٣٦٧، ومقاييس اللغة لابن فارس (عرب) ص ٧٣٩، والصحاح للجوهري (عرب) ١/ ١٧٨، والنهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير (عرب) ٣/ ١٨١-١٨٤.

(٢) تهذيب اللغة للأزهري (عرب) ٢/ ٣٦٢.

(٣) ظاهرة الإعراب في العربية، تأليف: عبد الوكيل عبد الكريم الرعيض، دار اقرأ - ليبيا، ط =

تصحيح أواخر الكلمات كما في المفهوم الآتي للإعراب بل هو شامل لكل أساليب السلامة في نطق الكلام سواء في الحركات الإعرابية أو الصيغ أو الأساليب أو الأصوات.

الثاني: هي دلائل لفظية في أواخر الكلمات لبيان الوظيفة اللغوية والقيمة النحوية للكلمة في الجملة، وللجملة في الكلام، وهو ما يعرفه النحويون بأنه: «تغير أواخر الكلمات بتغير العوامل الداخلة عليها»، أو «أثرٌ ظاهر أو مقدر يحدثه العامل في آخر الكلمات»، وتقريب مفهوم الإعراب في هذا المجال بأن يقال: الإعراب: «هو حركاتٌ يلتزمُ بها المتكلم للإبانة عن أغراضه من كلّ كلمة لتمكن السامع من فهم العلاقات بين الألفاظ في أساليب وتراكيب كلامه طبقاً لما يقصده منها»[(١)]. وهو قسيم البناء، وهو لزوم آخر الكلمة حالة واحدة لا تتغيّر.

وهذا «المفهوم الثاني للإعراب الذي جاء بعد نشأة النحو المراد به ما يرادف النحو»[(٢)] حتى إن بعض الكتب تطلق على النحو (علمَ الإعراب)[(٣)].

والإعراب بهذا المفهوم هو أهم خصائص اللغة العربية التي تتميز بها عن غيرها من اللغات، وهو أحد أوجه شرفها ودليل سعتها وشموليتها، والرابط بين التراكيب والمعاني فيها، بل «هو عمودها الذي تقوم عليه فالكلام لو لم يعرب لالتبست المعاني»[(٤)].

= الأولى ١٣٩٩ص ٢٩٣.وينظر: ص ٢٨٨، وكتابالإعراب وأثره في ضبط المعنى، دراسة نحوية قرآنية، د/ منيرة بنت سليمان العلولا، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، بدون ط ١٤١٣، ص٥٧، ومراحل تطور الدرس النحوي أ.د/ عبد اللّٰه الخثران، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، بدون ط ١٤١٣، ص ٦٢، والنحو وكتب التفسير ١/ ١٠٣.

(١) دراسات في الإعراب، د/ عبد الهادي الفضلي، تهامة - جدة، ط الأولى ١٤٠٥، ص ١٧.

(٢) مراحل تطور الدرس النحوي ص ٦٣.

(٣) ينظر: الإيضاح في علل النحو ٩١، وسر صناعة الإعراب لابن جني ص ١٩-٢٥، وشرح ابن يعيش ١/ ١٨، مراحل تطور الدرس النحوي ص ٦٣.

(٤) المعنى والإعراب عند النحويين ١/ ٥٢٧.

قال ابن قتيبة: «ولها - أي العرب - الإعرابُ الذي جعله اللّه وشياً لكلامها، وحلية لنظامها، وفارقاً في بعض الأحوال بين الكلامين المتكافئين، والمعنيين المختلفين، كالفاعل والمفعول، لا يُفرَّق بينهما إذا تساوت حالاهما في إمكان الفعل أن يكون لكلٍّ واحدٍ منهما إلا بالإعراب»(١).

ولقد شاع هذا المفهوم في كل كتب النحويين المعيارية والتطبيقية منذ المراحل الأولى للتأليف النحوي، فقد افتتح إمام النحويين سيبويه كتابه بالإشارة إلى هذا في ثاني باب من الكتاب، وهو (باب مجاري أواخر الكلم من العربية) حيث يقول فيه: «وإنما ذكرت لك ثمانية مجارٍ لأفرق بين ما يدخله ضربٌ من هذه الأربعة لما يُحِدث فيه العامل - وليس شيءٌ منها إلا وهو يزول عنه - وبين ما يُبنى عليه الحرف بناءً لا يزول عنه لغير شيء أحدث ذلك فيه من العوامل، التي لكل عامل منها ضربٌ من اللفظ في الحرف، وذلك الحرفُ حرف الإعراب. فالرفع والجر والنصب والجزم لحروف الإعراب، وحروف الإعراب للأسماء المتمكنة، وللأفعال المضارعة»(٢).

وهكذا استمر هذا المفهوم في التأليف النحوي، ببيان أنواع الإعراب وعلاماته ومواضعه وقيمته الدلالية، ومنزلته من العربية(٣).

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٤.

(٢) الكتاب ١/ ١٣.

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٤، والمقتضب للمبرد ١/ ٣، ٤، والإيضاح في علل النحو للزجاجي ص ٩١-٩٢، والإيضاح العضدي ص ٥٦، والخصائص ١/ ٣٥، والقواعد والفوائد في الإعراب للخاوراني ص ٤٣، وأسرار العربية، تأليف: أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت (٥٧٧)، تحقيق: محمد بهجة البيطار، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، بدون ط وتاريخ، ص ١٨-٢١، وتسهيل الفوائد لابن مالك ص ٧، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠١، وشرح قواعد الإعراب لابن هشام، شرح الكافيجي ص٤٥، وكتاب التعريفات للجرجاني ص ٤٧، وشرح الحدود النحوية للفاكهي ص ٣١١-٣١٤، والإعراب سمة العربية الفصحى، د/ محمد إبراهيم البنا، دار الإصلاح- مصر، بدون ط وتاريخ، ص ٧، وما بعدها، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم =

الثالث:[١] التحليل النحوي للنصّ الرفيع ببيان العلاقة اللفظية والمعنوية بين أجزاء الجملة فيه. وذلك «بذكر موقع الكلمة في الجملة أو موقع الجملة في العبارة كأن يقال عنها: إنها فاعل أو مفعول أو مبتدأ أو خبر»[٢].

والتحليل النحوي الذي يصب فيه الإعراب هو «صورة عملية لتوظيف الأحكام النحوية في دراسة النصوص، وتبيين ارتباط الأصول والقواعد بأنماط القول والتعبير. إنه تحليل للعبارة اللغوية، يرصد خصائص الجزئيات وسلوكها في إطار الوحدة والكلية من البيان والقواعد والأحكام. وبذلك يتحقق أنه بأشكاله المختلفة عملية متكاملة، تتساوق فيها خطوات الإعراب متكاتفة، ودلالة الأدوات متعاونة»[٣].

فهو كما يقول بعضهم «التطبيق على قواعد العربية، ونسبته للنحو نسبة العلاج لعلم الطب، والافتاء للفقه»[٤]، فحينما يقال «أعربْ لي: جاء زيدٌ، أي: طبّقْ القواعد على هذا الجزئي، وبيّن لي أنه مندرج تحتها»[٥].

= بالرأي ص ٣٢-٤٢، ودراسات في الإعراب ص ١١، وما بعدها، والإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة، د/ محمود عبد السلام شرف الدين، دار مرجان- القاهرة، ط الأولى ١٤٠٤، ص ١٠٦، وظاهرة الإعراب في العربية ص ٩٣، ١٠١-١١٠، ٢٨٨، والإعراب وأثره في ضبط المعنى ص ٥٣، والجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى د/ الطلحي ٥٣٣-٦٤٧، والمعنى والإعراب عند النحويين ونظرية العامل، د/ عبد العزيز عبده أبو عبد الله، منشورات الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع- طرابلس، ط الأولى ١٣٩١، ١/١٧-٣٦، ١٨٥-١٩٦، ٢/٥١٩-٥٣١.

(١) لقد سبق أن أشرت إلى أن المصادر لم تسعفني في الكشف عن كثيرٍ من جوانب هذا المفهوم؛ لأنها قد وجّهت اهتمامها للمفهومين السابقين.

(٢) معجم المصطلحات النحوية والصرفية، د/ محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٩، ص ١٤٨.

(٣) المورد النحوي الكبير د/ قباوة ص ١١.

(٤) حاشية الأمير على مغني اللبيب ١/ ٣.

(٥) حاشية الدسوقي على مغني اللبيب ١/ ٣.

ويمكن اعتبار هذا الاشتراك في المدلول الاصطلاحي لمفهوم الإعراب تطوراً مرحلياً في الدلالةِ، فمدلول الفصاحة هو المرحلة الأولى، وهو «مفهوم يسبق نشأة النحو العربي»[(١)]، ثم تطور إلى مدلول العلامة الإعرابية للوظيفة النحوية، وذلك بعد تقنين النحو وتطور التأليف فيه، ثم تأتي المرحلة الثالثة بإطلاق الإعراب على الجانب التطبيقي التحليلي.

والإعراب في المفهوم الثالث «نشأ مع النحو وفي جملته، ثم أخذ يستقل، وكان استقلاله في ظل القرآن. تناوله أولاً النحويون بنوا استشهادهم على القرآن في الأكثر، وذلك مثل فعل سيبويه في كتابه، واستعان به المفسرون في توضيح الآيات في كتبهم المفسرة، ثم أخذ إعراب القرآن يخلص وحده، وكان استقلاله ينمو شيئاً فشيئاً حتى أصبح غرضاً قائماً بذاته»[(٢)].

على أن هذا التطور الاصطلاحي في المرحلة الثالثة واستقلاله، لم يلغ مدلوله في المرحلة الثانية، بل ظلّ المدلولان متداوَلين في الدرس النحوي وعلوم القرآن.

ويكشف عن هذا التطور الدلالي وانتقاله من المرحلة الأولى إلى الثانية أبو القاسم الزجاجي بقوله: «الإعراب أصله البيان. يقال أعرب الرجل عن حاجته إذا أبان عنها، ورجل معرب أي مبيّن عن نفسه، ومنه الحديث (الثيّب تعرب عن نفسها)[(٣)]. هذا أصله. ثم إن النحويين لمّا رأوا في أواخر الأسماء والأفعال حركاتٍ تدل على المعاني، وتبيّن عنها،

---

(١) مراحل تطور الدرس النحوي ص ٦٢.

(٢) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج - دراسة المحقق- ٣/ ١٠٩١ بتصرف. وينظر: التبيان في إعراب القرآن، للعكبري - مقدمة المحقق ص(ج)، ومقدمة الفريد في إعراب القرآن المجيد للهمذاني ١/ ٨، والنحو وكتب التفسير١/ ١٠٧-١١٨.

(٣) الحديث صحيح وهو في مسند الإمام أحمد عن عميرة الكندي، وسنن ابن ماجه برقم (١٨٧٢)، وينظر: صحيح الجامع الصغير برقم (٣٠٨٤) ١/ ٥٩١ .

سمّوها إعراباً أي بياناً، وكأن البيان بها يكون. كما يسمّى الشيء باسم الشيء إذا كان يشبهه أو مجاوراً له. ويسمّى النحو إعراباً، والإعراب نحواً سماعاً، لأن الغرض طلب علم واحد»[1].

وهذه المرحلية لهذا المصطلح تقوم على التلازم بين مراحلها، ذلك أن الفصاحة تقتضي التزام إظهار أثر العوامل في أواخر الكلمات وهي العلامات الإعرابية لموقع الكلمة من الجملة، وهذا يقتضي الكشف عن السبب النحوي والمعنوي لمجيء هذه العلامات دون غيرها في أواخر الكلمات، وذلك بالتحليل والتوجيه الإعرابي.

وإن جاز التماس فروقٍ بين مفهومي الإعراب في المرحلتين المتزامنتين الثانية والثالثة، فيمكن أن يشار إلى ذلك بما يأتي:

١ - أن الإعراب في المرحلة الثانية هو عبارة عن علامات من حركات أو ما ينوب عنها.

أما في المرحلة الثالثة فهو عبارة عن إدراكٍ وتفكيرٍ ينتج عنهما تحليلٌ وربطٌ بين هذه العلامات ومواقعها النحوية.

٢ - أن الإعراب في المرحلة الثانية هو من جهد المتكلم على وجه اللزوم والوجوب لاستقامة كلامه بما يميز مقاصده.

أما في المرحلة الثالثة فهو من جهد السامع أو القارئ على وجه التذوّق أو التعلّم والتعليم بالكشف عن مقاصد النص المعرَب وإعجازه وإبداعه. فهو جهدٌ نقدي.

٣ - أن الإعراب في المرحلة الثانية غايته السلامة من اللحن، ولو لم تُدرَك معاني الكلام، ووظائف جمله وكلماته.

أما في المرحلة الثالثة فغايته الكشف عن معاني الكلام ومعرفة أحكامه ومراميه.

---

(١) الإيضاح في علل النحو، تأليف: أبي القاسم الزجاجي ت (٣٣٧)، تحقيق: د/ مازن المبارك. دار النفائس- بيروت، ط الثانية ١٣٩٣، ص ٩١.

وثمرة هذا النوع من النشاط اللغوي وهو التوجيه الإعرابي ذات شقين، ثمرة تعود إلى ممارِس الإعراب، وهو المعرِب، وذلك إما بإبراز مستوى تحصيله النحوي، وإما بإبراز مهارته بالكشف عن مكنونات النص المعرب ومعرفته الربط بين الدلالة المعنوية واللفظية له، ذلك أن الإعراب «هو خلاصة علم النحو، ولا يملك زمام النحو متعلّمٌ إلا إذا ملك الإعراب، وإلا وقف عند حدّ الاستظهار، ولم يتجاوزه إلى التطبيق الذي هو ثمرة العلم»(١).

والثمرة الأخرى تعود إلى النصِّ المعرَب وذلك باستخدام التحليل النحوي وبيان الوظيفة النحوية لأجزائه لتنكشف بذلك معاني السياقات والتركيبات في هذا النص.

وتزداد أهمية هذا النشاط وتشرف مكانته إذا كان متجهاً إلى نص القرآن الكريم؛ إذ هو ضروري «لمن يريد فهم معاني القرآن واستنباط أحكامه والوصول إلى معرفة أوامره ونواهيه؛ لأن المعنى التركيبي فرع الإعراب» (٢).

ولهذا قال إمام المفسرين أبو جعفر الطبري وهو يسوّغ اهتمامه بذكر أعاريب الآيات: «وإنما اعترضنا بما اعترضنا في ذلك من بيان وجوه إعرابه- وإن كان قصدنا في هذا الكتاب الكشف عن تأويل آي القرآن - لما في اختلاف وجوه إعراب ذلك من اختلاف وجوه تأويله، فاضطرتنا الحاجة إلى كشف وجوه إعرابه، لتنكشف لطالب تأويله وجوه تأويله على قدر اختلاف المختلِفة في تأويله وقراءته»(٣).

وقال الزركشي: «وعلى الناظر في كتاب اللَّه الكاشف عن أسراره النظرُ في هيئة الكلمة وصيغتها ومحلّها، ككونها مبتدأ أو خبراً، أو فاعلة

---

(١) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج- الدراسة- ٣/ ١٠٩١.
(٢) ظاهرة الإعراب في العربية ص ٣٠٤.
(٣) تفسير الطبري ١/ ٩١.

أو مفعولة أو في مبادئ الكلام أو في جواب إلى غير ذلك»[١].

كما أن التوجيه الإعرابي سبيل للسلامة من اللحن بالكشف عن الوظيفة النحوية لمفردات التركيب، فهو العوض عن السليقة اللغوية، وبالتالي فهو الطريق إلى ضبط قراءة القرآن والكشف عن وجوه إعجازه وبيانه، ووجوه اختلاف قراءاته وفهم أسرار هذا الاختلاف [٢].

ويلخص مكي بن أبي طالب أهمية إعراب القرآن وفوائده بقوله: «رأيتُ من أعظم ما يجب على طالب علوم القرآن - الراغبِ في تجويد ألفاظه وفهم معانيه، ومعرفة قراءاته ولغاته، وأفضل ما القارئُ إليه محتاج - معرفةَ[٣] إعرابه، والوقوفَ على تصرّف حركاته وسواكنه، ليكون بذلك سالماً من اللحن فيه، مستعيناً على إحكام اللفظ به، مطّلعاً على المعاني التي قد تختلف باختلاف الحركات، متفهِّماً لما أراد اللَّه - تبارك وتعالى - به من عباده، إذ بمعرفةِ حقائق الإعراب تُعرف أكثر المعاني، وينجلي الإشكال، وتظهرُ الفوائد، ويُفهم الخطاب، وتصحُّ معرفةُ حقيقة المراد»[٤].

وقال الطبرسي: «إن الإعراب أجلُّ علوم القرآن، إليه يفتقر كلُّ بيان، وهو الذي يفتح من الألفاظ الإغلاق، ويستخرج من فحواها الأعلاق، إذ الأغراض كامنة فيها فيكون هو المثير لها، والباحث عنها والمشير إليها، وهو معيار الكلام الذي لا يبين نقصانه ورجحانه حتى يعرض عليه، ومقياسه الذي لا يميّز بين سقيمه ومستقيمه حتى يُرجع إليه»[٥].

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٢. وينظر: الإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٥.

(٢) ينظر: ظاهرة الإعراب ص ٣٠٦.

(٣) مفعول قوله (رأيت).

(٤) مشكل إعراب القرآن ١/ ١-٢.

(٥) مجمع البيان - مقدمة الكتاب، ص ٢٧.

ولقد اتسع استعمال الإعراب بهذا المفهوم التحليلي حتى أصبح مهارة لغوية يكشف من خلالها عن مدى تقدم المعرِب وبراعة النص المعرَب، ولهذا «لجأ إليه المفسرون في تفسير القرآن والشراح في شرح الأحاديث والنصوص الشعرية والنثرية.

وحظي القرآن الكريم منه بنصيب كبير حين أقبل النحاة على إعرابه وتبيان مواقع كلمه وألفاظه»[١].

وقد اختلف تناول العلماء لإعراب القرآن على مشارب متعددة ومناهج مختلفة.

يصور ذلك أبو البقاء العكبري بقوله: «والكتب المؤلفة في هذا العلم كثيرة جداً، مختلفة ترتيباً وحدّاً، فمنها المختصر حجماً وعلماً، ومنها المطوّل بكثرة إعراب الظواهر، وخلط الإعراب بالمعاني»[٢].

على أن هذه الجهود كانت تجري في اتجاهين مختلفين في التناول أحدهما: قد بوّب آيات القرآن تبويباً نحوياً يضم الباب الواحد من كلام اللَّه ما استجاب لظاهرة تركيبية أو إعرابية واحدة، فوافق فيه الظاهر الباطن فكان عملاً نحوياً قلباً وقالباً، ينمّ عن عناية خاصة بالنص المقدّس تستنطقه من وجهة نظر نحوية، وتستفيد فيه من نضج البحث النحوي العربي واكتماله وتتقدم في مزيد من الاتساع والعمق والشمول بالملاحظات الإعرابية والتركيبية التي تناولها النحويون، ويندرج ضمن هذا المنهج كتاب (إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج).

أما المنهج الثاني: فيقوم بترتيب مادته على الترتيب المتبع في كتب التفسير بتناول السور والآيات حسب ترتيب المصحف المعهود، ولا يهتم غالباً إلا بمعالجة القضايا النحوية الإعرابية، وهذا المنهج أكثر شيوعاً وانتشاراً من الأول[٣].

---

(١) معجم المصطلحات النحوية والصرفية ص ١٤٨.

(٢) التبيان في إعراب القرآن ١/ ٢.

(٣) ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير ٦٠-٦٣.

ولعل ذلك لأن هدف المعربين كان المساعدة والإسهام في الكشف عن معاني الآيات بدلالاتها وأحكامها، وهذا يتأخر في المنهج الأول.

والتوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم مصادره ومواضعه في آثار العلماء كثيرة ومتنوعة، ومنها:

١ - كتب (إعراب القرآن) وهي كتبٌ أفردت في إعراب القرآن استقلالاً، فتختص ببيان إعرابه والكشف عن وظائفه النحوية وصولاً إلى معانيه، وقلّ أن تتعرض لمعانيه أو تفسيره، فهي «تتناول الجانب النحوي فقط مما تتناوله كتب (المعاني) إذ يتناول المعرب القرآن الكريم سورةً سورة، فيعربها ويبيّن الحكم الإعرابي للمفردات والجمل، أو يبيّن الغامض المشكل من ذلك... ولا تتعرض هذه الكتب للمعاني إلا بقدرِ ما تقضي به الصناعة النحوية، وتبعاً لها وفي أضيق الحدود»[(١)].

وهذا النوع قد ظهر في وقت مبكر من عمر التأليف النحوي، على أن جملة من الكتب في ذلك لم تصل إلينا ككتاب (إعراب القرآن) لقطرب (٢٠٦)،[(٢)]، و(إعراب القرآن) لأبي عبيدة معمر بن المثنى ت (٢١٠)[(٣)]، و(إعراب القرآن) لابن قتيبة (٢٧٦) [(٤)]، و(إعراب القرآن) للمبرد ت (٢٨٥) [(٥)] وغيرها[(٦)].

ومن الكتب التي وصلت إلينا في هذا الفن ما يأتي:

١ - إعراب القرآن ومعانيه، لأبي إسحاق الزجاج ت (٣١١)[(٧)].

(١) النحو وكتب التفسير ١/ ١٥١-١٥٣.

(٢) ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٥٨، ومعجم الأدباء ٦/ ٢٦٤٧.

(٣) ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٥٩.

(٤) ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٨٦، وتأويل مشكل القرآن ص ٢٨.

(٥) ينظر: الفهرست لابن النديم ص ٦٥، وإنباه الرواة للقفطي ٣/ ٥٢١.

(٦) ينظر: النحو وكتب التفسير ١/ ١٣٦-١٤٦.

(٧) قال في مقدمته ص ٣٩: «هذا كتاب مختصر في إعراب القرآن ومعانيه». ونص على أن الإعراب هو الأصل حيث يقول: «وإنما نذكر مع الإعراب المعنى والتفسير». ١/ ١٨٥، ويبدو =

٢ - إعراب القرآن، المنسوب إلى الزجاج[(١)].

٣ - إعراب القرآن، لأبي جعفر النحاس ت (٣٣٨).

٤ - إعراب ثلاثين سورة من القرآن، لابن خالويه (٣٧٠).

٥ - مشكل إعراب القرآن، لمكي بن أبي طالب ت (٤٣٧).

٦ - الملخص في إعراب القرآن، للخطيب التبريزي ت (٥٠٢).

٧ - إعراب القرآن، لقوّام السنة الأصبهاني ت (٥٣٥).

٨ - البيان في غريب إعراب القرآن، لأبي البركات الأنباري ت (٥٧٧).

٩ - التبيان في إعراب القرآن، لأبي البقاء العكبري ت (٦١٦).

١٠ - الفريد في إعراب القرآن المجيد، للمنتجب الهمداني ت (٦٤٣).

١١ - المجُيد في إعراب القرآن المَجيد، للصفاقسي ت (٧٤٢).

١٢ - الدرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، للسمين الحلبي ت (٧٥٦)[(٢)].

= من ذلك «أن الزجاج كان مقصده الأول من تأليف (المعاني) إعراب القرآن وخدمة الكتاب من الجانب اللغوي النحوي. . . والبحوث النحوية ظاهرة فيه ظهوراً واضحاً، تكاد تجعل منه كتاب (نحو)، وهي الأقرب إلى معنى الإعراب، بل هي التي يتجه إليها معنى الإعراب». النحو وكتب التفسير د/ رفيدة ١/ ٣١٦. ومع ذلك فقد اشتهر وطبع باسم: معاني القرآن وإعرابه.

(١) جزم محقق الكتاب بأنه من تأليف مكي بن أبي طالب صاحب مشكل إعراب القرآن ت(٤٣٧)، ينظر: دراسة الكتاب في ٣/ ١٠٩٨، وذهب غيره إلى أنه من تأليف جامع العلوم الأصبهاني الباقولي ت (٥٤٣)، وأن اسمه: (الجواهر). ينظر: كشف المشكلات وإيضاح المعضلات - المقدمة، ص ٤، ٤٠-٤١، والنحو وكتب التفسير د/ رفيدة ١/ ١٤٠-١٤١.

(٢) يلحق بهذا النوع من المصادر كتابان مهمان في الإعراب:

الأول: كتاب (مغني اللبيب عن كتب الأعاريب)، لابن هشام الأنصاري، فهو وإن كان يشمل جميع النصوص الرفيعة من القرآن والحديث وكلام العرب وشعرهم، إلا أن الجزء الأكبر من ذلك هو للقرآن الكريم، وهناك دلائل كثيرة على أنه إنما مقصوده «خدمة كتاب اللّٰه بكتاب مشتمل على قواعد كلية لا كالكتب المشتملة على على التكرار والتطويل». حاشية الدسوقي ١/ ٦. ولهذا لما قيل له: «هلّا فسّرت القرآن أو أعربته؟ فقال: أغناني المغني» ينظر: حاشية الأمير ٢/ ١٧٧. =

٢ - كتب (معاني القرآن)، والمراد بها تلك الكتب التي تعنى «بالبيان اللغوي لألفاظ وأساليب العربيّة الواردة في القرآن»[١]، فهي تجمع بين المعاني اللغوية للمفردات، وشيء من إعراب المشكل، والاحتجاج للقراءات، «فكانت الكتب المؤلفة في (معاني القرآن) تجمع هذه الفنون الثلاثة على اختلاف بين أصحابها في منهج التأليف ومذاهبهم في التفسير واللغة والنحو واتجاهاتها.

وأقدم ما انتهى إلينا من هذه الكتب كتاب أبي عبيدة ت (٢١٠)، (مجاز القرآن)، وكتب الأخفش ت (٢١٥) والفراء ت (٢٠٧) والزجاج ت (٣١٦) المسمّاة (معاني القرآن)»[٢]، والنحاس ت (٣٣٧)، وكذلك (الأغفال) لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧).

والمادة الإعرابية متفاوتة بين هذه الكتب، فنجد أن «الإعراب أكثر وأشهر في كتاب الأخفش، ثم الفراء، ثم الزجاج، أما النحاس فقد أفرده

= وقد جمع أحد الباحثين إعراب القرآن من مغني اللبيب بعنوان: إعراب القرآن الكريم من مغني اللبيب، إعداد: أيمن عبد الرزاق الشوّا، دار ابن كثير - دمشق، ط الأولى ١٤١٦.

الثاني: كتاب (دراسات لأسلوب القرآن الكريم)، تأليف: الشيخ محمد عبد الخالق عضيمه، فهو كتاب متخصصّ بالشواهد القرآنية على الظواهر النحوية والصرفية، موزعة على حسب الأبواب، وهو شبيه بمنهج (إعراب القرآن) المنسوب إلى الزجاج، قال عنه مؤلفه: «أول دراسة تقوم على استقراء أسلوب القرآن في جميع رواياته، تجاوزت الآيات والقراءات في هذا البحث أو أشير إليها (٢٨٧٠٠)». تحت عنوان الكتاب.

وكذلك الكتب المتأخرة في إعراب القرآن، ومنها:

١- إعراب القرآن وبيانه، تأليف: محي الدين الدرويش، اليمامة- دمشق، بدون ط ١٤٠٨.

٢- الجدول في إعراب القرآن وصرفه، محمود صافي، مؤسسة الإيمان - بيروت ط الثانية، ١٤٠٩.

٣- ملحة الإعراب في نخبةٍ من سور الكتاب، محمد جعفر الكرباسي، مطبعة الآداب- النجف، بدون ط ١٩٩٠.

٤-في إعراب القرآن، د/ محمود أحمد نحلة، دار النهضة - بيروت، بدون ط، ١٤٠٨.

(١) التفسير اللغوي د/ الطيار ص ٢٦٥.

(٢) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات - المقدمة، ص ٥١. وينظر: التفسير اللغوي د/ الطيار ص ١٢٣، ٢٨٥-٢٦٧، والنحو وكتب التفسير ١/ ١١٧- ١٣٦.

في كتاب مستقلٍّ عن المعاني»[١].

٣ - **كتب (الاحتجاج للقراءات القرآنية)**، وهي كتب متخصصة بتتبع الآيات القرآنية التي اختلف أداء القراء فيها، وتوجيه هذا الاختلاف معنوياً وإعرابياً.

وهي تختلف في اختيار درجة القراءات الموجّهة، فهناك ما تخصص منها بالقراءات السبعة، ومما وصلنا في ذلك كتاب (إعراب القراءات السبع وعللها) لابن خالويه ت (٣٧٠)، و(الحجة للقراء السبعة) لأبي علي الفارسي، و(حجة القراءات) لأبي زرعة ت (٣٨٢)، و(الكشف عن وجوه القراءات السبع عللها) لمكي بن أبي طالب، و(كشف المشكلات وإيضاح المعضلات) للباقولي.

ومنها ما تخصص في الاحتجاج للقراءات الشاذة ومحاولة تأصيلها إعرابياً، ومن ذلك: (المحتسب) لأبي الفتح ابن جني ت (٣٩٢)، و(إعراب القراءات الشواذ) لأبي البقاء العكبري ت (٦١٦).

٤ - **كتب (التفسير والتأويل)** وهي تلك الكتب ألفت في الكشف عن معاني القرآن سواء من خلال النقل والرواية، أو من خلال الدراية، وكان التوجيه الإعرابي عاملاً أساساً في ذلك، إذ «اتخذ المفسرون عامة الإعراب منهجاً شائعاً من مناهج التفسير فعمدوا في كثير من الأحيان إلى تحديد عناصر الكلام وبمجرد بيان وظيفتها النحوية تتجلى دلالتها، فإذا اختلف المفسّرون في تقسيم الكلام وإعرابه تغيّر المعنى وبتعدد الاحتمالات الإعرابية وتفاوتت قوته بتفاوت الحجج الإعرابية المشرّعة له»[٢].

وتختلف هذه الكتب في منهاجها في عرض وجوه الإعراب، فمنها المسهب المتوسع في ذلك كما هو الحال في تفسير (الكشاف)

---

(١) التفسير اللغوي ص ٢٦٤.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير، د/ الجطلاوي ص ٣٠٦.

للزمخشري، و(مجمع البيان) للطبرسي، و(الجامع لأحكام القرآن) للقرطبي، و(البحر المحيط) لأبي حيان، و(روح المعاني) للألوسي.

ومنها المتوسط في عرض الإعراب الذي يقتصر على إعراب ما يخفى إعرابه، أو ما يحتاج إليه في الوصول إلى معنى الآية، كما في (جامع البيان) للطبري، و(معالم التنزيل) للبغوي و(المحرر الوجيز) لابن عطية، و(التفسير الكبير) للرازي.

ومنها المقلّ من الإعراب الذي لا يتناول الإعراب إلا لماماً، مثل (أحكام القرآن) لابن العربي، و(تفسير القرآن العظيم) لابن كثير.

٥ - كتب (النحو المعيارية)، وهي الكتب التي ألفها النحويون لضبط اللغة العربية وفق قواعد ومعايير مستقاة من كلام العرب.

وتعدّ كتب النحويين من أهم مصادر التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، ذلك أن القرآن الكريم هو الأصل الأصيل في الدرس النحوي، الذي نشأ وترعرع ونضج في ظلّ القرآن الكريم، بل إن النحو «يعدّ ثمرةً من ثمرات الدراسة القرآنية، إذ لولا القرآن لما نشأ هذا النحو الذي تمّت له السيطرة فيما بعد على كلّ علمٍ من علوم العربية وآدابها.

وهكذا فإن من الثابت عمليّا أن آي الذكر الحكيم استُشهد بها في كلّ أبواب النحو ومباحثه عند كلّ النحاة تقريباً»[(١)].

ولو أخذنا المنهج المتبع في كتاب سيبويه إمام النحويين ومقدمهم، بوصف كتابه أقدم مصدر نحوي متكامل نجد أن «سيبويه من أكثر النحاة تمسكاً بالشاهد القرآني، وأعظمهم إجلالاً له»[(٢)]، ولقد ثبت أنه «استدل في كتابه بآيات ونصوص من جميع سور القرآن سوى سورتي الدخان

---

(١) أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية حتى أواخر القرن الثاني الهجري، د/ عبد اللّٰه الكيش ص ٧.

(٢) دراسات في كتاب سيبويه د/ خديجة الحديثي ص ١١.

والحجرات، حتى بلغ عدد الآيات المستشهد بها فيه ثلاثاً وعشرين وأربعمائة آية سوى المكرر»[1].

٦ - كتب **(المعاجم اللغوية)**. وكل ما قيل عن عناية الفكر النحوي بخدمة القرآن الكريم فهو صادق على البحوث اللغوية التي قام بها اللغويون في معاجمهم. وهي وإن كانت تهتم بدلالة المفردات والصيغ اللغوية، إلا أنها تضمّ جملاً من إعراب الآيات القرآنية، وتخريج تراكيبها، كما أنها مصدر مهمٌّ في دلالات حروف المعاني التي سبق القول بأنها جزء مؤثر في تركيب الجملة.

٧ - **(مصادر أخرى مختلفة)**، وهي كتب المجاميع العامة التي تضمّ أشتاتاً من المباحث وألواناً من الآداب والعلوم، ومن ذلك إعراب مواضع مشكلة من الآيات القرآنية، ويمثل هذا النوع: كتاب (الكامل) للمبرد، وكتب المجالس العلمية والمناظرات، كـ(مجالس ثعلب)، للإمام ثعلب، و(مجالس العلماء) للزجاجي، وكتب الأمالي كـ(أمالي ابن الشجري) لابن الشجري، و(أمالي ابن الحاجب) لابن الحاجب، وغيرها.

ويلحق بهذا النوع المباحث الإعرابية في كتب البلاغة وكتب أصول الفقه التي تقف مع الآيات وإعرابها استدلالاً وتوجيهاً.

هذا وإن المتتبع للتوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم في هذه المصادر السابقة وغيرها يجدها على نوعين:

النوع الأول: توجيهات واضحة بينة لا تحتمل تعدداً ولا اختلافاً.

النوع الثاني: توجيهات متعددة يحتملها النص القرآني الواحد، فكانت موضع اختلافٍ بين المعربين في اختيار الأوفق مع مقتضى الآية القرآنية.

---

(١) أثر القرآن ص ٧. وينظر: دراسات في كتاب سيبويه ص ١١-٢٤.

ويمكن إرجاع هذا الاختلاف إلى أسباب متعددة، وهي على سبيل الإيجاز[١]:

الأول: احتمال السياق القرآني لأكثر من معنى، فيحاول كل معرب أن يصل بالإعراب إلى المعنى الذي يتوافق والمقتضيات الأخرى، وذلك أن «أسلوب القرآن معجزٌ، لا يستطيع أحدٌ أن يحيط بكلِّ مراميه ومقاصده، فاحتمل كثيراً من المعاني، وكثيراً من الوجوه»[٢].

فتعدد أوجه الإعراب في الجملة الواحدة ضربٌ من ضروب إعجاز القرآن، إذ قد يكون لكل وجهٍ منها معنى يراد وغاية تقصد، وهذا دليل على ثراء نصّه وخصوبة عطائه، وهو أمرٌ قلّ من ينبّه عليه[٣].

الثاني: الاختلاف في أصل القاعدة النحوية، وذلك أن الإعراب وجه تطبيقي للدرس النحوي، فما كان من خلافٍ تقعيدي بين النحويين حول ظاهرة من الظواهر فإنه - ولا شك - سينسحب هذا الخلاف على التوجيه الإعرابي، وهذا كثيرٌ جداً وأمثلته لا تعدُّ.

الثالث: مخالفة ظاهر الآية في تركيبها للقاعدة النحوية، وحينئذٍ يكون باب الاجتهاد مشرعاً بين المعربين لردّ هذا الظاهر إلى القاعدة النحوية، أو تحويلها إلى قاعدة أخرى في باب آخر.

الرابع: خفاء الحركة الإعرابية على الكلمة إما لبنائها أو لتعذر ظهورها، وحينئذٍ يتحتم الانتقال من التركيب إلى دلالة السياق والمرجحات الأخرى، ذلك «أن تحديد وظيفة الكلمة في الجملة لا يتمّ إلا بسبب تضافر مجموعة من القرائن المختلفة من لفظية ومعنوية»[٤].

---

(١) هذه أسباب الاختلاف في الإعراب بصفة عامة، وسيأتي في الفصل الأول من الدراسة أسباب الخلاف في إعراب آيات العقيدة في مبحث (أسباب ظهور الأثر العقدي عند المعربين).

(٢) دراسات لأسلوب القرآن، عضيمة ق١ ج١/ ١٤.

(٣) ينظر: تعدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية، د/ محمد عبد اللطيف حماسة، بحث منشور في سلسة: دراسات عربية وإسلامية، مكتبة الزهراء - القاهرة بدون ط وتاريخ، ص ٩٠-١٠١.

(٤) المرجع السابق ص ٩٧.

الخامس: الاشتراك في دلالة بعض الألفاظ، وخاصة في بعض الصيغ وحروف المعاني، مما يجعلها تحتمل أكثر من توجيه إعرابي.

السادس: الخلفيات المسبقة التي يصطحبها المعرب معه قبل الدخول في إعراب الآية فتكون مؤثرة في توجيهه واختياره، وأهمها الخلفيات العقدية التي تحتم عليه أن يصرف دلالة الآية إعرابياً لنصرة معتقده ولو كان على وجهٍ بعيدٍ ومتكلّف.

وهذا الأخير هو مدار البحث في هذه الرسالة، أسأل اللَّه العون والتسهيل.

والحاصل «أن دواعي الاختلاف معروفة، بعضها راجع إلى النظام المسيّر للغة نفسها في كيفية تركيب الكلام وتصويره للفكر وتجسيده للمعاني، وبعضها راجع إلى ما حول اللغة من معطيات سابقة للخطاب أو لاحقة بالخطاب تسوّغ وجوده وتوضّح مقاصده بحسب ما ترتئيه الذات المتقبّلة فالمؤوّلون المسلمون يستخدمون في نهاية الأمر نفس الأدوات، فكلّهم مستندون إلى أسباب النزول وإلى السنة وإلى القراءات وإلى المعجم وإلى الإعراب وإلى البلاغة،ولكنهم في قراءة الآية الواحدة يختلفون في طبيعة الأداة المسخّرة لفهمها فإن في اتفقوا في توظيف الأداة نفسها اختلفوا في مدى التعويل عليها وفي المراجع التي استقوها منها»[(١)].

ولقد حاول بعض العلماء الحدّ من هذا الخلاف والتباين في التوجيهات الإعرابية من خلال وضع قواعد وأصول لهذا العلم، تؤصله وتعين المعرب على اختيار الوجه الأوفق والأسلم، وذلك أنه لمّا كان ترجيح بعض الإعراب على بعضٍ ضرباً من ضروب التفسير[(٢)]، وطريقاً

---

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير د/ الجطلاوي ص ٣٨٩.

(٢) ينظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تأليف عز الدين بن عبد السلام، ص ٣٣٨.

لفهم كلام ربّ العالمين تعين رسم منهجٍ يسير عليه المعرب في إعرابه، ومن ذلك ما يأتي[١]:

١ - أن يجمع المعرب بين مراعاة القواعد النحوية وسلامة المعنى:

ويعدّ هذان الأمران ركنين في عملية الإعراب فلا يسوغ أن يأخذ بأحدهما ويهمل الآخر، بل المعرب الأريب من يستطيع أن يوفق بينهما، فيأتي إعرابه موصلاً إلى مراد النصّ، عبر أرجح الأساليب النحوية.

قال ابن هشام في الباب الخامس: في ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها: «الجهة الأولى: أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزلّ الأقدام بسبب ذلك.

وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً أو مركباً»[٢].

ثم أورد رحمه اللّه نماذج كثيرة من أعاريب بعض العلماء التي «بني فيها على ظاهر اللفظ ولم ينظر فيها إلى موجب المعنى فحصل الفساد»[٣].

وفي مقابل ذلك العناية بالمعنى وإهمال المعيار النحوي، وذلك «بأن يراعي المعرب معنى صحيحاً، ولا ينظر في صحته في الصناعة»[٤]، فهذا خلل في المنهج، لأن استقامة المعنى تصلح بمراعاة سنن كلام العرب الذي توصل إليه القواعد النحوية.

---

(١) تضاف هذه القواعد العامة إلى خصائص منهج كل مذهب عقدي في تأويل القرآن الكريم في الفصل الثاني: (موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية) في قسم الدراسة من هذا البحث.

(٢) مغني اللبيب ص ٦٨٤.

(٣) مغني اللبيب ص ٦٨٦.

(٤) مغني اللبيب ص ٦٩٨.

هذا الأصل فيما إذا أمكن الجمع بين هذين الركنين، فإن تعذّر ذلك، وكان لابد من أن يقدم أحدهما على الآخر، فالمقدّم حينئذ هو سلامة المعنى وصحته، ولهذا لا يسوغ أن يهتمّ المعرب باستقامة تركيب الآية وسلامتها إعرابياً مع إهمال المعنى، ذلك أن القرآن أنزل هدى للناس وتبياناً لكل شيء، و ليس نصّاً لغوياً مجرداً من المعاني.

قال العز بن عبد السلام: «وقد يقرّ بعض النحاة ما يقتضيه علم النحو، لكن يمنع منه أدلة شرعية فيترك ذلك التقدير ويقدّر آخر يليق بالشرع»[١].

وقال المنتجب الهمداني: «نعوذ بالله من إعراب يؤدي إلى فساد المعنى»[٢].

وهذا الأمر مقرر عند النحويين أنفسهم.

قال ابن جني: «إن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً لتفسير المعنى تقبّلت تفسير المعنى على ما هو عليه، وصحّحت طريق تقدير الإعراب حتى لا يشذّ منها عليك، وإيّاك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر أن تصلحه»[٣].

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ٣٣٧.

(٢) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٢٤٢.

(٣) الخصائص ١/ ٢٨٣-٢٨٤. وينظر: ٣/ ٢٦٠-٢٦٤، وأصول التفسير لابن تيمية ص ٣٧، وبدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ٣٩، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠٢-٣٠٤، ٣٠٩، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٥، ٢٣٨، ودراسة الطبري للمعنى ص ٣٢٧-٣٣٢، وإعراب المعنى ومعنى الإعراب، د/ خليل أحمد عمايرة، بحث منشور في مجلة التواصل اللساني، - الرباط، المجلد الرابع - العدد الأول، مارس ١٩٩٢، ص ٦٣-٧٦، ومن أساليب القرآن بين المعنى والصناعة النحوية، تاليف: د/ حامد أحمد نيل، مطبعة السعادة-القاهرة ط الأولى١٤٠٤، ص ٧ وما بعدها.

وقال أيضاً: «تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى المتجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اعتورا كلاماً ما أمسكت بعروة المعنى، وارتحت لتصحيح الإعراب»[١].

وقال مجد الدين الروذراوري: «لا يكفي في تقدير مباني كلام اللّه، وإيضاح معانيه مجرّد الجواز النحوي والاحتمال الإعرابي، بل لا بد من رعاية الفصاحة القصوى، والبلاغة العليا»[٢].

٢ - أن يأخذ بالأفصح والأقوى من الأوجه النحوية، وأن يترك الأمور البعيدة والأوجه الضعيفة[٣].

قال الطبري: «وتوجيه كلام اللّه إلى الأغلب أولى من توجيهه إلى الأنكر»[٤].

وقال الزركشي فيما يجب على المعرب أن يراعيه: «تجنّب الأعاريب المحمولة على اللغات الشاذة، فإن القرآن نزل بالأفصح من لغة قريش. قال الزمخشري في كشّافه القديم: القرآن لا يُعمل فيه إلا على ما هو فاشٍ دائر على ألسنة فصحاء العرب، دون الشاذ النادر الذي لا يعثر عليه إلا في موضع أو موضعين»[٥].

٣ - أن يراعي خصائص كل ظاهرة نحوية ولا يخلط بين خصائص الظواهر. ذلك «أن العرب يشترطون في بابٍ شيئاً، ويشترطون في آخر نقيض ذلك الشيء على ما اقتضته حكمة لغتهم وصحيح أقيستهم، فإذا لم يتأمل المعرب اختلطت عليه الأبواب والشرائط»[٦].

---

(١) الخصائص ٣/ ٢٥٥.

(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي ٥/ ٢٥٣.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٤٤، ومغني اللبيب ص ٧١٠، والبرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٤، والإتقان ١/ ٢٣٦،

(٤) تفسير الطبري ١٩/ ١٤٤.

(٥) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٤. ولم أجد نص الزمخشري في كشافه المطبوع.

(٦) مغني اللبيب ص ٧٤١. وينظر: الإتقان ١/ ٢٣٧.

٤ - أن لا يترك الظاهر إلى خلافه لغير ضرورة، سواء من حيث الذكر والحذف، أو من حيث التقديم والتأخير أو غير ذلك مما هو أصل وظاهر، إلا بحاجة مع وجود الدليل والقرينة التي تحافظ على النسق العام للكلام، والبعد عن الإلغاز والتصرف غير المنضبط في الكلام[(١)].

٥ - أن يختار العبارات النحوية الدقيقة في وصف الكلمة المعربة فيعرّفها، ويبين ما تقتضي من العمل والإعراب.

قال ابن هشام: «ولا بدّ للمتكلم على الاسم أن يذكر ما يقتضي وجه إعرابه، كقولك: مبتدأ، خبر، فاعل، مضاف إليه. وأما قول كثير من المعربين: مضاف أو موصول أو اسم إشارة فليس بشيء؛ لأن هذه الأشياء لا تستحقُّ إعراباً مخصوصاً، فالاقتصار في الكلام عليها على هذا القدر لا يُعلم به موقعها من الإعراب»[(٢)].

٦ - أن يراعي بعبارته التي يعرب بها خصائص القرآن وما يجب نحوه[(٣)].

---

(١) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٨٢، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٦٢٧، والبرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٦، والإتقان ١/ ٢٣٨، وأضواء البيان للشنقيطي ٣/ ١٥٦. وسيأتي مزيد توضيح في قسم الدراسة.

(٢) مغني اللبيب ص ٨٧٤.

(٣) ومن ذلك تجنّب لفظ الزائد في كتاب اللّه تعالى، أو التكرار، إلا على معنى أنه لا يختل المعنى إذا حذف من الكلام، لا أنه لا فائدة فيه أصلاً، لأن هذا ينزّه عنه كلام العقلاء فضلاً عن كلام ربّ العالمين.

قال ابن الخشّاب: «اختلف في هذه المسألة، فذهب الأكثرون إلى جواز إطلاق الزائد في القرآن نظراً إلى أنه نزل بلسان القوم ومتعرفهم، وهو كثير؛ لأن الزيادة بإزاء الحذف، هذا للاختصار والتخفيف، وهذا للتوكيد والتوطئة.

ومنهم من لا يرى الزيادة في شيء من الكلام، ويقول: هذه الألفاظ المحمولة على الزيادة جاءت لفوائد ومعانٍ تخصّها، فلا أقضي عليها بالزيادة، ونقله عن ابن درستويه.

والتحقيق أنه إن أريد بالزيادة إثبات معنى لا حاجة إليه فباطل؛ لأنه عبث، فتعيّن أنّ إلينا به حاجة، لكن الحاجات إلى الأشياء قد تختلف بحسب المقاصد، فليست الحاجة إلى اللفظ =

والأولى لمن رأى جواز استعمال لفظ معيّن كالزيادة ونحوها أن يوضح أن مراده يتعلق بالإعراب لا بالمعنى، أي أن الكلام لا يختل نحوياً وإعرابياً بحذفه، لكنه يعطي معنىً دلالياً وبلاغياً مفيداً.

هذه هي أهم القواعد والأصول العامة التي تذكر في بعض كتب علوم القرآن على أنها في الغالب ظلت نظرية غير ملتَزَمَة لدى المعربين، بل كانت المؤثرات الأخرى أقوى من هذه المعايير، ولهذا أصبح لكل اتجاه عقدي منهج خاص يتوافق ومنطلقاته العقدية كما سيأتي.



= الذي زِيدَ عندها ولا زيادة، كالحاجة إلى الألفاظ التي رأوها مزيدة عليه، وبه يرتفع الخلاف». البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٥، ٢/ ١٧٧-١٧٨، ٣/ ٧٠-٩٠، وينظر: شرح قواعد الإعراب لابن هشام، شرح الكافيجي ص ٥٢٠-٥٢٧، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٨، والمذهب السلفي في النحو واللغة، د/ عبد الفتاح الحموز، مجلة الحكمة عدد ١٤، ص١٥٣.

المبحث الثالث

مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده

يجري المعنى اللغوي للعقيدة حول التوثيق والتأكيد والإحكام والربط بقوة[(١)].

قال ابن فارس: «العين والقاف والدال أصل واحدٌ يدل على شدّ وشِدّة وثوقٍ، وإليه ترجع فروع الباب كلها»[(٢)].

وينبثق المعنى الاصطلاحي للعقيدة من المعنى اللغوي ذلك أنها بمفهومها الشامل تعني: الإيمان الجازم والحكم القاطع الذي لا يتطرق إليه الشك لدى المعتقد سواء كان ذلك حقاً في مطابقته الواقع أو كان باطلاً، «فاعتقادنا أن اللّٰه إله واحد صحيح، واعتقاد النصارى أن اللّٰه ثالث ثلاثة باطل؛ لأنه مخالفٌ للواقع»[(٣)]، وكلاهما يسمى عقيدة واعتقاد.

ومع أن «أهل العلم المتقدمين وكثيراً من المتأخرين لم يعرّفوا العقيدة - فيما وسع من نظر- تعريفاً معيارياً حدّياً ذا قيود وموانع وجوامع، بل إنهم يتحدثون فيها عن أفراد المسمى»[(٤)]، إلا أنه يمكن تقريب هذا المفهوم بذكر هذه الأفراد والأبواب، وعليه فالعقيدة «من حيث كونها علماً - بمفهوم أهل السنة والجماعة - تشمل: موضوعات

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (عقد) ١/ ١٩٦، ومعجم مقاييس اللغة مادة (عقد) ص ٦٥٤، ولسان العرب (عقد) ٣/ ٢٩٦-٣٠٠.

(٢) معجم مقاييس اللغة مادة (عقد) ص ٦٥٤.

(٣) شرح العقيدة الواسطية، للشيخ ابن عثيمين ١/ ٥٠.

(٤) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري في تفسيريهما، الربعي ١/ ٣.

التوحيد والإيمان والإسلام والغيبيات والنبوات والقدر والأخبار، وأصول الأحكام القطعية، وسائر أصول الدين والاعتقاد، ويتبعه الرد على أهل الأهواء والبدع وسائر الملل والنحل والمذاهب الضالة والموقف منهم»[١].

ويرادف مصطلح العقيدة مصلحات أخرى يستعملها بعض العلماء المتقدمين وهي:

أ - التوحيد: لتعلقه بتوحيد اللَّه بأنواعه، بوصفه أشرف مباحث العقيدة، ولهذا سميت به[٢].

ب - أصول الدين: لتعلقه بالحديث عن أركان الإيمان وأركان الإسلام والأحكام القطعية.

ج - الفقه الأكبر: لتعلقه بالأمور العقدية المتعلقة بالقلب، أما الأحكام الحسية التي تقوم بالجوارح فتسمى الفقه الأصغر.

د - السنة: أي الطريقة التي كان عليها اعتقاد النبي ﷺ وأصحابه ومن بعدهم.

هـ - الإيمان: وهو مرادف لمعنى العقيدة وتفسير له.

ومصطلحات أخرى يتداولها بعض المؤلفين في الفرق والاتجاهات المذهبية، ومنها:

أ - علم الكلام: وهو مصطلح شائع عند كثير من الفرق الكلامية التي تؤسس منطلقاتها العقدية وفق المقدمات العقلية والكلامية.

ب - الإلهيات: أي المباحث التي تتعلق بالله ﷻ، وهو مصطلح دارج عند أهل الكلام والفلاسفة والمستشرقين.

ج - الفلسفة: ويكثر عند الفلاسفة ومن تأثر بهم.

---

(١) بحوثٌ في عقيدة أهل السنة والجماعة د/ ناصر العقل ص ١٢.

(٢) علق فضيلة شيخنا: عبد اللَّه الغنيمان هنا بقوله: (مصطلح التوحيد: أصح وأدق من مصطلح العقيدة وليس مرادفاً له) انتهى.

د - التصوف: ويطلق عليه ذلك عند بعض المتصوفة والفلاسفة والمستشرقين.

هذا ما يمكن إيجازه عن مفهوم العقيدة والاعتقاد، ويبقى - مما تجدر معرفته والإشارة إليه قبل الدخول في المسائل الإعرابية- الوقوفُ مع المذاهب العقدية بتعريفها وذكر أهم مرتكزاتها العقدية، ليتسنى للقارئ الربط بين التوجيه الإعرابي والتوجه العقدي في تلك التوجيهات الإعرابية، وهي على النحو الآتي:

أولاً: أهل السنة والجماعة (أتباع السلف)[(١)]:

يأخذ مصطلح (أهل السنة) في كتب العقيدة وغيرها مفهومين:

مفهوماً عاماً: ويراد به «من يقدّم الشيخين أبا بكر وعمر رضي الله عنهما على غيرهما. وضده بهذا المعنى: الرافضة الذين يسبّون الشيخين وغيرهما من الصحابة، فيقال: هذا رافضي وهذا سني. وهذا اصطلاح العامة، وليس هذا الوصف يدل على صحة عقيدة من وصف به إلا في باب الصحابة والإمامة، ولهذا يدخل في هذا المعنى الأشاعرة وغيرهم ممن يخالف السنة في أبواب كثيرة في العقيدة. فهذا الوصف ليس وصفاً شرعياً يترتب عليه المدح أو الذم، بل هو مصطلح عرفي»[(٢)].

ومفهوماً خاصاً: ويراد به أهل الإثبات في الصفات والرؤية والقدر وغيرها، وهم أهل السنة المحضة الخالصة من البدع. وهم من يطلق عليهم (أتباع السلف الصالح) و (أهل الأثر) و(أهل الحديث).

---

(١) يتجاوز البحث التفصيل في مفهوم (السنة) و(الجماعة)، وبداية التسمية بهذا المفهوم، ومرادفاته، وغير ذلك مما يطول ذكره، وينظر فيه: حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، ص ١٨-، وبحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة د/ العقل ص ١٦-٢٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ٢١-٤٨، ومعتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، د/ محمد بن خليفة التميمي، دار إيلاف- ط الأولى ١٤١٧، ص ٥٣-٦٥، ومسألة التقريب١/ ٢١.

(٢) حقيقة التوحيد ص ٣١.

وهذا المفهوم بتخصيصه على أتباع السلف هو المتبع في مسائل هذا البحث وفصوله.

وهم «المتمسكون بسنة رسول الله ﷺ الذين اجتمعوا على ذلك، وهم الصحابة والتابعون وأئمة الهدى المتبعون لهم، ومن سلك سبيلهم في الاعتقاد والقول والعمل إلى يوم الدين، الذين استقاموا على الاتباع، وجانبوا الابتداع في أي مكان وأي زمان»(١).

قال أبو محمد ابن حزم: «وأهل السنة الذين نذكرهم أهل الحق ومن عداهم فأهل البدعة، فإنهم الصحابة ﷺ، وكل من سلك نهجهم من خيار التابعين رحمة اللَّه عليهم ثم أصحاب الحديث ومن اتبعهم من الفقهاء جيلاً فجيلاً إلى يومنا هذا ومن اقتدى بهم من العوام في شرق الأرض وغربها رحمة اللَّه عليهم»(٢).

ويبسط ابن تيمية القول بإيراد المنهج الحقيقي الذي يؤهل متبعيه أن يكونوا من أهل السنة، وهو المحك الفيصل بين الحقيقة والادعاء في ذلك حيث يقول: «وبهذا يتبين أن أحق الناس بأن تكون هي الفرقة الناجية أهلُ الحديث والسنة الذين ليس لهم متبوع يتعصبون له إلا رسول اللَّه ﷺ وهم أعلم الناس بأقواله وأحواله، وأعظمهم تمييزاً بين صحيحها وسقيمها وأئمتهم فقهاء فيها، وأهل معرفة بمعانيها واتباع لها: تصديقاً وعملاً وحباً وموالاة لمن والاها ومعاداة لمن عاداها الذين يروون المقالات المجملة إلى ما جاء به من الكتاب والحكمة، فلا ينصبون مقالة ويجعلونها من أصول دينهم وجمل كلامهم إن لم تكن ثابتة فيما جاء به الرسول بل يجعلون ما بعث به الرسول من الكتاب والحكمة هو الأصل الذي يعتقدونه ويعتمدونه. وما تنازع الناس من مسائل الصفات والقدر

---

(١) بحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة ص ١٧.

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري ٢/ ١١٣. وينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٣/ ١٥٩، وشرح الطحاوية ص ٣٤١.

والوعيد والأسماء والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك يردونه إلى الله ورسوله، ويفسرون الألفاظ المجملة التي تنازع الناس فيها أهل التفرق والاختلاف، فما كان من معانيها موافقاً للكتاب والسنة أثبتوه، وما كان منها مخالفاً للكتاب والسنة أبطلوه، ولا يتبعون الظن وما تهوى الأنفس»[١].

---

(١) مجموع الفتاوى ٣/ ٣٤٧- ٣٤٨.
بهذه المنهجية الدقيقة الثابتة يتفرد أهل السنة بهذا المفهوم على الحقيقة، ويبطل تعلق بعض أهل الكلام به. من أمثال قول القاضي عبد الجبار عن المعتزلة: «وإذا صح ما ذكرناه من الجملة فالمتمسك بالسنة والجماعة هم أصحابنا والحمد الله، دون هؤلاء المشنعين». فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٨٦. ويقول أيضاً: «وهذه الجملة يدخل فيها ما يقوله أصحابنا رحمهم الله من الأصول الخمسة، وهي جملة لا اختلاف فيها، وهي التي مضى عليها النبي عليه السلام وأصحابه، إلى أن حدث من الخلاف ما حدث، وهو الذي نطق به الكتاب، ووردت به السنة ومضى عليه السلف الأول». فضل الاعتزال ص ١٣٩- ١٤٠. وينظر: ص ١٣٨، ١٦٠، ١٦٥.
أما الأشاعرة فهم كثيراً ما يطلقون هذا المفهوم على أصحابهم، بل يرونهم أحق بذلك من غيرهم حتى من أتباع السلف أنفسهم، فلقد جعل البغدادي الأشاعرة المتكملين أول أصناف أهل السنة والجماعة في كتابه (الفَرْقُ بين الفِرَق) ص ٢٧٦. وينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٤١-٤٢، والروضة البهيّة في ما بين الأشاعرة والماتريدية، تأليف: الحسن بن عبد المحسن، أبي عذبة، ت (١١٧٢)، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤، ص ٧٧- ١٦٣،
وعلى الرغم من أن الأشاعرة هم «أقرب طوائف أهل الكلام إلى السنة والجماعة والحديث، وهم يعدّون من أهل السنة والجماعة عند النظر إلى مثل المعتزلة والرافضة وغيرهم، بل هم أهل السنة والجماعة في البلاد التي يكون أهل البدع فيها هم المعتزلة والرافضة ونحوهم» (نقض التأسيس، لابن تيمية ٢/ ٨٧) أقول على الرغم من ذلك فإن ثمة مسائل كثيرة عطل فيها الأشاعرة دلالة الكتاب والسنة وأخذوا بالمقدمات الكلامية والقواطع العقلية تجعلهم بذلك بعيدين عن منهج السلف الصالح. و«بالجملة: فالأشاعرة يوافقون أهل السنة في أمور من العقيدة ويخالفونهم في أمور أخرى، فهم فيما يوافقون أهل السنة فيه يجوز أن نطلق عليهم أنهم على السنة في ذلك الأمر من حيث اتباعهم للسنة فيه، لكنهم في الجملة حيث خالفوا أهل السنة في أصول أخرى ليست قليلة: ليسوا هم أهل السنة عند الإطلاق والعموم، وهذا الأمر قد يلتبس على كثير من الناس اليوم لقلة اطلاعهم على كلام أهل العلم في ذلك». بحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة، د/ العقل ص ٦٨، وينظر: ٦٤-٧٦. =

....

= قال الشيخ ابن عثيمين: «وعلم من كلام المؤلف رحمه اللّٰه - أي ابن تيمية - أنه لا يدخل فيهم من خالفهم في طريقتهم، فالأشاعرة مثلا والماتريدية لا يعدّون من أهل السنة والجماعة في هذا الباب؛ لأنهم مخالفون لما كان عليه النبي ﷺ وأصحابه في إجراء صفات اللّٰه تعالى على حقيقتها، ولهذا يخطئ من يقول: إن أهل السنة والجماعة ثلاثة: سلفيون وأشعريون وما تريديون، فهذا خطأ، نقول: كيف يكون الجميع أهل سنة وهم مختلفون؟! فما ذا بعد الحق إلا الضلال؟! وكيف يكونون أهل سنة وكل واحدٍ يردّ على الآخر؟! هذا لا يمكن إلا إذا أمكن الجمع بين الضدين». شرح العقيدة الواسطية ١/ ٥٣.

وينظر في هذا الموضوع: نقض التأسيس لابن تيمية ٢/ ٨٧، وفتاوى في العقيدة، لابن عثيمين ص ٥٧-٦٢، والقواعد المثلى في صفات اللّٰه وأسمائه الحسنى لابن عثيمين، تحقيق: أشرف عبد المقصود، مكتبة السنة- القاهرة، ط الثانية١٤٢٠، ص٨٠-٨٦، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٩٩، وما بعدها، وبحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة د/ العقل ص ٦٤-٨٠، والماتريدية للشمس الأفغاني ١/ ٣٨٠، ٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٥-٤٠٧، ٣/ ٣٤٠، ومنهج الأشاعرة في العقيدة، د/ سفر الحوالي ص ٥، وما بعدها، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، خالد نور ١/ ٤٠-٤٩، وحقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين ص ٣٨-٤٢.

ومع أن بعض أهل الكلام يتمسك بالنسبة إلى أهل السنة إلا أن كثيراً منهم يصفون أتباع السلف بصفات التنقص والذم من أمثال تسميتهم بالحشوية أو المشبهة أو المجسمة لأنهم اتبعوا النص ولم ينهجوا إلى التعطيل والتأويل. ينظر: فضل الاعتزال ص ١٩٦، والإرشاد للجويني ص ١٥٨، والقصيدة النونية للسبكي ص ٥٦، ومقدمة ابن خلدون ص ٣٧٧، وتنظر المسألة ذات الرقم (٨١) من هذا البحث.

وأنقل هنا كلاماً حسناً لابن تيمية يصور فيه حقيقة هذه الأوصاف ومصادرها حيث يقول: «وقد صنف أبو إسحاق إبراهيم بن عثمان بن درباس الشافعي جزءاً سماه (تنزيه أئمة الشريعة عن الألقاب الشنيعة) ذكر فيها كلام السلف وغيرهم في معاني هذا الباب، وذكر أن أهل البدع كل صنفٍ منهم يلقب أهل السنة بلقب افتراه، يزعم أنه صحيح على رأيه الفاسد، كما أن المشركين كانوا يلقبون النبي ﷺ بألقاب افتروها: فالراوافض تسميهم نواصب، والقدرية يسمونهم مجبرة، والمرجئة تسميهم شكّاكاً، والجهمية تسميهم مشبهة، وأهل الكلام يسمونهم حشوية ونوابت وغثاء وغثرا إلى أمثال ذلك، كما كانت قريشٌ تسمي النبي ﷺ تارة مجنوناً وتارة شاعراً وتارة كاهناً، وتارة مفترياً، قالوا: فهذه علامة الإرث الصحيح والمتابعة التامة». (الرسالة الحموية ص ٦٥). وينظر: التسعينية ٢/ ٥٤٨.

وقال ابن القيم في نونيته: «فصل في تلقيبهم أهل السنة بالحشوية وبيان من أولى بالوصف المذموم من هذا اللقب من الطائفتين وذكر أول من لقب به أهل السنة والجماعة من أهل البدع:

هذا منهج أهل السنة والجماعة وهذه الأمارات الفارقة لهم عن غيرهم، أما مجمل أصولهم وأهم سمات منهجهم فيمكن تلخيص ذلك بما يأتي(١):

أولاً: أن مصدر التلقي هو الوحي من الكتاب والسنة الصحيحة ثم الإجماع المبني عليهما أو أحدهما، وأما الفطرة والعقل السليم فهما رافدان مؤيدان، ولا يستقلان بتقرير العقيدة.

ثانياً: وجوب تقديم الشرع على العقل عند توهم التعارض؛ لأن أمور العقيدة غيبية ومبناها على التسليم بما جاء عن اللّه ورسوله ﷺ

ومن العجائب قولهم لمن اقتدى ... بالوحي من أثرٍ ومن قرآنِ
حشوية يعنون حشواً في الوجو ... د وفضلةً في أمة الإنسانِ
ويظن جاهلهم بأنهم حشوا ... رب العباد بداخل الأكوانِ ....
يا قوم إن كان الكتاب وسنة الـ ... مختار حشواً فاشهدوا ببيانِ
أنا بحمد إلهنا حشوية ... صرفٌ بلا جحدٍ ولا كتمانِ»

(الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية أوالقصيدة النونية) لابن القيم ص ١٨٢-١٨٣.
وينظر: نقض التأسيس لابن تيمية ١/ ١٠٤- ١٠٦، ٢٤٢-٢٤٦، والصواعق المرسلة ١/ ٢٦٢-٢٦٣.

(١) ينظر: جواب إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب لأهل القصيم عن عقيدته في الدرر السَّنيّة في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمن ابن قاسم ت(١٣٩٢)، ط السادسة ١٤١٧، ١/ ٢٩-٣٥، وينظر: ٣/ ٥، وما بعدها، والتحفة المدنية في العقيدة السلفية، تأليف: حمد بن ناصر آل معمر ت (١٢٢٥)، تحقيق: عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، دار العاصمة- الرياض، ط الأولى ١٤١٣، والقواعد المثلى لابن عثيمين ص ٩، وما بعدها، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ١/ ٥١-٧٨، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، د/ الغصن ١/ ٦١-٧٣، و مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن- الرياض، ط الأولى ١٤١٣، ص ٧-٩، وبحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة د/ العقل ص ٤٣-٥٤، ومعتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، للتميمي ص ٨٧، وما بعدها، وتوحيد الأسماء والصفات، تأليف: محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة- الرياض، ط الأولى ١٤٢٣، ص ١٣، ومنهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة، تأليف: أحمد بن عبد الرحمن الصويان، إصدارات المنتدى الإسلامي، دار السليم- الرياض، ط الثانية، ١٤٢٠، ص ٢٧.

ظاهراً وباطناً، مع اليقين بأنه لا يمكن أن يتعارض النقل الصحيح مع العقل الصريح.

ثالثاً: الأصل في أسماء اللَّه وصفاته: إثبات ما أثبته اللَّه لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ، من غير تمثيل ولا تكييف، ونفي ما نفاه اللَّه عن نفسه، أو نفاه عنه رسوله ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل على حدّ قول اللَّه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ٤٢/ ١١]، مع الإيمان بمعاني ألفاظ النصوص وما دلت عليه.

رابعاً: ترك الأخذ بعلم الكلام والفلسفة والمقدمات العقلية المخالفة للنقل.

خامساً: المحافظة على الألفاظ والمصطلحات الشرعية، وترك الألفاظ الموهمة غير الشرعية؛ لأن أمور العقيدة توقيفية مبناها الشرع.

سادساً: الرد على المخالفين بمنهج واضح مقنع يقوم على الأدلة النقلية والعقلية المبنية على الكتاب والسنة.

سابعاً: الاعتداد بحجية السنة النبوية، ومنها خبر الآحاد إذا كان صحيحاً، لأن ذلك من مقتضيات التسليم لما جاء عن الرسول ﷺ سواء كان ذلك في الأحكام أو في العقائد ولا فرق بينهما كما هو مذهب الصحابة والتابعين، وإبطال ما زعمه أهل الكلام من ترك الأخذ بخبر الآحاد في العقائد.

ثامناً: الإيمان بعدالة كل الصحابة، والاحتجاج بأقوالهم وفهمهم للنصوص الشرعية وتقديمها على سواها لكونهم أعلم الناس بعد الرسول ﷺ.

تاسعاً: الأخذ بمنهجية الجمع بين النصوص المتعددة في المسألة الواحدة، وعدم تقريرها من خلال نصٍ واحد وترك غيره، وهذا من مخرجات التجرد وعدم التفريق بين النصوص، أو الدخول بمقررات عقلية

سابقة تُحكَّم في النصوص. ولهذا كانت الوسطية من أبرز سمات منهج أهل السنة حيث يقع التضاد بين الفرق الأخرى بسبب تنازعها الأدلة، أما أهل السنة فلا تنازع عندهم بل جمع وتوفيق.

عاشراً: قلة التنازع بينهم في أمور العقيدة وعدم اختلافهم مع اختلاف الزمان والمكان، وذلك لمتانة المصدر وسلامة المنهج.

الحادي عشر: التزام العدل والإنصاف مع المخالف، وذلك من خلال الاعتراف بالحق الذي مع الخصوم، ويحمدونهم بما فيهم من خصال الخير من الإيمان والجهاد وخدمة الإسلام، مع ردهم ما لديهم من البدع.

الثاني عشر: عدم التعصب للأشخاص بل كلٌّ يؤخذ من قوله ويرد إلا الرسول ﷺ.

الثالث عشر: الحرص على جماعة المسلمين ونبذ الفرقة والافتراق.

هذه أبرز المعالم حول أهل السنة والجماعة من حيث المفهوم والسمات والمنهج.

ثانياً: الأشاعرة:

هي فرقة تنتسب إلى أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري ت (٣٢٤)، نسبة إلى أحد أجداده وهو أبو موسى الأشعري الصحابي المعروف رضي الله عنه.

وقد مرّ توجّه أبي الحسن الأشعري بثلاثة أطوار، حيث بدأ حياته معتزلياً، وأقام على مذهب الاعتزال مدة طويلة، قيل: إنها أربعون سنة، أخذ فيها علم الكلام ومذهب المعتزلة على يد شيخه أبي علي الجبائي أحد رؤوس المعتزلة.

ثم ترك أبو الحسن الأشعري مذهب الاعتزال وتحوّل عنه إلى مذهب جديد. ويتمثل المذهب الجديد فيما كان عليه ثلاثة أعلام كانوا

ينتسبون إلى أهل السنة، وهم: ابن كُلّاب، وأبو العباس القلانسي، والحارث المحاسبي، وقد كان هؤلاء على مذهب السلف لكنهم باشروا علم الكلام للرد على مذهب المعتزلة وتأييد عقائد السلف، وقد تبعهم الأشعري بعد انتقاله إلى مذهبهم بالمنهج الكلامي نفسه الذي كان بارعاً فيه لتاريخه السابق مع المعتزلة، فقد ترك الاعتزال ولم يترك علم الكلام حيث واصل الردود على المعتزلة وألف في ذلك المؤلفات، ولهذا نال الشهرة في زعامة هذا المذهب الجديد، فنسب إليه.

أما الطور الثالث فيتمثل في اتباع أبي الحسن الأشعري مذهب السلف وتركه علم الكلام، وألف في ذلك كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) وهو من آخر كتبه، أبان فيه عن اتباعه مذهب السلف وإمام أهل السنة أحمد بن حنبل [(١)].

وعلى الرغم من تحول أبي الحسن إلى مذهب السلف وتركه علم الكلام إلا أن مذهبه الثاني قد لقي شيوعاً وانتشاراً واسعاً على يد بعض تلامذته وتلاميذهم، وظلّ هذا المذهب ينسب إليه[(٢)].

وقد مرّ المذهب الأشعري بتطورات كثيرة على يد بعض روّاده المشهورين، ولهذا يكثر بين علماء مراحله الاختلاف في كثير من القضايا

---

(١) قال في مقدمة الكتاب: «قولنا الذي نقول به وديانتنا التي ندين بها: التمسك بكتاب ربنا ﷻ، وبسنة نبينا رحمه الله، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد اللّه أحمد بن محمد بن حنبل نضّر اللّه وجهه ورفع درجته وأجزل مثوبته قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون؛ لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل، الذي أبان اللّه به الحق عند ظهور الضلال وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين وشك الشاكين، فرحمة اللّه عليه من إمام مقدّم وجليل معظّم، وكبير مفخّم، وعلى جميع أئمة المسلمين» الإبانة ص ٤٣. على أن بعض العلماء يرى أن ذلك ليس على إطلاقه بل بقي عنده من آثار علم الكلام أشياء.

(٢) ينظر: أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص القرآن والسنة، شاهر فارس، ص ١٠.

العقدية، ولا يمكن تحديد ما استقر عليه المذهب الأشعري «بدقة لاختلاف الأقوال وتعارضها، وقد يثبت بعضهم ما نفاه الآخرون»[(١)]

وبالجملة فإن المذهب الأشعري قد أخذ السمات المنهجية الآتية[(٢)]:

أولاً: الاعتداد بالمقدمات المنطقية والعقلية والكلامية لتحديد المقررات العقدية.

ثانياً: الأخذ بالقانون العقلي عند تعارض العقل والنقل، وذلك بتقديم العقل على النقل، وصرف دلالة النص بالتأويل أو التفويض.

قال الرازي: «ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إليه التأويل»[(٣)].

ثالثاً: ترك الاعتداد بخبر الآحاد في العقيدة، بزعم أنه لا يفيد اليقين.

رابعاً: قصر إثبات الصفات لله ﷻ على سبع صفات عقلية، وهي: الحياة، والقدرة، والعلم، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر. وتأويل ما عدا هذه الصفات.

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٩٤.

(٢) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص٣١-٥٣، ونهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٧٨، ١٠٣، -١٢٢والملل والنحل للشهرستاني١/ ٩٤- ١٠٣، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص١٩، إلى آخر الكتاب، وأساس التقديس للرازي ص ٦١، و٩١وما بعدها، ومقدمة كتاب: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، خ١، ل١-٧٠، والقصيدة النونية، للسبكي، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية، عبد الوهات الجابي ص ٤٩-٧٦، وشرح المواقف للإيجي، شرح الشريف الجرجاني ٨/ ٣-٢٤٠.

(٣) التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨.

خامساً: نفي ما يدل عليه ظاهر نصوص الصفات الخبرية، وذلك بالتأويل أو التفويض.

سادساً: قصر التوحيد على توحيد الربوبية، وترك الاهتمام بتوحيد الألوهية.

سابعاً: إثبات أن كلام اللَّه قديم النوع والآحاد، واحدٌ لا يتجزأ، وهو كلام النفس بلا صوت ولا حرف. وأن القرآن عبارة عن كلام اللَّه، وليس هو في حقيقته الكلام نفسه.

ثامناً: إثبات رؤية الباري ﷻ ولكن مع نفي العلو والجهة(١).

تاسعاً: القول بالكسب في مسألة أفعال العباد، وهي تعني عدم تأثير إرادة العبد في فعله.

عاشراً: نفي التعليل والحكمة في أفعال الله ﷻ بل أفعاله محض إرادة ولو لم يكن فيها حكمة.

الحادي عشر: مرجع التحسين والتقبيح إلى الشرع فحسب، ولا مدخل للعقل في ذلك.

الثاني عشر: نفي دخول الأعمال في حقيقة الإيمان، وقصره على التصديق أو المعرفة.

الثالث عشر: موافقة مذهب أهل السنة والجماعة (أتباع السلف) في مسائل الإمامة وتقديم أبي بكر وعمر رضي اللَّه عنهما، والسمعيات من أحوال الآخرة والشفاعة.

هذه أبرز سمات الاتجاه الأشعري على أنه - كما سبق - قد جرى اختلاف وتطور في كثير من هذه المسائل.

---

(١) علق شيخنا عبد اللَّه الغنيمان هنا بقوله: (في الحقيقة أنهم لا يثبتون الرؤية بل هي عندهم زيادة العلم وإزالة الحواجب ليزول التناقض الحاصل من مذهبهم المشهور).

ويلتقي مذهبُ الماتريدية المذهبَ الأشعري في كثير من المسائل العقدية والسمات المنهجية السابقة حتى اقترن هذان المذهبان ببعض، ولا يوجد إلا اليسير من الفروقات[(١)]، ولهذا فإنه «إذا أطلق الأشاعرة يراد بها الأشعرية والماتريدية تغليباً»[(٢)].

قال السبكي في نونيته[(٣)]:

والخُلْفُ بينهما قليلٌ أمره ... سهلٌ بلا بدعٍ ولا كفرانِ

فيما يقلُّ من المسائل عدّه ... ويهونُ عند تطاعن الأقران

وقال صاحب الروضة البهية: «اعلم أن الأشاعرة والماتريدية متفقون في أصل عقيدة أهل السنة والجماعة، والخلاف الظاهر بينهما في بعض المسائل في بادئ الرأي لا يقدح في ذلك، ولا يوجب صيرورة أحدهما مبتدعاً، ولا كون أحدهما مبدِّعاً للآخر طاعناً في دينه؛ لأنها أمور جزئية وفرعية بالنسبة إلى أعدل العقائد الكلية، ومسائل مبنية على شبه الألفاظ. وبالجملة فالخلاف الذي بينهما إما عائد إلى اللفظ أو إلى المعنى... وعند التحقيق يرتفع النزاع»[(٤)].

---

(١) ينظر: القصيدة النونية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، نظم: عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي ت (٧٧١) - ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤، ص ٤٩-٧٦، ونظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، تأليف: عبد الرحيم الشهير بشيخ زادة ت (٩٤٤)، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤، والروضة البهيّة في ما بين الأشاعرة والماتريدية لأبي عذبة ص ٧٧- ١٦٣، والماتريدية للشمس الأفغاني ص ٣٣٨٥-٣٩٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، د/ المحمود ٢/ ٤٧٧-٤٩٢.

(٢) الماتريدية للشمس الأفغاني ص ٣٨٧.

(٣) القصيدة النونية للسبكي ص ٦٥.

(٤) الروضة البهية ص ٨٣.

ثالثاً: المعتزلة:

هي أبرز فرقة كلامية في التاريخ الإسلامي، وقد ظهرت في البصرة في مطلع القرن الثاني الهجري بتأثير عوامل متعددة يتجاوزها البحث، كما يتجاوز سبب التسمية وتعدد فرقها ليصل إلى ذكر أهم أصول هذه الفرقة، وهي خمسة أصول مرتبة على حسب أهميتها على النحو التالي(١):

١ - التوحيد:

ويعنون بالتوحيد اعتقاد أن اللّٰه واحد فيما تفرد به من حقيقة لا يشاركه فيها أحدٌ من المخلوقين وهي أن صفاته عين ذاته.

ومؤدى كلامهم فيه نفي الصفات، والقول بخلق القرآن، ونفي الرؤية في الآخرة.

قال ابن تيمية: «وتوحيدهم هو توحيد الجهمية الذي مضمونه نفي الصفات وغير ذلك، قالوا: إن اللّٰه لا يرى، وإن القرآن مخلوق، وإنه تعالى ليس فوق العالم، وأنه لا يقوم به علمٌ ولا قدرة وحياة ولا سمع وبصر ولا كلام ولا مشيئة ولا صفة من الصفات»(٢).

---

(١) ينظر في ذلك: ذكر المعتزلة (من كتاب مقالات الإسلاميين) لأبي القاسم البلخي ت (٣١٩)، - ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية- تونس، ط الثالثة ١٤٠٦، ص ٦٣، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، لعبد الجبار ١/ ٢٤١، و٦/ ١٧٧، ٨/ ٣، وشرح الأصول الخمسة عبد الجبار ص ١٢٨، ١٣٢، ومتشابه القرآن له ١-٢/ ١٣٠، ١٥٥، ٢٤٣، والمختصر في أصول الدين له ١-٢٢٣٥، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٩، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له ص ١٣٨، وشرح الأصول الخمسة له ص ١٤٩، وما بعدها، وأصول العدل والتوحيد، للقاسم الرسي، - ضمن رسائل العدل والتوحيد، ص١٢٣، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٢، والمنية والأمل لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٣، وما بعدها. والمعتزلة، تأليف: زهدي حسن جار الله، المكتبة الأزهرية- القاهرة، بدون ط ٢٠٠٢، ص ٥١، وما بعدها، والمعتزلة وأصولهم الخمسة، المعتق، ص٨١، والمعتزلة بين القديم والحديث، محمد العبدة، وطارق عبد الحليم، ص ٢، وما بعدها. وتنظر المسائل ذوات الأرقام (٢٥، ٨١) من هذا البحث.

(٢) مقدمة في أصول التفسير ٣٨.

٢ - العدل:

يوجز القاضي عبد الجبار مفهوم هذا الأصل بأنه الاعتقاد بأن «الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يختار إلا الحكمة والصواب»[١].

وينطوي هذا الأصل على جملة من المسلمات الاعتزالية منها: خلق العباد لأفعالهم، والتحسين والتقبيح، والوجوب، والصلاح والأصلح واللطف والقدر، والتكليف، ووجوب إرسال الرسل وغيرها. وكلها تنتهي إلى نفي القضاء والقدر في تصرفات العباد، وتحكيم العقل في التشريع والحكم.

٣ - الوعد والوعيد:

قال القاضي عبد الجبار في بيان حقيقة هذا الأصل عندهم: «وأما علوم الوعد والوعيد، فهو أنه يعلم أن اللّٰه تعالى وعد المطيعين بالثواب، وتوعّد العصاة بالعقاب، وأنه يفعل ما وعد به وتوعّد عليه لا محالة، ولا يجوز عليه الخلف والكذب»[٢].

وهذا الأصل يدور حول نفي غفران اللّٰه للكبائر، وإنكار الشفاعة بأنواعها، وإيجاب ثواب المحسن وعقاب المسيئ على اللّٰه، وإحباط طاعة المطيع بالمعاصي ونحو ذلك.

٤ - المنزلة بين المنزلتين:

وهذا الأصل هو بداية افتراق المعتزلة وحَيْدِها عن سواء السبيل على يد واصل بن عطاء حين اعتزل حلقة الحسن البصري رحمه الله. حيث حكم على مرتكب الكبيرة بأنه في الدنيا بمنزلة بين منزلتي الإيمان والكفر، وفي الآخرة فهو خالد مخلد في النار.

قال القاضي عبد الجبار: «إن صاحب الكبيرة له اسمٌ بين الاسمين،

---

(١) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد ١/ ٢٣٢.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ١٣٧.

وحكمٌ بين الحكمين، لا يكون اسمه اسم الكافر، ولا اسمه اسم المؤمن، وإنما يسمّى فاسقاً، وكذلك فلا يكون حكمه حكم الكافر، ولا حكم المؤمن، بل يفرد له حكم ثالث، وهذا الحكم الذي ذكرناه هو سبب تلقيب المسألة بالمنزلة بين المنزلتين»[١].

٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

وهو مبدأ الخروج على الولاة وغيرهم عند ارتكابهم ما يخالف الشرع، وهو «واجب على سائر المؤمنين كلّ على قدر استطاعته بالسيف فما دونه... وهذا المبدأ هو الذي جعلهم يضطهدون مخالفيهم، ويقسون عليهم لاعتقادهم أنهم بمخالفتهم قد أتوا منكراً»[٢].

رابعاً - الصوفية:

يطول الكلام في الكشف عن حقيقة التصوف وتاريخه واشتقاقه ومنبع نشأته، ويكفي من ذلك أن يعلم أن «لفظ (الصوفية) لم يكن مشهوراً في القرون الثلاثة، وإنما اشتهر به بعد ذلك»[٣].

والمعروف أن التصوف في نشأته الأولى كان يعني الزهد بالدنيا والانقطاع للعبادة وكل ذلك على هدي الكتاب والسنة على يد ثلة من السلف الصالح، ثم مرّ بمراحل وتطورات على مرّ القرون حتى أخذ أبعاداً مختلفة عن طبيعته في أول نشأته، فلحقه كثير من المفاهيم والمنطلقات البدعية بل والشركية في صور متعددة على أيدي بعض المنتسبين إليه، ولهذا فإنه لا يمكن أن يحكم على التصوف بحكم واحد مطردٍ لأنه لا يسير على أصول وأسس موحدة بين أربابه، ولهذا اختلف الناس في الموقف من الصوفية.

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٦٩٧.

(٢) المعتزلة، زهدي جار الله ص ٥٢ .

(٣) كتاب التصوف والصوفية تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: محمد طاهر الزين، مكتبة السندس- الكويت، ط الأولى ١٤١٣ ص ٨، وهو ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ٥. =

ويصور شيخ الإسلام ابن تيمية عدم الاستقرار في الموقف من هذا الاتجاه بقوله: «ولأجل ما وقع في كثيرٍ منهم من الاجتهاد والتنازع فيه تنازع الناس في طريقهم، فطائفة ذمت (الصوفية والتصوف). وقالوا: إنهم مبتدعون، خارجون من السنة، ونقل عن طائفة من الأئمة في ذلك من الكلام ما هو معروف، و تبعهم على ذلك طوائف من أهل الفقه والكلام. وطائفة غلت فيهم، وادّعوا أنهم أفضل الخلق، وأكملهم بعد الأنبياء وكلا طرفي هذه الأمور ذميم.

والصواب أنهم مجتهدون في طاعة اللّه، كما اجتهد غيرهم من أهل طاعة اللّه، ففيهم السابق المقرب بحسب اجتهاده، وفيهم المقتصد الذي هو من أهل اليمين، وفي كلٍّ من الصنفين من قد يجتهد فيخطئ، وفيهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب.

ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه، عاصٍ لربه. وقد انتسب إليهم طوائف من أهل البدع والزندقة، ولكن عند المحققين من أهل التصوف ليسوا منهم... فهذا أصل التصوف، ثم إنه بعد ذلك تشعّب وتنوّع»(١).

وتقوم مفاهيم التصوف في أطواره الأخيرة على التفسير الباطني للنصوص وقلب الحقائق الشرعية، والمغالاة في تقديس الأولياء، وادعاء الكرامات والخوارق(٢).

خامساً - الخوارج:

هي فرقة دينية سياسية، من أول الفرق ظهوراً في تاريخ الإسلام، إذ قد ظهرت بوادرها في عهد المصطفى ﷺ، وبرزت حقيقتها في الخلافات بين علي ومعاوية رضي اللّه عنهما.

---

(١) التصوف - مجموع الفتاوى ١١/ ١٧- ١٨.

(٢) ينظر في ذلك: التصوف والصوفية - المحقق - لابن تيمية ص ٨ إلى آخر الكتاب، والتصوف - ضمن مجموع الفتاوى ١١/ ٥ إلى آخر الكتاب، ومصرع التصوف أو (تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي) لابن برهان البقاعي، ص ٢١، وما بعدها، وهذه الصوفية، تأليف: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية، - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٣، وما بعدها.

وهم فرق مختلفة وتجتمع على المبادئ الآتية[١]:

أ - تكفير بعض الصحابة منهم عثمان وعلي وعائشة ومعاوية وأبو موسى الأشعري وعمرو بن العاص وغيرهم، وكل من رضي بتحكيم الحكمين في وقعة صفين.

ب - تكفير مرتكب الكبيرة واعتباره خالداً مخلداً في النار.

ج - وجوب الخروج على الإمام الجائر.

د - أما في مسائل القضاء والقدر ففي الخوارج طوائف تقول بالجبر، وأخرى تقول برأي المعتزلة والقدرية بخلق العبد فعل نفسه.

وقد تأثرت كثيراً بالمنطلقات الاعتزالية في مسائل مختلفة من أبواب العقيدة[٢].

سادساً - الشيعة:

هم الذين شايعوا علياً رضي الله عنه على الخصوص، وقالوا بإمامته وخلافته نصاً ووصية، إما جلياً وإما خفياً، واعتقدوا أن الإمامة لا تخرج من أولاده، وإن خرجت فبظلم يكون من غيره أو بتقية من عنده، والإمامة عندهم ركنٌ من أركان الدين، لا يجوز للرسل - عليهم السلام - إغفاله وإهماله، ولا تفويضه إلى العامة.

وقد نشأ التشيع في زمن علي رضي الله عنه، وقد عاقب بعضهم على مغالاته في تقديمه على الشيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما.

---

(١) ينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٧٨، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ١١٤، والحقيقة والمجاز في تاريخ الإباضية باليمن والحجاز، تأليف: سالم بن حمود بن شامس السيابي - وزارة التراث القومي والثقافة - سلطنة عمان، بدون ط ١٤٠٠، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، تأليف: د/ عرفان عبد الحميد، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الأولى ١٤٠٤، ص ٨٩-١٠٢، و تاريخ الحركات الفكرية واتجاهاتها في شرق الجزيرة العربية وعمان، تأليف: عبد الرحمن بن عثمان الملا، الدار الوطنية الجديدة، - الخبر، ط الأولى ١٤١٤، ص١٣١.

(٢) ينظر: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، للحفظي ص ٣٠٢.

وهم فرق وأحزاب متعددة باختلاف الزمان والمكان تتفاوت درجة قربهم وبعدهم بين الغلو وعدمه، غير أنهم يلتقون في أصول عامة حول الإمامة(١).

قال الشهرستاني: «يجمعهم القول بوجوب التعيين والتنصيص، وثبوت عصمة الأنبياء والأئمة وجوباً عن الكبائر والصغائر، والقول بالتولي والتبري قولاً وفعلاً وعقداً إلا في حال التقية، ويخالفهم بعض الزيدية في ذلك...

وهم خمس فرق: كيسانية، وزيدية، وإمامية، وغلاة، وإسماعيلية، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال، وبعضهم إلى السنة وبعضهم إلى التشبيه»(٢).



(١) ينظر: الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٣٩، والملل والنحل ١/١٤٦، ومجموعة رسائل الكرماني، تأليف: أحمد الكرماني ت (٤١١)، تحقيق: د/ مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية- بيروت، ط الأولى ١٤٠٣، ص ١٩، وما بعدها، والحركات الباطنية في العالم الإسلامي، عقائدها وحكم الإسلام فيها، تأليف: د/ محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى- عمّان، ط الثانية ١٤٠٦، ص ١٩، وما بعدها، ومسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، د/ ناصر القفاري ١/٤٩، ١١٩، وتاريخ الحركات الفكرية واتجاهاتها في شرق الجزيرة العربية وعمان، ص ١٤١، والتشيّع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، للبنداري ص ١٩، والشيعة الإثنا عشرية وتحريف القرآن، تأليف: محمد السيف، ص ٩، ودراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص ٢١.

(٢) الملل والنحل ١/١٤٦- ١٤٧.

القسم الأول

التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن المتأثرة بالمعاني العقدية جمعاً ومناقشة

مسائل القسم الأول مرتبة على الأبواب النحوية

- باب الضمير.
- باب الموصول.
- باب المبتدأ والخبر.
- باب (كان) وأخواتها.
- باب أفعال المقاربة.
- باب (إن) وأخواتها.
- باب (لا) النافية للجنس.
- باب (ظن) وأخواتها.
- باب (أعلم) وأخواتها.
- باب الاشتغال.
- باب المفعول به.

- باب المفعول لأجله.
- باب المفعول فيه.
- باب الاستثناء.
- باب الحال.
- باب التعجب.
- باب حروف الجر.
- باب الإضافة.
- باب النعت.
- باب العطف.
- باب إعراب الفعل المضارع.
- باب (لولا).
- باب إعراب الجمل.



باب الضمير

تمهيد

المضمر اسم مفعول من: أضمرته، إذا أخفيته وسترته، ويطلق على المستتر حقيقة وعلى البارز توسعاً. و(الضمير) بمعنى مضمر اصطلاح بصري، والكوفيون يسمونه (كناية) و(مكنيا)، لأنه ليس باسم صريح[١].

ومفهومه في الاصطلاح: «ما وضع لمتكلم أو مخاطب أو غائب تقدم ذكره لفظاً أو معنى أو حكماً»[٢].

والضمير في الكلام العربي يقصد منه الاختصار والإيجاز في العبارة، وذلك أنه إذا ورد في الكلام اسم ظاهر ثم أراد المتكلم إعادة الحديث عنه أومأ إليه بأدنى لفظ، واجتنب تكرار لفظه تخفيفاً على المتلقي[٣].

وهو - كما في كتب النحويين - من المعارف، بل هو أعرفها؛ لأنه ذو دلالة محددة بكونه يعيد ذهن السامع إلى مذكور بعينه حقيقة أو حكماً، فهو معلوم في ذهن المتكلم والسامع. إذ إن «الاسم لا يضمر إلا

---

(١) ينظر: التصريح على التوضيح، للشيخ خالد الأزهري ت (٩٠٥)، دار الفكر، بدون ط وتاريخ، ١/ ٩٥.

(٢) شرح المقدمة الكافية في علم الإعراب، لابن الحاجب ت (٦٤٦) تحقيق: جمال عبد العاطي مخيمر أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة، ط الأولى ١٤١٨، ٢/ ٦٧٥.

(٣) ينظر: نتائج الفكر في النحو، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن السهيلي ت(٥٨١)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٢، ص ١٧٠.

بعد أن يعرف، ويكون معك ما يفسره ويدل على الذي تريد به»[١].

قال سيبويه: «وإنما صار الإضمار معرفة؛ لأنك إنما تضمر اسماً بعد ما تعلم أن من يُحدَّث قد عرف من تعني وما تعني، وأنك تريد شيئاً يعلمه»[٢].

وظاهرة الإضمار تقوم على ركنين: اسم ظاهر متقدم - غالباً -، واسم مضمر متأخر، والرابط بينهما هو ما تركب في ذهن السامع والمتكلم من تعلق أحدهما بالآخر.

وترتيب هذين الركنين في الأصل ملزم بتقدم الاسم الظاهر وتأخر المضمر الغائب وذلك «لأن الضمائر ملبسة باعتبار حقائق مدلولها لصحة إطلاقها على المختلفات، لأنك إذا قلت (قاموا) وما أشبهه احتمل الزيدين والعمرين والمسلمين والمشركين، فأرادوا أن لا يعيدوها إلا على ما يتقدم ذكره وفقاً لهذا الإلباس»[٣].

والوقوف عند الركنين السابقين مما يُعْنَى به المفسر والمعرب على حدّ سواء، لأن تحديد مرجع الضمير وتعيين مفسره أمر ضروري في معرفة المعاني وتوضيحها والكشف عن حقائق الجمل والتراكيب «فهو يسهم بقسط معتبر في أداء المعاني، فعليه يتوقف في كثير من الأحيان وضوح الكلام وغموضه وكثيراً ما نخرج التركيب من تعدد التأويل إلى أحديته بمجرد التصريح بالاسم الذي ناب عنه الضمير في موضع من مواضع ذلك التركيب»[٤].

---

(١) البسيط في شرح جمل الزجاجي، لابن أبي الربيع ت (٦٨٨) تحقيق: د/ عياد بن عبيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٤٠٧، ١/٣٠٣.

(٢) الكتاب، لسيبويه أبي بشر عمرو بن عثمان، ت (١٨٠)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثالثة ١٤٠٨، ٢/٦.

(٣) أمالي ابن الحاجب، لأبي عمرو عثمان بن الحاجب ت(٦٤٦)، تحقيق: د/ فخر صالح قدارة، دار الجيل - بيروت، بدون ط ١٤٠٩، ٢ / ٧٧٢.

(٤) قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج - التأويل - الإعجاز. د/ الهادي الجطلاوي، كلية الآداب - تونس، ط الأولى ١٩٩٨. ص ٣٢٤.

ولا شك أن الجملة أو اللفظة في النص القرآني لا تعرب منفردة كما لا تفسر كذلك، وإنما يتم ذلك بالتكامل مع ما حولها من ألفاظ وجمل وآيات قد تمتد إلى النص القرآني كله، وهو ما يسمى بالسياق اللغوي [(١)].

ومما يزيد عناية المعرب بتحديد الضمير ومفسره ترتب كثير من الأحكام والقضايا النحوية عليه، وذلك «أن هذه الظاهرة النحوية ظاهرة تركيبية أولاً وقبل كل شيء وليست بالأساس حالة وظائفية في التركيب بمثابة الفاعلية والمفعولية والابتداء والخبر والنعتية والحالية... فالضمير متحمل للكثير من تلك الوظائف بحسب موقعه في الجملة»[(٢)].

ويمكن أن يقال: إن الضمير العائد وتحديد مفسره ظاهرة نحوية تركيبية أسهمت - في اللغة عامة وفي القرآن خاصة - في إكساب التركيب بدافع الموضوعية أو الذاتية في التوجيه معاني متعددة قد تكون مرادة وقد يكون المراد منها واحداً بل قد يكون مراد النص غير ما وجهه المفسر أو المعرب الذي رأى فيه ما يحب أن يراه ولكنه قد يعسر عليه أن يقيم الدليل الواضح على ما يحب أن يرى في النص بالاحتكام إلى القواعد اللغوية المشتركة اللهم إلا إذا ما اقترح في شأنها من الانزياح والمراجعة ما يسمح بتطويع القواعد للمقاصد[(٣)].

ولقد حاول النحويون وضع بعض الضوابط والقواعد التي تحكم هذه الظاهرة وتحدّ من إشكالها، مع أن المتتبع لكتب المتقدمين منهم لا يجد هذه الضوابط والقواعد مجتمعة في باب الضمير بوضوح وتقعيد على عادة النحويين في إحكام الظواهر النحوية في أبوابها بصورة دقيقة محكمة

---

(١) ينظر: دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية والقرآنية، د/ محمد أحمد خضير، العدد الأول من مجلة علوم اللغة، المجلد الثاني ١٩٩٩، دار غريب - القاهرة، ص ٧٠.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٢٤.

(٣) ينظر: المصدر السابق ص ٣٢٧.

متأثرة في بعض جوانبها بتقنين المنطق، وإنما يجد الحديث عن هذه الظاهرة متفرقا في أبواب ومسائل متعددة لا يُقَرِّبها إلا الاستقراء لتلك الأبواب، وهذا مظهر من مظاهر تحمل الضمير لكثير من وظائف التعبير والكلام المركب وارتباط اللفظ بالمعنى من خلاله.

وقد حاول المتأخرون منهم أن يجمعوا شيئاً من هذه الضوابط في باب الضمير، كما فعل ابن مالك وأبو حيان وغيرهما[(١)].

كما أنه قد سجلت بعض المحاولات في التأليف المستقل في الضمائر في وقت مبكر حيث ذكر الزركشي وغيره أن ابن الأنباري قد صنّف في بيان الضمائر الواقعة في القرآن في مجلدين[(٢)]. كما ذكر ابن النديم في الفهرست في مسرد الكتب المؤلفة حول القرآن الكريم «الكتب المؤلفة في الهاءات ورجوعها: كتاب أبي عمرو الدوري»[(٣)].

كما قامت دراسات جامعية متخصصة في النحو تعنى بالضمير ومرجعه في القرآن الكريم وغيره [(٤)].

---

(١) ينظر: ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي ت (٧٤٥)، تحقيق: د/ رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط الأولى ١٤١٨، في ٢/ ٩٤١، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ٢٤- ٤٢، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١/ ٢٤٤-٢٤٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣، ج١، ص ٧.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن، تأليف: الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ت (٧٩٤)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة- بيروت، ط الثانية١٣٩١، في ٤/ ٢٤، والإتقان في علوم القرآن للسيوطي ١/ ٢٤٤.

(٣) الفهرست لابن النديم ص ٤٠.

(٤) من تلك الدراسات المتخصصة:

أ - مرجع الضمير في القرآن الكريم: مواضعه، وأحكامه، وأثره في المعنى والأسلوب، د/ محمد حسنين صبرة، كلية دار العلوم ١٤١٢.

ب - دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية والقرآنية، د/ محمد أحمد خضير، مجلة علوم اللغة، المجلد الثاني، العدد الأول ١٩٩٩.

ج - الضمائر العائدة في اللغة العربية - دراسة تركيبية دلالية - الحسن السعيدي، دبلوم الدراسات العليا - كلية الآداب، فاس بالمغرب، ١٩٩١، (دليل الأطروحات والرسائل =

ومن تلك الضوابط التي ذكرت في تناول ظاهرة الإضمار ما يلي:

١ - أن ضمير المتكلم وضمير المخاطب تفسرهما المشاهدة المقارنة للفظ. أما ضمير الغائب فقد عوضوا فَقْدَهُ المشاهدة بتقديم المفسر.

٢ - أن الأصل في هذا المفسِّر أن يتقدم على الضمير لفظاً أو مرتبة، أو لفظاً ومرتبة، ولا يتأخر عنه لفظاً ومرتبة إلا في مسائل محددة غير قياسية(١).

٣ - إذا تقدم على الضمير اسمان مستويان في الإسناد كان الضمير عائداً على الأقرب ولا يصرف إلى غيره إلا بدليل(٢). فعودة الضمير «على أقرب مذكور أولى من أن يعود على أبعد مذكور»(٣).

٤ - توحيد مرجع الضمائر المتجاورة، بكون الضميرين إذا تعاقبا وتلاصقا وجب عودهما على شيء واحد(٤).

٥ - أن مفسر الضمير لا يجب كونه لفظاً معيناً بل يجوز «أن يعود على ما يتضمنه اللفظ المتقدم»(٥).

= الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب، ١٩٦١-١٩٩٤، أشرف عليه: عمر أفا، منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٦.

د - الضمائر في اللغة العربية، محمد حفيظ، كلية الآداب مكناس، المغرب، ١٩٩٣.

(١) ينظر: البسيط لابن أبي الربيع ١/٣٠٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٤١.

(٢) ينظر: شرح التسهيل لجمال الدين ابن مالك ت (٦٧٢)، تحقيق: د/ عبد الرحمن السيد ود/ محمد بدوي مختون، دار هجر - القاهرة، ط الأولى ١٤١٠، ١/ ١٥٧. وشرح الرضي كافية ابن الحاجب، محمد بن الحسن الاستراباذي المعروف بالرضي ت (٦٨٦) تحقيق: د/ حسن الحفظي ود/ يحيى بشير، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود ط الأولى ١٤١٤، ٢/ ٤٠٤، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٠.

(٣) شرح المقدمة الجزولية الكبير، لأبي علي الشلوبين ت (٦٥٤)، تحقيق: د/ تركي بن سهو العتيبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية١٤١٤. ١/ ٢٩٥.

(٤) ينظر: التفسير الكبير للرازي (أو مفاتيح الغيب)، للفخر الرازي ت (٦٠٤)، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤٢١، ١٩ /١٢٩، ١٣٠، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٥.

(٥) البسيط لابن أبي الربيع ١/٣٠٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٥.

٦ - أن إعادة الضمير على منطوق به أولى من عودته على مضمن ومفهوم من اللفظ السابق[١].

٧ - أنه قد يسدّ مسدّ الضمير أشياء أخرى تقوم مقامه، منها: اسم الإشارة، والألف واللام، والاسم الظاهر «بأن يكون المقام يقتضي الإضمار فيعدل عنه إلى الظاهر»، لغرض بلاغي أو معنوي [٢].

ومع دقة هذه الضوابط وإحكام هذه المعايير إلا أن ذلك لم يك مطرداً اطراداً حاسماً في تحديد مرجع الضمير ومفسره، ولم ينه إشكال هذه الظاهرة بصورة قاطعة بدليل ما سيوقف عليه - بإذن اللّٰه - من خلال التوجيهات الإعرابية المتباينة في تحديد مرجع الضمير في تأثر عقدي مشهود.

وسبب ذلك - في نظري - أن النحويين لم يحتكموا في ضبط هذه المسألة إلى المعايير اللفظية الصناعية فحسب، بل أتاحوا الاحتكام إلى القرائن المعنوية في تفسير الضمير، بنحو قولهم: «ويجوز مع القرينة أن يكون للأبعد»[٣]. بل تكاد تكون هي الأقوى في الاعتبار عند التطبيق. ومن هنا يأتي التباين في تحديد هذا المفسر، لأن القرينة والدليل والسياق قوالب معنوية فضفاضة تصوغها اعتبارات مختلفة باختلاف مصادر التفسير والتأويل ومناهجهما.

ولهذا نجد أن المعربين قد «اختلفوا حول المرجع باختلافهم حول المعنى، وتعددت المراجع للضمير الواحد حسب فهم النحاة للمعنى... وقد يذكر اسمان في السياق اللغوي ويعود الضمير إلى أحدهما وهنا يلجأ النحاة والمفسرون إلى تفسيرات نحوية وأخرى دلالية في تحديد مرجع الضمير وقد تجرهم تلك التفسيرات الدلالية إلى اللجوء إلى ظروف خارج

---

(١) ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ١/ ٢٩٥، والبسيط١/ ١٨٥.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٨. وينظر: المرجع نفسه في ٢/ ٤٨٢-٥٠١.

(٣) التفسير الكبير ١٩/ ١٢٩.

النص القرآني هي سياق الحال فيحكمونها في تحديد المرجع»[١].

وتجيء هذه الظاهرة لتمثل مع ظواهر أخرى توهيناً لدعوى غياب عنصر المعنى في الصناعة النحوية، وأنها ليست إلا قواعد مجردة وأطراً لفظية جافة، «تهتم ببيان الأحوال المختلفة للفظ من رفع أو نصب من غير فطنة لما يتبع هذه الأوجه من أثر في المعنى»[٢]. فهي برهان قاطع ودليل ساطع على أن الأحكام النحوية معايير وأسس تقوم على ربط أجزاء التراكيب الكلامية وفق مقتضيات المعاني ودلالة السياق. فـ«دراسة النحو بهذا المعنى دراسة تحليل وبيان وكشف لظواهر مرتبطة ارتباطاً وثيقا بالمعنى، فهي لا تنفك عنه ؛ لأنها جاءت نتيجة لمبدأ مهم، وهو عدم الإخلال بالمعنى المراد»[٣].

ومع أن الضمائر بقيت محل تنازع واختلاف إلا أنها أيضا يمكن أن نعدها - من وجهة نظري - ميدان إبداع وإعجاز ؛ لكونها - كما سبق - ملبسة باعتبار حقائق مدلولها بصحة إطلاقها على المختلفات وإمكان رجوع الضمير إلى أكثر من اسم ظاهر سابق، ومن هنا يختلف توجيه المعاني وتوضيحها حسب تحديد الاسم الظاهر الذي يومئ إليه الاسم المضمر.

ذلك «أن الخطاب الفنّي يطلب الإبداع في القول والطرافة في التعبير، ويشكّل الكلام على غير ما جرى به المألوف، فيكون ذلك الانزياح اللغوي مدخلاً إلى اختلاف التلقي. وذلك الاختلاف مآل حتمي لكلّ كتابة فنية مهما كان مستواها وسبب من أسباب خلود النصّ يتجدد بتجدد القراءة»[٤].

---

(١) دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية والقرآنية ص ٩٦.

(٢) إحياء النحو، لإبراهيم مصطفى، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة ط الثانية ١٤١٣، ص ٨.

(٣) ظاهرة التخفيف في النحو العربي، د/ أحمد عفيفي، الدار المصرية اللبنانية - القاهرة، ط الأولى ١٤١٧. ص ٢٧٥.

(٤) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٢٥.

كما لا ريب أنه يحصل «من وراء هذه الظاهرة غرض بلاغي، وهو تعجيز هؤلاء الذين نزل فيهم القرآن أن يأتوا بمثله، وفيه ثراء للأسلوب، فقد وصلت أوجه التعدد إلى أربعة وخمسة أوجه».[١]

قال الشيخ عبد الخالق عضيمة رحمه الله: «أسلوب القرآن معجز لا يستطيع أحد أن يحيط بكل مراميه ومقاصده فاحتمل كثيراً من المعاني وكثيراً من الوجوه ومن ذلك صلاحية ضمير الغائب لأن يعود على أشياء متنوعة سبقته، وقع في القرآن كثيراً جداً»[٢].

ولئن كان الاختلاف في ذلك سائغاً في بعض صوره، «فإن منه في بعض المواضع ما كان محل جدل، إما لأن الشارح يستغل هذه الظاهرة النحوية ليؤكد موقفاً عقائدياً خفياً»[٣]، أو لأن تأويل الكلام أصبح بعيداً بتحديد الاسم المفسر ومرجع الضمير.

والمتتبع للتوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم يجد ظاهرة توظيف الضمير ومفسره لخدمة المنطلقات العقدية شاهدة على تحكيم المعطيات الخارجية والقرائن المعنوية في ذلك بصورة سائغة أحياناً ومرفوضة في أحيان كثيرة.

ومن تلك التوجيهات التي تشط في تفسير الضمير وتحديد المراد منه دون أدنى ملابسة أو قرينة لفظية أو معنوية تقبل النظر تلك التأويلات الباطنية البعيدة عن كل المعايير اللفظية والثوابت النقلية، كتأويل الشيعة لكثير من ضمائر القرآن وفقاً لمعتقدهم في القرآن بأنه «له ظاهر وبواطن كثيرة وأن علم جميع القرآن عند الأئمة، سواء في ذلك ما يتعلق بالظواهر

---

(١) مرجع الضمير في القرآن الكريم، مواضعه، وأحكامه، وأثره في المعنى والأسلوب، تأليف: د/ محمد حسنين صبرة، دار الهاني للطباعة - شبرا، ١٤١٢، ص ٥٦.

(٢) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد بن عبد الخالق عضيمه، دار الحديث - القاهرة بدون ط وتاريخ ق٣ج١/٨، ٨٠.

(٣) كتاب قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٢٦.

وما يتعلق بالبواطن، وحجروا على العقول فمنعوا الناس من القول في القرآن بغير سماع من أئمتهم، وراحوا ثانياً يدعون أن القرآن وارد كله أو جله في أئمتهم ومواليهم، وفي أعدائهم ومخالفيهم كذلك»[١]. ونجم عن هذه النظرة للقرآن أن وجدوا فيه مجالاً رحباً يتسع لكل ما يشاءونه ويمليه عليهم الهوى وتزينه لهم العقيدة. ومن أسهل تلك القنوات التي يعبرون من خلالها إلى غايتهم هي الضمائر في القرآن الكريم وذلك بتوجيهها في أوجه الكمال والثناء إلى أئمتهم وفي أوجه النقص إلى مخالفيهم من الصحابة وأمهات المؤمنين.

ولقد كان هذا المنحى عند مفسريهم بصورة تكاد تكون شاملة لكل القرآن عند بعض غلاتهم. كما في تفسير العياشي وتفسير القمي وتفسير البرهان للبحراني وتفسير الصافي وغيرها[٢]، بل حتى أولئك الذين يوصفون بالاعتدال منهم قد فسروا الضمير تفسيراً بعيداً عن المعايير النحوية والأسلوبية. فهذا أبو علي الطبرسي المفسّر المقدَّم عند الإمامية منهم والذي يصفه بعض المعاصرين بالاعتدال[٣] ينهج في تفسير بعض

---

(١) التفسير والمفسرون د/ محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة - القاهرة، ط السابعة ١٤٢١. ٢/ ٢٢.

(٢) ينظر: كتاب مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، د/ ناصر بن عبد الله القفاري، دار طيبة - الرياض ط الثالثة ١٤١٤، ١/ ٢١٤.

(٣) ينظر: التفسير والمفسرون ٢/ ٧٨، ومسألة التقريب ١/ ٢٤٣. ويرى بعض من تتبع تفسير الطبرسي «أن الرجل رافضي إمامي متعصب لمذهب أصحابه، وقد بين في مقدمة تفسيره أنه ألف تفسيره لنصرة عقائد الإمامية والتدليل على صحتها، فهو إمامي قح، إلا أنه يعرض مسائل الرفض بطرف خفي، ويفرقها غالباً في غير مظانها، كي لا يتفطن له» (كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي، رسالة مقدمة لنيل الشهادة العالمية، إعداد: أحمد طاهر أويس، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، عام ١٤٠٨ص ٤٢٦. ويقول آخر: «إذاً فالطبرسي لم يخرج عن موكب علماء الشيعة في خدمة القرآن الكريم بطريقتهم الخاصة بهم. . .والطبرسي لبنة من لبنات البناء الشيعي». (التأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة) حسين كمال الشامي ص ٢١٠. ويقول: «والطبرسي كمفسّر شيعي ملتزم بمبادئ الشيعة والتشيّع، لا يحاول أن يتناساها بأي شكل من الأشكال «المرجع السابق ص ٥٦١.

الضمائر منهجاً بعيداً مصطبغاً بالعقيدة الباطنية لدى الرافضة[١].

ولهذا فإن البحث في تحليله لظاهرة الضمير وتفسيرها في ضوء التأثر العقدي سيضرب صفحاً عن هذا النوع من التوجيهات لأنها ليست من النحو والإعراب بشيء وإنما هي «تأويلات باطنية لآيات القرآن، لا تتصل بمدلولات الألفاظ، ولا بمفهومها ولا بالسياق القرآني»[٢].

وسيقف البحث بالتحليل والتقويم في الصفحات الآتية عند التوجيهات التي أخذت باعتبارها المعيار النحوي في هذا التفسير للضمير إن تطابقاً مع هذا المعيار وإن التماساً لأدنى ملابسة.



(١) ينظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس ت(٥٤٨)، دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون ط وتاريخ. ينظر في تفسيره قوله تعالى ﴿فَأَذَّنَ مُؤَذِّنٌۢ بَيْنَهُمْ أَن لَّعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[الأعراف ٧/ ٤٤] في ٨/ ٦٣، وتفسير قوله تعالى ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ [الزخرف٤٣/ ٢٨] في٢٥/ ٧٩، وتفسير قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَأَوْهُ زُلْفَةً سِيٓـَٔتْ وُجُوهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾[الملك ٦٧/ ٢٧] في ٢٩/ ١٨ ذكر أنها رويت في علي رضي اللّه عنه وفي من خالفوه، وغير ذلك من النماذج، وينظر: كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي ص ٨٥، ١٣٥، ١٤٣، ١٤٩، ١٥٧، ٣٠١.

(٢) مسألة التقريب ١/ ٢١٤.

المسألة الأولى

١ - قال اللّه تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ۖ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ فَبُهِتَ ٱلَّذِى كَفَرَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّـٰلِمِينَ﴾ [البقرة ٢ / ٢٥٨].

التوجيه الإعرابي:

اتصل ضمير الغائب المنصوب في الفعل (آتاه)، وقد سبق باسمين يصح إسناد الفعل إليهما، أحدهما: الفاعل المستتر في ﴿حَآجَّ﴾ الذي يعود إلى الاسم الموصول ﴿ٱلَّذِى﴾، والآخر: المفعول به الاسم العلم ﴿إِبْرَٰهِـۧمُ﴾، وكلاهما صالح لعودة الضمير إليه، ولهذا اختلف في تحديد مرجع الضمير فيهما على النحو الآتي:

يرى جمهور المعربين والمفسرين أن الضمير راجع إلى الفاعل المستتر العائد إلى الاسم الموصول (الذي) والمعنى: «ألم تر يا محمد بقلبك إلى الذي حاج إبراهيم؟ يعني الذي خاصم إبراهيم نبي الله ﷺ في ربه (أن آتاه اللّه الملك) يعني بذلك: حاجّه فخاصمه في ربه؛ لأن اللّه آتاه الملك».[1] «أي آتى الكافر الملك»[2].

(١) تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ت (٣١٠)، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢١، ٣/ ٣٠.

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ت (٣١١) تحقيق: د/ عبد الجليل عبده شلبي، دار الوليد - جدة ط الأولى ١٤١٤، ١/ ٣٤٠.

قال الزجاج: «وهذا الذي عليه أهل التفسير وعليه يصح المعنى»[١].
وقد اقتصر عليه الطبري[٢] وابن كثير[٣] وحافظ الحكمي[٤]، ورجحه غيرهم[٥].

واختار بعض المفسرين عودة الضمير إلى المفعول به (إبراهيم)، يعني أن اللّه تعالى آتى إبراهيم عليه السلام الملك.

وهذا اختيار المهدوي[٦] والباقولي[٧]، ....

(١) المصدر السابق ١/ ٣٤٠.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٣٠.
(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم، لأبي الفداء إسماعيل بن كثير ت (٧٧٤)، دار الحديث - القاهرة، ط السادسة ١٤٣، في ١/ ٢٩٦.
(٤) ينظر: معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، للشيخ حافظ الحكمي ت (١٣٧٧) تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، ط الأولى ١٤١٨، في ١/ ١٠٧.
(٥) ينظر: معاني القرآن للزجاج ١/ ٣٤٠، والتفسير الكبير للرازي ٧/ ٢٠، والتبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري ت (٦١٦)، تحقيق: علي محمد البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون ط وتاريخ، في ١/ ٢٠٦، والمحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي ت (٥٤٦) تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العملية - بيروت ط الأولى ١٤١٣، في ١/ ٣٤٥. وتفسير النسفي (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) للإمام عبد اللّه بن أحمد النسفي ت (٧١٠) تحقيق: مروان محمد الشعار، دار النفائس - بيروت ط الأولى ١٤١٦، في ١/ ٢٠٠، والبحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي ت (٧٤٥) تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وآخرين، دار الكتب العليمة - بيروت، ط الأولى ١٤١٣، في٢/ ٢٩٨، والدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تأليف أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي ت (٧٥٦) تحقيق: د/ أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، ط الأولى ١٤٠٨، في ٢/ ٥٥٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي (عناية القاضي وكفاية الراضي) للقاضي شهاب الدين الخفاجي ت (١٠٦٩)، ضبط: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٧، في ٢/ ٥٨٤، وتيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام لمنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي ت ١٣٧٦، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٢١، في ص ١١٠.
(٦) ينظر: المحرر الوجيز ١/ ٣٤٦، والبحر المحيط ٢/ ٢٩٨.
(٧) ينظر: كشف المشكلات وإيضاح المعضلات لجامع العلوم الباقولي - (٥٤٣) تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، مجمع اللغة العربية - دمشق، ط الأولى ١٤١٥، في ١/ ١٨١.

وينسب إلى المعتزلة [١]، وهو رأي الشيعة الإمامية[٢].

الأثر العقدي:

لقد تحكمت الخلفية العقدية في مراعاة المعنى الذي يؤديه تحديد مرجع الضمير في هذه الآية، فالجمهور من أهل السنة ومن وافقهم رجحوا عودته على فاعل ﴿حَآجَّ﴾ الضمير العائد إلى اسم الموصول ﴿الَّذِى﴾ على اعتبار أن اللّه قد آتى الكافر الملك. وهذا غير ممتنع عندهم، لأنه سبحانه أعلم بوجه الحكمة من ذلك. ومع ذلك فلا يمنعون من عودته إلى ﴿إِبْرَاهِيمُ﴾ لاستقامة المعنيين عندهم، وإنما المسألة مبناها على الترجيح.

أما المعتزلة والإمامية فلهم فيها مسلكان:

أحدهما: إيجاب عودته إلى المفعول به وهو ﴿إِبْرَاهِيمَ﴾، ومنع عودته إلى الكافر؛ لأنه سبحانه لا يجوز عليه - عندهم - أن يؤتي الكفار الملك بكونه «تمليك الأمر والنهي وتدبير أمور الناس وإيجاب الطاعة على الخلق»[٣].

وثانيهما: جواز عودته إلى فاعل ﴿حَآجَّ﴾ الضمير العائد إلى اسم الموصول وتفسير إتيان الملك بما غلب به وتسلط من المال والخدم، فالتغليب والتسليط فعله لا فعل اللّه عندهم[٤]. والملك هنا «هو نعيم

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٢/ ٢٩٨، وتفسير النسفي ١/ ٢٠٠، والدر المصون ٢/ ٥٥١، و حاشية الشهاب ٢/ ٥٨٤.

(٢) ينظر: التبيان في تفسير القرآن، تأليف: شيخ الطائفة الاثني عشرية أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت(٤٦٠) تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون ط وتاريخ، في ٢/ ٣١٦، ومجمع البيان للطبرسي ٣/ ٣١٢.

(٣) مجمع البيان للطبرسي ٣/ ٣١٢.

(٤) ينظر: التبيان للطوسي ٢/ ٣١٧، والكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: جار اللّه محمود بن عمر الزمخشري ت (٥٣٨)، دار المعرفة - بيروت بدون ط وتاريخ، في١/ ١٥٦.

الدنيا وسعة المال».[١]

وينطلق المعتزلة ومن تأثر بهم من الشيعة[٢] في كلا المسلكين من قاعدة الصلاح والأصلح التي يوجبون فيها على اللّٰه رعاية مصالح العباد والحكمة في كل فعل من أفعاله وهو ما يسمونه العدل [٣].

قال القاضي عبد الجبار المعتزلي: «اعلم أن الصفة الجامعة لكل أفعاله تعالى الحسن، لما بيناه من الدلالة على أنه لا يفعل القبيح، وبينا أن الفعل الذي لا مدخل له في الحسن والقبح لا يصح عليه تعالى، فإذن يجب في كل أفعاله أنه حسن»[٤].

ويكشف الطبرسي الشيعي عن التأثير العقدي في توجيه الضمير إلى إبراهيم عليه السلام في الآية السابقة بقوله: «فأما الملك بتمليك الأمر والنهي وتدبير أمور الناس وإيجاب الطاعة على الخلق فلا يجوز أن يؤتيه اللّٰه إلا

---

(١) مجمع البيان للطبرسي ٣/ ٣١٢.

(٢) ينظر في تأثير المعتزلة في الشيعة: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٩١، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٥٥، ومنهاج السنة لابن تيمية ١/ ٧٠، وتأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، تأليف عبد اللطيف عبد القادر الحفظي، دار الأندلس الخضراء - جدة، ط الأولى ١٤٢١، ص٣٩٠.

(٣) ينظر: فضل الاعتزال للقاضي عبد الجبار ص ٣٤٨، والمغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار ت (٤١٥)، تحقيق: مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، بدون ط ١٣٨٥، في ١٤/ ٧ - ١٨٠، وينظر: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري ت (٣٣٠)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١٩، في ١/ ٣١٣، وينظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ت (٤٨٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٩، ص ١١٥، وينظر: الملل والنحل للشهرستاني ت (٥٤٨)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، بدون ط ١٤٠٠، في ١/ ٤٥. ومنهاج السنة النبوية لابن تيمية ١/ ٤٦٢- ٤٦٦، ٢/ ٣١٣، والمعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد بن عبد اللّٰه المعتق، مكتبة الرشد - الرياض، ط الثالثة ١٤١٧، ص ١٩٧.

(٤) المغني في أبواب التوحيد والعدل ١٤/ ٥٣، وينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة له ص ١٤٤-١٤٨.

من يعلم أنه يدعو إلى الصلاح والسداد والرشاد دون من يدعو إلى الكفر والفساد»[١].

بينما ينطلق جمهور أهل السنة من أتباع السلف والأشاعرةُ في توجيههم الضمير إلى الملك الكافر على وجه الترجيح لجواز أن يعطي اللّه الكافر الملك وغيره من نعيم الدنيا وأن يجعل له تسلطاً في الأمر والنهي.

فأما أهل السنة فلأنهم يرون «أن سائر ما يقدره اللّه تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فلله في ذلك حكمة أخرى»[٢]، وأنه سبحانه أوجب على نفسه الرحمة والنصر للمؤمنين فأو جب ذلك بنفسه على نفسه ولم يوجب ذلك مخلوق عليه، ولا يقاس بمخلوقاته بل بحكم رحمته وحكمته وعدله وفضله [٣].

وأما الأشاعرة وبعض المنتسبين للسنة فلأنهم ينفون الإيجاب مطلقاً

(١) مجمع البيان للطبرسي ٣/ ٣١٢.

(٢) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط الثانية ١٤١١، في ١/ ٤٦٣، و٦/ ٣٩٦، وينظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، ١٤١٥، في ٨/ ٩٢، وكتاب المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، للحافظ الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق: محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ١٤١٨، في ص ٤٩.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ١/ ٢١٣، ٢١٤، ٢١٧، ومنهاج السنة ١/ ٤٥٣- ٤٦٦، و ٦/ ٣٦٩، اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ط السابعة ١٤١٩، في ٢/ ٣٠٩. ومفتاح دار السعادة ومنشور أهل العلم والإرادة، لابن القيم، تحقيق: علي عبد الحميد، دار ابن عفان - الخبر، ط الأولى ١٤١٦، في ٢/ ١٠، وكتاب شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان - الرياض، ط الأولى ١٤٢٠، في ٢/ ٥٠٩ وما بعدها من فصول.

وأنه لا حق لمخلوق على الخالق، فخلقه وأمره متعلق بمحض المشيئة لا يتوقف على مصلحة[١].

المناقشة:

احتج الفريق الثاني القائلون بعودة الضمير إلى (إبراهيم) بأدلة منها:

١ - دلالة اللفظ والصناعة، وهي أن الضمير يعود إلى أقرب المذكورين على الوجوب، وأقربهما هنا هو (إبراهيم).

٢ - أن إتيان إبراهيم الملك قد دلت عليه آية أخرى، وهي قوله تعالى: ﴿فَقَدْ ءَاتَيْنَآ ءَالَ إِبْرَٰهِيمَ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ [النساء ٤/ ٥٤].

٣ - أنه تعالى قال: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ [البقرة ٢/ ١٢٤] والملك عهد منه.

وأجاب الجمهور عن هذا الاستدلال بما يأتي:

١ - أن دلالة اللفظ والصناعة معارضة بدلالة القرينة المعنوية والتاريخية من ثبوت المحاورة المذكورة بين إبراهيم عليه السلام وملك بابل وهو نمرود بن كنعان وهو أول ملك تجبر وأحد الأربعة الذين ملكوا الدنيا، وقد ساق الطبري بسنده عدداً من الآثار عن التابعين في ذكر هذه المحاورة وتفسير الآية[٢].

---

(١) ينظر: المصادر السابقة، وأيضاً: كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر الباقلاني ت (٤٠٣)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ط الثالثة ١٤١٤، في ص ٣٨٢. وكتاب شرح المواقف، للقاضي الإيجي ت(٧٥٦) شرح: الشريف الجرجاني ت(٨١٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٩، في ٤/ ١٠٣، وكتاب منهج الأشاعرة في العقيدة د/ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، الدار السلفية - الكويت، ط الأولى ١٤٠٧، في ص ٤٧، وكتاب منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، تأليف: خالد بن نور، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية ط الأولى ١٤١٦، في ١/ ٣٢٥ - ٣٤٥.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٣٠ - ٣٥.

٢ - أن قوله تعالى ﴿وَءَاتَيْنَٰهُم مُّلْكًا عَظِيمًا﴾ دال على حصول الملك لآل إبراهيم وليس فيها دلالة على حصول الملك لإبراهيم عليه السلام.

والحقيقة أنه بالنظر في أدلة الفريقين يظهر أن ما ذهب إليه الفريق الثاني القائل بعودة الضمير إلى إبراهيم - عليه السلام - يعتضد بالدلالة النحوية من عودة الضمير إلى أقرب مذكور، إلا أنه سبق القول بأن النحويين لم يقتصروا على هذه الدلالة مرجحة عند صلاحية الضمير لتفسيره بمفسرَين سابقين بل إنهم قد حكَّموا القرينة المعنوية في تعيين المفسّر، ومن ثمّ فإنه يتعين على المعرب أن ينتقل إلى تلك القرينة ناقدا ومحكما.

وإذا كان الأمر كذلك فإن المتأمل في اعتبارات الفريقين يجد أن أدلة الفريق الأول وهم الجمهور أقوى سنداً وتعليلاً.

وأما الجواب عن إتيان اللَّه الكافر الملك والذي يدفعه المعتزلة ومن وافقهم، فهو بأحد الوجوه الآتية:

أ - أن ذلك ضرب من الامتحان الذي يمتحن به خلقه، وهو أعلم بوجه الحكمة فيه.

ب - أن المراد بالملك هنا التمكن والقدرة والبسطة في الدنيا، والحسّ يدل على أنه قد يعطي الكافر هذا المعنى.

ج - قد يكون اللَّه أعطاه الملك حال كونه مؤمنا ثم إنه بعد ذلك كفر بالله تعالى.

د - أن في إثبات الملك للكافر إظهاراً لفضل إبراهيم عليه السلام حيث قام بالدعوة والصدع بالحق مع كون خصمه سلطاناً مهيباً.

هـ - أما مسألة الصلاح والأصلح فصحيح أنه عز وجل يفعل ما فيه صلاح العباد، ولكن ذلك ليس على سبيل يوجبه عليه غيره، وذلك لأنه لا موجب على اللَّه سبحانه وتعالى.

كما أن «سائر ما يقدره اللَّه تغلب فيه المصلحة والرحمة والمنفعة، وإن كان في ضمن ذلك ضرر لبعض الناس، فلله في ذلك حكمة أخرى»[١].



(١) منهاج السنة، لابن تيمية ١/ ٤٦٣.

المسألة الثانية

٢ - قال اللَّه تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ [النساء ٤/ ٤٨].

التوجيه الإعرابي:

تضمن قوله (يشاء) ضميراً فاعلاً، وقد سبق باسمين صالحين في اللفظ لتفسيره، وهما: لفظ الجلالة (الله) الواقع اسماً لـ(إن)، والاسم الموصول (من) الواقع مجروراً بالحرف.

ولقد ذهب عامة المفسرين والمعربين إلى أن فاعل (يشاء) ضمير مستتر يعود إلى اسم (إن) وهو لفظ الجلالة، وأن المعنى: إن اللَّه لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون الشرك لمن يشاء اللَّه أن يغفر له[1].

وذهب بعض المعربين إلى أن فاعل (يشاء) ضمير مستتر يعود إلى اسم الموصول (من) والمعنى: إن اللَّه لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب.

وهذا توجيه الزمخشري[2]. ونسبه أبو حيان إلى المعتزلة[3].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ١٥١، ومعاني القرآن للزجاج ٢/ ٥٩، وإعراب القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس ت (٣٣٨) تحقيق: د/ زهير غازي زاهد، عالم الكتب ط الثانية ١٤٠٥، في١/ ٤٦١، وتفسير البغوي المسمى معالم التنزيل، تأليف الحسين بن مسعود الفراء البغوي ت (٥١٦) تحقيق: خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، دار المعرفة - بيروت ط الأولى ١٤٠٦، في ١/ ٤٣٩، وبدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمع يسرى السيد محمد، دار ابن الجوزي - الدمام ط الأولى ١٤١٤، في ٢/ ٢٣.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٢٧٣.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٣/ ٢٨٠.

قال الزمخشري: «الوجه أن يكون الفعل المنفي والمثبت جميعاً موجهين إلى قوله تعالى ﴿لِمَن يَشَآءُ﴾ كأنه قيل: إن اللَّه لا يغفر لمن يشاء الشرك ويغفر لمن يشاء ما دون الشرك، على أن المراد بالأول من لم يتب وبالثاني من تاب ونظيره قولك: إن الأمير لا يبذل الدينار ويبذل القنطار لمن يشاء تريد لا يبذل الدينار لمن لا يستأهله ويبذل القنطار لمن يستأهله»(١).

ويكشف السكوني عن التوظيف الاعتقادي في توجيه الزمخشري بقوله: «مقصوده أن ينظّر ويقابل قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ﴾ [النساء ٤/٤٨] لمن لم يتب من الشرك وأنه يغفر له إن تاب منه على القطع فإن لم يتب لم يغفر له قطعاً أصلاً، ثم أشار (إلى)(٢) أن ﴿وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ لمن تاب [...](٣) على القطع فإن لم يتب لم يغفر له أصلاً، بناء منه على مقابلة آخر الكلام لأوله فخرج له من ذلك على زعمه أنه لا يغفر لمن مات مصراً من عصاة المؤمنين وهو اعتزال ملفق من النظر إلى مواضع الكلام وتنظيره ونزول نصه ووجه دليله على تحقيقه»(٤).

الأثر العقدي:

لقد تمثل الأثر العقدي في هذين التوجيهين جلياً في تعيين مرجع الضمير، فأهل السنة من أتباع السلف وكذا الأشاعرة أعادوا الضمير إلى لفظ الجلالة وأن المشيئة والمغفرة راجعة إليه والفعلين المنفي والمثبت هما له - سبحانه - منطلقين من مبدأ أن الشرك غير مغفور ألبتة، وأن ما دونه من الكبائر مغفور لمن شاء اللَّه أن يغفر له، هذا مع عدم التوبة،

---

(١) الكشاف ١/ ٢٧٣.

(٢) زيادة يقتضيها التركيب.

(٣) كلمة غير واضحة في المخطوط ولعلها (أيضاً).

(٤) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز، لأبي علي عمر بن محمد بن خليل السكوني المغربي ت (٧١٧)، (مخطوط في دار الكتب)، في ٢/ ٢٠٩.

وأما مع التوبة فكلاهما مغفور، وهذا ما دل عليه الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم وهو مقتضى لغة العرب بأن الخير يقال فيه: وَعَد وعْداً، والخلف فيه مذموم، وأن الشر يقال فيه: أوعد وعيداً، والخلف فيه ممدوح مستحب؛ لأنه منع للشر أن يقع [١].

أما المعتزلة فقد أعادوا الضمير إلى الاسم الموصول ليتأتى لهم أن يحصروا المغفرة في التائبين منطلقين من معتقد أن مرتكب الكبيرة غير التائب منها لا يغفر اللّه له في الآخرة وأنه في الدنيا في منزلة بين الإيمان والكفر. فهم «يظنون التسوية بين الشرك وبين ما دونه من الكبائر في أن كل واحد من النوعين لا يغفر بدون التوبة ولا يشاء اللّه أن يغفرهما إلا للتائبين»[٢].

قال أبو القاسم البلخي: «وأجمعوا - أي المعتزلة - أنه ﷻ لا يغفر لمرتكبي الكبائر إلا بالتوبة، وهذا هو القول بالوعيد»[٣].

وقال القاضي عبدالجبار: «ولا خلاف بينهم - أي المعتزلة- في أن مرتكب الكبائر من أهل النار، وأن من يدخل النار يكون مخلداً فيها كالكافر، وإن كان حاله في العقاب دونه»[٤].

---

(١) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري ت (٣٢٤) تحقيق: بشير محمد عيون، مكتبة دار البيان - دمشق ط الرابعة ١٤٢٠، ص١٦٢، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث، تأليف: أبي عثمان إسماعيل الصابوني ت (٤٤٩)، تحقيق: د/ ناصر الجديع، دار العاصمة - الرياض ط الثانية ١٤١٩، في ص ٢٦٧، والحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إملاء: الحافظ قوام السنة أبي القاسم الأصبهاني ت (٥٣٥) تحقيق: محمد بن محمود أبو رحيم ومحمد بن ربيع بن هادي المدخلي، دار الراية - الرياض ط الأولى ١٤١١، في ٢/ ٧١، والإيمان الأوسط لابن تيمية ص ٣٠، وشرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تأليف: ابن أبي العز الحنفي - (٧٩٢)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ١٤١٨، في ص ٣٥٩.

(٢) الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ابن المنير الاسكندري ت (٦٨٣)، حاشية على الكشاف للزمخشري، دار المعرفة - بيروت، بدون ط وت، في١/ ٢٧٣.

(٣) مقالات الإسلاميين (باب ذكر المعتزلة) ضمن كتاب فضل الاعتزال ص ٦٤.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٣٥٠.

ولقد حمل بعضهم الآية على ظاهرها دون تقدير، ولكنهم يخصصون (ما) الموصولة في قوله ﴿مَا دُونَ ذَٰلِكَ﴾ على أنه للصغائر ولا تدخل الكبائر فيها، أو ما يقع منه التوبة(١).

ويتوافق هذان التوجيهان عند المعتزلة مع أحد أصولهم الخمسة وهو الوعد والوعيد اللذان أو جبوا على اللّٰه أن يحققهما في كل من وجههما إليه. وعليه فلا تتوجه المشيئة في الآية إلى اللّٰه، لأنه لا يجوز عليه أن يخلف وعده أو وعيده، كما لا يجوز أن يغفر لأحد دون آخر؛ لأن ذلك فيه محاباة وميل مما لا يجوز على اللّٰه، ومن هنا فإن المشيئة تصرف إلى غير اللّٰه، أو تصرف المغفرة إلى غير الكبائر (٢).

المناقشة:

إن إعادة الضمير إلى لفظ الجلالة على أنه هو فاعل (يشاء) كما هو توجيه الجمهور هو الأرجح للأدلة النحوية والمعنوية، ومنها:

١ - أنه ظاهر الآية ونصها، بخلاف ما نلحظه في التوجيه الآخر الذي انتصر له الزمخشري ولجأ فيه إلى تركيب بعيد عن ظاهر الآية لما رآها «غير ظاهرة في تقدير مذهبه الاعتزالي فأراد تطويعها له وتفسيرها حسب عقيدته عن طريق النحو فجعل الفعلين في الآية (لا

---

(١) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٥٤، ومجمع البيان للطبرسي ٥/ ١٢٤.

(٢) ينظر رأي المعتزلة في: مقالات الإسلاميين ١/ ٣٢٩، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٥٣- ١٥٦، وشرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد ت (٤١٥)، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د/ عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الثالثة ١٤١٦، ص ٦١١، ٦٦٦، ومتشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ١٧٩، والفَرْق بين الفِرَق، تأليف: عبد القاهر البغدادي ت (٤٢٩)، تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة - بيروت، ط الثالثة ١٤٢١، في ص ١١٣، والفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري ت (٥٤٨)، دار الفكر، بدون ط و١٤٠٠، في ٣/ ٢٢٩، والمعتزلة وأصولهم الخمسة، المعتق ص٢١١- ٢٣٤، و٢٥٦، والمعتزلة بين القديم والحديث محمد العبدة وطارق عبد الحليم، دار ابن حزم - بيروت ط الأولى ١٤١١، ص ٧٦.

يغفر) و(يغفر) مسلطين كليهما على (لمن يشاء) على أن المراد من الأول المنفي: من لم يتب، وبالثاني: من تاب، وبهذا تستوي جميع الذنوب في عدم المغفرة إلا بالتوبة... وهذا تأويل بعيد لا يدل عليه أسلوب الآية»[(١)].

٢ - أن ما ذكره الزمخشري من «التركيب المقدر لا يغني عن تقدير آخر للجملة، بدليل توضيحه بالعبارتين (من لم يتب) و (من تاب)»[(٢)]. بخلاف توجيه أهل السنة الذي لا يلجئ إلى تقدير أصلاً.

٣ - أن توجيه الزمخشري فيه إضافة التوبة إلى المشيئة وهي غير مذكورة ولم يجر لها ذكر فيما سبق، ولا دليل عليها في السياق.

٤ - أن المعتزلة يرون أن التوبة هي السبب الموجب للمغفرة ولا تعلق للمشيئة، فلو كانت التوبة مرادة في الآية لوجب ذكرها، إذ كيف يسكت عما هو العمدة في الدلالة والموجب للأمر، ويذكر ما لا مدخل له على معتقدهم[(٣)].

قال شيخ الإسلام: «قال تعالى في كتابه ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغۡفِرُ أَن يُشۡرَكَ بِهِۦ وَيَغۡفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُۚ﴾ [النساء ٤/ ٤٨]، فجعل ما دون ذلك الشرك معلقاً بمشيئته. ولا يجوز أن يحمل هذا على التائب، فإن التائب لا فرق في حقه بين الشرك وغيره، كما قال سبحانه في الآية الأخرى: ﴿قُلۡ يَٰعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسۡرَفُواْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ لَا تَقۡنَطُواْ مِن رَّحۡمَةِ ٱللَّهِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يَغۡفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًاۚ﴾ [الزمر ٣٩/ ٥٣]، فهنا عمّم وأطلق؛ لأن المراد به التائب، وهناك خص وعلق»[(٤)].

---

(١) النحو وكتب التفسير، تأليف د/ إبراهيم رفيده، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع - ليبيا، ط الأولى١٩٨٠، في ١/ ٧٣٨ .

(٢) (التحليل النحوي العقدي)، أحمد شيخ عبد السلام، مجلة إسلامية المعرفة عدد ١٢ ص ١٥٦.

(٣) ينظر: الانتصاف ١/ ٢٧٣.

(٤) الإيمان الأوسط، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: أبو يحيى محمود أبوسن، دار طيبة - الرياض، ط الأولى ١٤٢٢، ص ٣٠.

٥ - أن النصوص قد تواترت على أن اللَّه يغفر ما دون الشرك من الذنوب جميعاً ومنها الكبائر لمن يشاء من خلقه ولو لم يتب صاحبها منها كما هو مذهب أهل السنة. وهذا ليس فيه إخلاف للوعد أو الوعيد ولا ميل أو محاباة لأحد دون آخر بل هو محض تفضل وامتنان وللمتفضل أن يوجه فضله لأحد دون غيره، وهو بذلك عادل حكيم، ولا يمنع نقل أو عقل من الفضل والعدل.

٦ - دلالة سبب نزول الآية، وما ورد في ذلك من أحاديث متعددة.

٧ - أن دلالة (ما) عامة على ما هو أصل وضعها اللغوي، لا تخصص إلا بدليل فهي شاملة للكبائر والصغائر بتوبة أو بدون توبة وتفيد أن الآية عامة.

٨ - «أن موضع الكلام الذي يدخله النفي والإثبات وانضم إليه الأعلى (والأدون)[1] أن يخالف الثاني الأول»[2]. فلو قال: أنا لا أدخل على الأمير إلا إذا دعاني وأدخل على من دونه إذا دعاني، لكان ركيكاً بخلاف لو قال: وأدخل على غيره وإن لم يدعني.

٩ - أن التنظير بمقابلة أول الكلام آخره إنما يرجع إليه مع عدم النص؛ لأنه كالقياس ولا قياس مع وجود النص.

١٠ - أن توجيه المعتزلة قائم على مفهوم المخالفة؛ لأن مقتضى تقديرهم: ويغفر ما دون ذلك لمن تاب فمفهومه: أنه إن لم يتب فلا غفران له، ومفهوم المخالفة ضعيف لضعف دلالته، فالمعتزلة أنفسهم لا يأخذون به وهذا تناقض منهم. ومن عمل بدلالته يشترط أن لا

---

(١) كذا في المطبوع، وقد قال الأزهري: «ويقال هذا رجل من دونٍ، ولا يقال: رجل دونٌ لم يتكلموا به ولم يقولوا فيه: ما أدْونَه ولم يصرفوا فعله». تهذيب اللغة ١٤/ ١٨١، وقال الفيروز آبادي «ولا يقال: رجل دونٌ ولا ما أدونه». القاموس المحيط، للفيروز آبادي ت (٨١٧)، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٧، في مادة (دون) ص ١٥٤٥. فلعل صوابها (والأدنى).

(٢) مجمع البيان ٥/ ٣٢٤.

يعارضه دليل آخر وإلا بطلت دلالته ويكون ذلك الخطاب لا مفهوم له البتة، وهنا في هذه الآية قد دلت الدلائل الشرعية القطعية والعقلية على جواز الغفران لغير التائب من الكبائر، فدل على نقض هذه المفهوم. ثم إنه إن عوقب لا يخلد في النار بل يخرج بالشفاعة الثابتة بالنصوص القطعية[1]، أو بما يجعله اللّه سبباً لخروجه أو بمحض رحمته وفضله سبحانه وتعالى.



(١) ينظر: التمييز للسكوني خ ٢/ ٢١٠، ٢١٥، ٢١٩.

المسألة الثالثة

٣ - قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكُمُ ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ يُغْشِى ٱلَّيْلَ ٱلنَّهَارَ يَطْلُبُهُۥ حَثِيثًا وَٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ وَٱلنُّجُومَ مُسَخَّرَٰتٍۭ بِأَمْرِهِۦٓ ۗ أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ ۗ تَبَارَكَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ٥٤].

وقال تعالى: ﴿تَنزِيلًا مِّمَّنْ خَلَقَ ٱلْأَرْضَ وَٱلسَّمَٰوَٰتِ ٱلْعُلَى ۝ ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه٢٠/ ٤-٦].

التوجيه الإعرابي:

الشاهد في هاتين الآيتين وما شابههما[١] قوله ﴿ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ﴾ و﴿عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ حيث جاء الفعل ﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ بلا فاعل ظاهر. فاختلف في تعيين فاعله على أقوال[٢]:

---

(١) وردت هذه الصفة في القرآن سبع مرات: في سورة الأعراف آية ٥٤، ويونس آية ٣، والرعد آية ٢، وطه آية ٥، والفرقان ٥٩، والسجدة ٤، والحديد ٤.

(٢) ينظر: معاني القرآن، صنعة الأخفش الأوسط ت (٢١٥) تحقيق: د/ فائز فارس، دار البشير ط الثالثة ١٤٠١، في ١/ ٥٥، وبحر العلوم (تفسير السمرقندي)، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي ت(٣٧٥)، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣، في ١/ ٥٤٥، ومجمع البيان للطبرسي ٨/ ٧٤، والتبيان للعكبري ٢/ ٨٨٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ت(٦٧١)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت ط الرابعة ١٤٢٢، في ٧/ ١٩٦، والبحر المحيط ٤/ ٣١٠، والدر المصون ٥/ ٣٤٠، و ٨/ ١٣، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١، وروح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني تأليف: محمود الآلوسي ت(١٢٧٠)، تعليق: محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط الأولى ١٤٢٠، في ٨/ ٥١٩، ١٦/ ٦٢٢- ٦٣٢.

١ - أن الفاعل ضمير غائب مستتر يعود على خبر ﴿أَنَّ﴾، وهو لفظ الجلالة ﴿ٱللَّهِ﴾ في آية الأعراف، وعلى المبتدأ أو خبر المبتدأ المحذوف﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ﴾ في آية طه.

وهذا توجيه جمهور المعربين والمفسرين على اختلافٍ بينهم في تفسير الاستواء وحقيقة نسبته إلى الله.

٢ - أن الفاعل ضمير مستتر يعود على ما فعله اللّه في العرش وسماه استواء.

وهذا مؤدّى رأي أبي الحسن الأشعري رحمه الله(١).

قال البيهقي: «وذهب أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري إلى أن اللّه تعالى جل ثناؤه فعل في العرش فعلاً سمّاه استواء كما فعل في غيره فعلاً سماه رزقاً ونعمةً أو غيرهما من أفعاله. ثم لم يكيّف الاستواء إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله ﴿ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ﴾ و(ثم) للتراخي، والتراخي إنما يكون في الأفعال، وأفعال اللّه توجد بلا مباشرة منه إياها ولا حركة»(٢).

٣ - أن الفاعل ضمير غائب مستتر يعود على مصدر متصيد من الفعل (خلق) أي: استوى خلقه أو أمره.

وممن قال به هود بن محكّم الهواري من الخوارج الإباضية(٣).

٤ - أن الفاعل في آية طه (ما) الموصولة في الآية بعدها، أي: استوى له الذي في السموات، فـ(الرحمن) مبتدأ والجار والمجرور متعلق

---

(١) ينظر: الأسماء والصفات، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت (٤٥٨)، دار الكتب العلمية- بيروت بدون ط ولا تاريخ ص ٥١٧.

(٢) الأسماء والصفات ص ٥١٧.

(٣) ينظر: تفسير كتاب اللّه العزيز، تأليف هود بن محكّم الهوّاري من علماء القرن الثالث، تحقيق: بالحاج بن سعيد شريفي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٩٩٠، في ٣/ ٣٣.

بمحذوف خبر المبتدأ. و(استوى له ما في السموات) جملة جديدة خبر ثان.

وقد نسبه أبو البقاء العكبري إلى بعض الغلاة هرباً من إثبات الاستواء لله[١].

٥ - أن آية طه مشتملة على جملتين اسميتين: الأولى: تتكون من مبتدأ وجملة فعلية هي الخبر: وهي تصف الرحمن بالعلو. والأخرى: تتكون أيضاً من مبتدأ وجملة فعليه هي الخبر، وهي تصف العرش بالاستواء، وتركيب الكلام على ذلك يكون: (الرحمنُ علا) من العلو. ثم يستأنف: (العرشُ استوى). «فجعل (علا) فعلاً لا حرفاً»[٢].

وقد نسبه البيهقي إلى أحمد بن أبي داود[٣]، كما نسبه الحافظ قوّام السنة الأصبهاني إلى الأشعرية[٤]، ونقله عنه ابن القيم [٥]. كما نقله الزركشي عن إسماعيل الضرير[٦].

الأثر العقدي:

لقد أسهم الاختلاف العقدي في باب صفة الاستواء في اختلاف

---

(١) ينظر: التبيان للعكبري ٢ / ٨٨٥، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١.

(٣) ينظر: الأسماء والصفات ص ٥٢٣. ولم أهتد إلى معرفة أحمد بن أبي داود هذا، ولعله أحمد بن أبي دؤاد رأس المعتزلة، ثم لحقه التصحيف.

(٤) ينظر: الحجة في بيان المحجة ٢/ ١١٠.

(٥) ينظر: اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ت (٧٥١) تحقيق: د/ عواد عبد اللّه المعتق، مطابع الفرزدق - الرياض ط الأولى ١٤٠٨، ص ١٨١. وهي في الصواعق المرسلة ١/ ٢١٨ بلا نسبة معينة.

(٦) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١. وإسماعيل الضرير هو أبو غالب النحوي الإسكافي ت (٤٤٨) ولم أهتد إلى معرفة مذهبه العقدي، ولم أجده في طبقات المعتزلة. ينظر: ترجمته في: إنباه الرواة على أنباه النحاة ١/ ٢٣٣، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للسيوطي ١/ ٤٥٤.

التوجيه الإعرابي في هاتين الآيتين وأمثالهما وذلك على النحو التالي:

أولاً: أهل السنة من أتباع السلف ومتقدمي الأشعرية يثبتون صفة الاستواء للَّه استواء حقيقياً على ما يليق بجلاله وعظمته من غير تمثيل ولا تكييف ومن غير تحريف ولا تعطيل على ما هو ثابت بنصوص الكتاب والسنة وإجماع الصحابة ومن بعدهم ودلالة الفطرة والعقل، وهي من صفاته الفعلية المتعلقة بمشيئته وإرادته. وتوجيه الآية على هذا القول كما يلي[1]:-

أ - أن الاستواء على أصل وضعه اللغوي بمعنى العلو والاستقرار دون تضمينه معنى آخر.

ب - أن إسناده إلى اللَّه على ظاهره حقيقة في هذه الآيات، ففاعل (استوى) فيها ضمير يعود إلى قوله (اللَّه) في آية الأعراف، وإلى قوله (الرحمن) في آية طه.

---

(١) ينظر: كتاب الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل - طبعة دار الإفتاء - الرياض، ص ٥٠، والاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة، تأليف الإمام ابن قتيبة ت (٢٧٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٣٦- ٣٧، وتأويل مختلف الحديث، تأليف: أبي محمد عبد اللَّه بن مسلم بن قتيبة ت (٢٧٦)، تحقيق إسماعيل الأسعردي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٢١٥، والرد على الجهمية، للإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي ت(٢٨٠)، تعليق: بدر البدر، دار ابن الأثير - الكويت ط الثانية ١٤١٦، ص ٣٢، ٤٠، وتفسير الطبري ١/ ٢١٩، وكتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ، تأليف محمد بن إسحاق بن خزيمة ت(٣١١)، تعليق: محمد بن خليل هراس، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣، ص ١٠١، والرسالة الوافية لأبي عمرو الداني ص ٥٢، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تأليف: أبي القاسم اللالكائي ت (٤١٨)، تحقيق: د/ أحمد سعدان حمدان، دار طيبة - الرياض بدون ط وتاريخ، في ٣/ ٣٨٧- ٤٠٢، وبيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة - مكة ط الأولى ١٣٩٢، ٢/ ٩ وما بعدها، والتمهيد لابن عبد البر ٦/ ١٢٤، ومجموع الفتاوى ٥/ ٥٢٣، والتسعينية، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: د/ محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف - الرياض، ط الأولى ١٤٢٠، في ٢/ ٥٦٠، ومختصر العلو للعلي الغفار، تأليف: الحافظ شمس الدين الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط الثانية ١٤١٢، ص ٧٩ وما بعدها.

ثانياً: مذهب المؤولة من الجهمية والمتفلسفة والمعتزلة والإباضية والماتريدية ومتأخري الأشعرية ممن لا يثبت الاستواء للّه على حقيقته(١).

وهم في تأويل آيات الاستواء على طريقتين متعاكستين:

الطريقة الأولى: إسناد الاستواء إلى اللّه في هذه الآيات على ظاهرها، ففاعل (استوى) فيها ضمير يعود إلى اللّه أو الرحمن كما هو توجيه السلف من الناحية الإعرابية والتركيبية، ولكنهم يفترقون عنهم في دلالة لفظ (استوى) من الحقيقة إلى المجاز ومن الظاهر إلى التضمين بمعنى فعل آخر مثل: استولى وأقبل وقصد مما لا يؤثر من ناحية التركيب والإعراب.

الطريقة الثانية: إبقاء الاستواء على أصل وضعه اللغوي كما هو مذهب السلف من حيث الدلالة اللغوية المعجمية، ولكنهم يفترقون عنهم من حيث الإعراب والتركيب وذلك بإسناد (استوى) في هذه الآيات إلى غير اللّه، فالفاعل ضمير عائد إلى (الخلق) المصدر المتصيد من الفعل (خلق) كما في التوجيه الثاني السابق.

أو أنه عائد إلى (ما) الموصولة الآتية بعد، كما في التوجيه الثالث السابق.

أو أنه عائد إلى (العرش) والجملة من الفعل وفاعله الضمير حال من العرش كما في التوجيه الرابع السابق.

---

(١) ينظر: ما سبق من المصادر وأيضاً: الرد على المجبرة، للقاسم الرسي المعتزلي - ضمن رسائل العدل والتوحيد، ص ٢١٦، والأسماء والصفات للبيهقي ٥١٣-٥٢٣، وأساس التقديس، لفخر الدين الرازي ت (٦٠٤)، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقّا، دار الجيل - بيروت ط الأولى ١٤١٣، ص ٤٠، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٨٦، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٥، ٨٨، ٨٩، ٣٣٩، ٣٩٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٠- ٨٢، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة، تأليف د/ عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد - الرياض ط الأولى ١٤١٥، ٣/ ١٢١٤، والماتريدية وموقفهم من الصفات اللهية للشمس الأفغاني ١/ ٤٧٢.

المناقشة:

لقد جرى توجيه السلف على ظاهر الآية من الناحيتين الدلالية المعجمية والتركيبية الإعرابية بدليل أن أهل التأويل قد تمسك كل طائفة منهم بواحدة من هاتين الناحيتين وصرف الأخرى عن أصلها وظاهرها وفي هذا دلالة على قوة توجيه السلف الذي جمع بينهما بعيداً عن التعسف والتكلف اللذين ظهرا في التوجيهات الأخرى[1] مما يقف عنده البحث من حيث الإعراب والتركيب كما هو إطاره[2].

أولاً: التوجيه الثاني الذي يرجع الضمير إلى مصدر متصيد من الفعل (خلق) فيه ضعف من جوانب، منها:

أ - أنه يعيد الضمير إلى مصدر متصيد مع تجرد الفعل (خلق) من الحروف المصدرية التي تقربه إلى الاسم.

ب - أن فيه إعادة الضمير إلى مضمن وقد سبق في تمهيد الباب أن «إعادة الضمير على منطوق أولى من إعادته على مضمن»[3]. فالخلق والأمر لم يجر لهما ذكر ولكن تضمنهما الفعل (خلق).

ج - فقد الدليل على استواء غير اللَّه على العرش.

د - أن فيه تشتيت ضمائر متعاقبة بلا دليل، وقد تبين في تمهيد الباب أن من تلك الضوابط التي ضبط بها النحويون ظاهرة مفسر الضمير

---

(١) ينظر: كتاب التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨) تحقيق: د/ محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان - الرياض، ط السادسة ١٤٢١، ص ٨١، ودرء تعارض العقل والنقل، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨) تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض ط الثانية ١٤١١، في ٢/ ٣، واجتماع الجيوش الإسلامية من ٩٥ حتى آخر الكتاب، وشرح لمعة الاعتقاد للمقدسي شرح الشيخ محمد العثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، دار الاستقامة- القاهرة ط الأولى ١٤١٢، ص ٦١.

(٢) أما مناقشة الناحية اللغوية المعجيمة كتضمين الفعل (استوى) معنى فعل آخر، فهذا مذكور في المصادر السابقة.

(٣) البسيط لابن أبي الربيع ١/ ١٨٥، وينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ١/ ٢٩٥.

توحيد مرجع الضمائر المتجاورة بأنه إذا تعاقب ضميران وجب عودهما على مفسر واحد، ولهذا فإنه يتعين أن يعود الضمير في (استوى) إلى ما يعود إليه الضمير في الفعل قبله وهو (خلق) وفي الفعل بعده وهو (يغشي) اللذان يعودان إليه ﷻ اتفاقاً، وعليه فصرف الضمير المتوسط بينهما إلى غير مرجعهما تحكم بلا دليل.

ثانياً: التوجيه الثالث الذي يسند الفعل (استوى) في آية طه إلى (ما) الموصولة بعد، فلا يقدر فيه ضمير أصلاً، فيه ضعفٌ أيضاً من ثلاثة جوانب:

أ - تفريق أجزاء الكلام عن بعضه حيث يجعل الفعل (استوى) في آية وفاعله في آية أخرى. وهذا الأسلوب «ركيك يزيل الآية عن نظمها ومرادها»[1].

ب - لا يحقق لقائله ما يصبو إليه من نفي الاستواء حيث يبقى قوله (الرحمن على العرش) كلاما تاما دالاً على الاستواء لاحتياج الجار والمجرور إلى متعلق هو الخبر.

ج - لو سلم بهذا التأويل في هذه الآية فلن يتفق له ذلك في آيات أخرى ليس فيها بعد الفعل (استوى) اسم ظاهر مرفوع كما هي آية الأعراف ومواضع أخرى من القرآن.

ثالثاً: التوجيه الذي يقلب الحرف (على) إلى فعل من العلو، ويسند الاستواء إلى العرش فهذا توجيه بادٍ وهنُه وضعفه وتكلفه، وهو شاهد على مبلغ تضايق المعطلة بصراحة هذه الآيات على هذه الصفة الجليلة.

وتركيب الآية وإعرابها بالخفض الصريح في (العرش) إبطال لهذه المحاولة الساقطة[2]، وكشف لعوارها.

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١.

(٢) ينظر: الحجة في بيان المحجة ٢/ ١١٠، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٨١.

وهذا ما أبانه علماء العربية من أهل السنة والأثر كابن الأعرابي رحمه اللَّه على ما رواه البيهقي «عن صالح بن محمد يقول سمع أبا عبد اللَّه محمد بن زياد الأعرابي صاحب النحو يقول: قال لي أحمد بن أبي داود يا أبا عبد اللَّه يصح هذا في اللغة ومخرج الكلام: الرحمن علا من العلو، والعرش استوى؟ قال قلت: يجوز على معنى، ولا يجوز على معنى، إذا قلت: الرحمن علا من العلو، فقد تم الكلام، ثم قلت: العرش استوى، يجوز إن رفعت العرش؛ لأنه فاعل، ولكن إذا قلت: له ما في السموات وما في الأرض فهو العرش. وهذا كفر»[(١)].

فلم تسلم هذه المحاولة من الخلل في اللفظ والمعنى في جوانب خطيرة في المعتقد.

ويرد عليه أيضاً ما سبق من حمل هذه الآية على الآيات الأخرى مما يتقدم فيه (استوى) معدى بـ(على) إلى (العرش).

قال ابن القيم: «ومن هذا أن بعض الفرعونية سأل بعض أئمة العربية هل يمكن أن يقرأ (العرشُ) بالرفع في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾، وقصد الفرعوني بهذا التحريف أن يكون الاستواء صفة للمخلوق لا الخالق. ولو تيسر لهذا الفرعوني هذا التحريف في هذا الموضع لم يتيسر له في سائر الآيات»[(٢)].

وقال الزركشي: «ورُدّ بوجهين:

أحدهما: أنه جعل الصفة فعلاً، ومصاحف أهل الشام والعراق والحجاز قاطعة بأن (على) هنا حرف، ولو كان فعلاً لكتبوها باللام والألف[(٣)]: ﴿وَلَعَلَا بَعۡضُهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٩١].

والثاني: أنه رفع العرش ولم يرفعه أحد من القراء»[(٤)].

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٢٣.
(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٨.
(٣) في المطبوع: (لكتبوها باللام ألف كقوله).
(٤) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨١.

المسألة الرابعة

٤ - قال اللّه تعالى: ﴿وَٱخْتَارَ مُوسَىٰ قَوْمَهُۥ سَبْعِينَ رَجُلًا لِّمِيقَٰتِنَا ۖ فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ قَالَ رَبِّ لَوْ شِئْتَ أَهْلَكْتَهُم مِّن قَبْلُ وَإِيَّٰىَ ۖ أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ ۖ إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ ۖ أَنتَ وَلِيُّنَا فَٱغْفِرْ لَنَا وَٱرْحَمْنَا ۖ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْغَٰفِرِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٥٥].

التوجيه الإعرابي:

جاء ضمير الغائب المنفصل الواقع مبتدأ بعد حرف النفي في قوله ﴿إِنْ هِىَ إِلَّا فِتْنَتُكَ﴾ محوجاً إلى مفسر له يكشف عن المراد بما بعده.

وقد اجتهد المفسرون والمعربون في تحديده؛ ذلك بأنه يفسر أيضاً ذينك الضميرين: الظاهر في قوله ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾ والمقدر في قوله ﴿وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ وهما ضميران معمولان لفعلين من أفعال اللّه ﷻ هما الإضلال والهداية. ولهذا جاءت في بيان هذا المفسر أقوال، يمكن تصنيفها حسب الخلفية العقدية على قولين، هما[1]:

الأول: أن الضمير المنفصل عائد إلى (ما) الموصولة أو المصدرية المجرورة بباء السببية في قوله ﴿أَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَّآ﴾، أي: ما الذي فعله السفهاء إلا فتنك، أو: ما فِعْلُ السفهاءِ إلا فتنتك، على

(١) ينظر: تفسير الطبري ٩/ ٩٤، وبحر العلوم ١/ ٥٧٣، ومعالم التنزيل للبغوي ٢/ ٢٠٤، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ٣٥، ومدارك التنزيل للنسفي ٢/ ١١٦، والفريد في إعراب القرآن المجيد، تأليف: المنتجب حسين بن أبي العز الهمداني ت (٦٤٣)، تحقيق: د/ فهمي حسن النمر، ود/ فؤاد علي مخيمر، دار الثقافة - الدوحة، ط الأولى ١٤١١، في ٢/ ٣٦٨، والبحر المحيط ٤/ ٣٩٩، بدائع التفسير ٢/ ٢٦٧.

اختلاف في المراد بفعل السفهاء في هذه الآية، فمن قائل: هو عبادة العجل، ومن قائل هو طلب الرؤية في قوله‌م ﴿أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾[النساء ٤/ ١٥٣]، وعليهما فالضمير (هي) كناية عن معصيتهم، والضمير المجرور في قوله ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ﴾ راجع إلى هذه المعصية التي قدرها اللّه عليهم امتحانا وابتلاء لهم.

قال الطبري: «يقول جل ثناؤه: ما هذه الفعلة التي فعلها قومي من عبادتهم ما عبدوا دونك، إلا فتنة منك أصابتهم. ويعني بالفتنة: الابتلاء والاختبار. يقول: ابتليتهم بها ليتبين الذي يضل عن الحق بعبادته إياه والذي يهتدي بترك عبادته. وأضاف إضلالهم وهدايتهم إلى اللّه، إذ كان ما كان منهم من ذلك عن سبب منه جل ثناؤه. وبنحو ما قلنا في الفتنة قال جماعة من أهل التأويل»[١]. وقد ذكر منهم سعيد بن جبير وأبا العالية والربيع بن أنس.

وهذا توجيه جماعة من المعربين والمفسرين من أتباع السلف[٢] والأشاعرة[٣] والماتريدية[٤].

الثاني: وهو توجيه المعتزلة والشيعة الإمامية أن الضمير يعود إلى أحد الأمور الآتية:

أ - تلك المضار التي تكون محنة على الصالحين، فيضل بها على جهة العقوبة من يشاء ممن قد كفر وفسق، ويهدي من يشاء بجعله لطفاً

---

(١) تفسير الطبري ٩/ ٩٣.

(٢) ينظر: معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٢٠٤، وبدائع التفسير ٢/ ٢٦٧، وتفسير القرآن الغظيم ٢/ ٢٤٠، وفتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف: العلامة محمد بن علي الشوكاني ت(١٢٥٠) دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثانية ١٤٢٢، ص ٧٧٦.

(٣) ينظر: بحر العلوم ١/ ٥٧٣، والمحرر الوجيز٢/ ٤٦٠، والتفسير الكبير ١٥/ ١٧، ، والبحر المحيط ٤/ ٣٩٩،

(٤) ينظر: مدارك التنزيل للنسفي ٢/ ١١٦. وينظر في نسبة عبد اللّه بن أحمد النسفي إلى الماتريدية كتاب: (الماتريدية، للشمس الأفغاني) ١/ ٢٩٠ وفيه: «وهو من كبار الحنفية وأهم أعيان الماتريدية، ولكتبه أهمية بالغة».

ومصلحة. فالمفسر مفهوم من خارج سياق الآية. وهذا توجيه عبد الجبار من المعتزلة في كتابه متشابه القرآن [١].

ب - شدة التكليف والصبر عليه. وهو توجيه عبد الجبار في كتابه تنزيه القرآن [٢].

ج - تلك (الرجفة) التي لحقت هؤلاء السفهاء، الواقعة فاعلاً في قوله ﴿فَلَمَّآ أَخَذَتْهُمُ ٱلرَّجْفَةُ﴾ والمعنى: «إن الرجفة إلا اختبارك وابتلاؤك ومحنتك، أي تشديدك التعبد والتكليف علينا بالصبر على ما أنزلته بنا»[٣]. ومعنى قوله ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِى مَن تَشَآءُ﴾ أي: تصيب بهذه الرجفة من تشاء وتصرفها عمن تشاء أي تهلك بها من تشاء وتنجي من تشاء.

وينسب هذا التوجيه إلى بعض المعتزلة[٤]، ووافقتهم الشيعة الإمامية[٥].

د - سماعهم كلام اللّه لموسى عليه السلام ثم استدلالهم بالكلام على الرؤية، وهو استدلال فاسد حتى افتتنوا وضلوا. فالضمائر تعود إلى مضمن من سياق الآية. وهذا توجيه الزمخشري[٦].

الأثر العقدي:

يتفق المفسرون والمعربون على أن الفتنة المنسوبة إلى اللّه بمعنى الامتحان والابتلاء، ولكنهم يختلفون في تعيين هذا الشيء الذي جعله اللّه امتحاناً وابتلاءً، وهو ما تعود عليه الضمائر.

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٩٨.
(٢) ينظر: تنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٥١.
(٣) مجمع البيان للطبرسي ٩/ ٣٥.
(٤) ينظر: التفسير الكبير ٩/ ١٩، وروح المعاني ٩/ ١٠١. ومدارك التنزيل للنسفي ٢/ ١١٦، والبحر المحيط ٤/ ٣٩٩
(٥) ينظر: التبيان للطوسي ٤/ ٥٥٥، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ٣٥.
(٦) ينظر: الكشاف ٢/ ٩٦.

وقد ارتبط هذا التحديد بمسألة عقدية في باب خلق أفعال العباد، وهي الضلالة والهداية، وهي مسألة جرى فيها النزاع بين الفرق على مذاهب متعددة موظفةً تلك التوجيهات الإعرابية في تعيين مرجع الضمائر على النحو الآتي:

أما أهل السنة والجماعة من أتباع السلف فقد رجحوا عودة الضمير في قوله ﴿تُضِلُّ بِهَا﴾ إلى المعصية التي هي الفتنة منسوبة إلى الله؛ لأنهم يسلمون بنسبة الضلالة والهداية إلى اللّٰه من جهة العلم والخلق والقدرة والمشيئة، كما أنهم ينسبونهما إلى العبد حقيقة فعلاً وجزاءً[١].

ويوافقهم في ذلك الماتريدية الذين يرون أن العبد له اختيار وقدرة مؤثرة في وصف الفعل في كونه طاعة أو معصية، وأما قدرة اللّٰه فهي مؤثرة في أصل الفعل وهو خلقه وإيجاده. وهي من المسائل القليلة التي افترق فيها رأي الماتريدية عن الأشعرية [٢].

---

(١) ينظر: القدر وما ورد في ذلك من الآثار، تأليف الإمام عبد اللّٰه بن وهب بن مسلم ت(١٩٧) تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان، دار العطاء - الرياض، ط الأولى ١٤٢٢، ص ٣١، وخلق أفعال العباد، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري ت(٢٥٦)، تحقيق: د/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت ط الأولى ١٤١١، ص ٤٦، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم اللالكائي ٣-٤ / ٦٩٤، وكتاب الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة للأصبهاني ١/ ٤٢٢ح ٢، وكتاب الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للإمام أبي بكر البيهقي ت(٤٥٨) تحقيق: أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة - الرياض ط الأولى ١٤٢٠، ص ١٦٠، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣ / ٥٤--٩٧، والقضاء والقدر، لشيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨) تحقيق: د/ أحمد عبد الرحيم السايح، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثالثة ١٤٢٢ص ٣١٤، والفتاوى لشيخ الإسلام ٨/ ١١٨، والمنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال للذهبي ص٥١، والصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تصنيف: شمس الدين أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، تحقيق: د/ علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض ط الأولى ١٤٠٨، في ٤/ ١٤٢٨، وشرح الطحاوية ص ٤٣٨، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، تأليف: عبد اللّٰه بن محمد الغنيمان، دار العاصمة- الرياض، ط الثانية ١٤٢٢، ٢/ ٥٧٨-٥٨٨، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٣٠، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة، نور ١/ ٣٤٦.

(٢) ينظر: الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللهية، للشمس السلفي الأفغاني، رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية، بدون دار ط الثانية ١٤١٩، في ١/ ٤٥٢- ٤٥٤.

أما الأشاعرة فإنهم يوافقون الفريقين في نسبة الإضلال بالفتنة إلى الله ؛ لأنهم ينسبون فعل العبد إلى اللَّه مع مفارقتهم لهما في نسبته إلى العبد بأنه بلا تأثير وهو ما يعرف عندهم بكسب العبد «أي مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له»(١) وهو في نهايته جبر (٢).

قال الشهرستاني: «ونجا أبو الحسن - أي الأشعري - حيث لم يثبت للقدرة الحادثة أثراً أصلاً غير اعتقاد العبد بتيسير الفعل عند سلامة الآلات وحدوث الاستطاعة والقدرة والكل من اللَّه تعالى»(٣).

أما المعتزلة والشيعة فإنهم يرجعون الضمير إلى أحد تلك الأمور التي ذكروها، كالرجفة السابقة الذكر أوشدة التكليف أو المضار التي يمتحن بها العباد أوغير ذلك مما يحاولون به صرف اللفظ عن ظاهره ؛ لأنه لابد «من تأويل ذلك على وجه يخرج عن الظاهر»(٤). ويمتنع عندهم رجوعه إلى الفتنة بمعنى المعصية منسوبة إلى اللَّه لمنافاته رأيهم في أفعال العباد بكون العبد يخلق فعل نفسه فلا تنسب الضلالة والهداية إلى الله(٥).

---

(١) شرح المواقف للإيجي ٨/ ١٦٣.

(٢) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٣٤١، ونهاية الإقدام في علم الكلام، تصنيف: عبد الكريم الشهرستاني ت (٥٤٨)، حرره وصححه: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، بدون ط وتاريخ، ص ٧٢-٨٩، ومجموع الفتاوى ٨/ ١٨٨، ومنهاج السنة ١/ ٤٥٩، وشفاء العليل لابن القيم ١/ ٣٦٧، ٣٨٩، وإيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، تأليف: أبي عبد اللَّه محمد بن المرتضى اليماني من مجتهدي القرن الثامن، دار الكتب العملية - بيروت، بدون ط ١٣١٨، ص ٣١١، ٣١٧، ، ومنهج الأشاعرة في العقيدة د/ سفر الحوالي ص ٤٣، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة، نور ١/ ٣٤٦، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة د/ المحمود ٣/ ١٣٣٠، والماتريدية للشمس الأفغاني ١/ ٤٥٢.

(٣) نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٧٨.

(٤) متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٢٩٩.

(٥) ينظر: شرح الأصول الخمسة ٣٢٣، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٤٤-١٤٨، ١٦٧، والرد على المجبرة، للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد=

قال أبو القاسم البلخي أحد أكابر المعتزلة: «المعتزلة مجمعة على أن اللَّه جل ذكره. . .لا يحب الفساد، ولا يخلق أعمال العباد، بل العباد يفعلون ما أمروا به ونهوا عنه، بالقدرة التي خلقها اللَّه لهم وركبها فيهم»(١).

وبهذا يعلم أن هذه الآية بظاهرها تنافي هذا المعتقد المعتزلي.

قال القرطبي: «وهذا رد على القدرية».(٢) وقال أبو حيان: «وفي هذه الآية رد على المعتزلة»(٣).

المناقشة:

لقد تظاهرت الدلالة النحوية والمعنوية على ترجيح مذهب الجمهور من أتباع السلف والأشاعرة والماتريدية في رجوع الضمائر إلى المعصية بوصفها فتنة من تقدير اللَّه اختباراً وامتحاناً للقوم ومن تلك الدلائل ما يلي:

١ - أن ذلك هو توجيه جمع من الصحابة والتابعين ومن بعدهم كما سبق ذكره.

٢ - أن ذلك هو دلالة الظاهر باعتراف عبد الجبار المعتزلي نفسه كما سبق نص قوله، وإذاً فالمتقرر أن «حكم كلام اللَّه أن يكون على ظاهره وحقيقته»(٤).

٣ - أن توجيه الجمهور يحظى بعودة الضمير إلى منطوق به في الكلام.

= تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق القاهرة ط الثانية ١٤٠٨ص ١٧٢، والفصل لابن حزم ٣/ ٤٣، و كتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة)، لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٨٤٠)، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد بدون ط ١٣١٦، ص ٦، وما بعدها، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز للسكوني خ ٢/ ٢٩٥، والمعتزلة للمعتق ص ص١٩٧.

(١) مقالات الإسلاميين (باب ذكر المعتزلة) تأليف: أبي القاسم البلخي ت (٣١٩)، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، الدار التونسية - تونس ط الثانية ١٤٠٦، ص ٦٣.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٦١.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٣٩٩.

(٤) الإبانة عن أصول الديانة لأبي حسن الأشعري ص ١١٢.

وقد سبق في تميهد الباب أن إعادة الضمير على منطوق به أولى من عودته على مضمن مفهوم من لفظ آخر.

٤ - أنه وإن شارك توجيه الجمهور أحدُ توجيهات المعتزلة والشيعة في عودة الضمير إلى منطوق به وهو (الرجفة) فإنه لا يخلو من ضعف نحوي ومعنوي:

أما النحوي فهو أن (الرجفة) أبعد مذكور، ولا دليل يوجب صرف الضمير إليه وعودة الضمير «على أقرب مذكور أولى من أن يعود على أبعد مذكور»[١].

وأما المعنوي فلأن اللّه لا يضل بالرجفة، لأنها هلاك وعذاب، وهذا ما ذكره عبد الجبار نفسه توهيناً لهذا الرأي حيث قال: «ولو كان المراد بالفتنة العذاب لم يكن لقوله ﴿تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَآءُ وَتَهْدِي مَن تَشَآءُ﴾ معنى؛ لأن ذلك لا يصح في نفس العذاب كما يصح في جنس المضار»[٢].

ولهذا نجد أصحاب هذا التوجيه يلجأون إلى تأويلات بعيدة تغطية لهذا الوهن، من ذلك:

أ - أن يكون معنى (تضل) هو تصيب، ومعنى (تهدي) هو تصرف، «أي تصيب بهذه الرجفة من تشاء وتصرفها عمن تشاء... وتقديره: تهلك بها من تشاء وتنجي من تشاء»[٣]

ب - أن تكون الهداية هنا إلى الجنة والثواب بشرط الإيمان الكامل، أما الضلال فهو معاقبة لمن لم يؤمن أو من لم يصبر على الإيمان.[٤]

ج - أنه لما كان هذا الامتحان كالسبب في هداية من اهتدى، وضلال من ضل جاز أن يضافا إليه على الاتساع في الكلام لا الحقيقة[٥].

---

(١) شرح المقدمة الجزولية الكبير، للشلوبين ١/ ٢٩٥.
(٢) متشابه القرآن ص ٢٩٩.
(٣) مجمع البيان ٩/ ٣٦.
(٤) ينظر: التفسير الكبير ١٥/ ١٧.
(٥) ينظر: الكشاف ٢/ ٩٦.

المسألة الخامسة

٥ - قال تعالى: ﴿۞هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ۞ فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا ۚ فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٩-١٩٠].

التوجيه الإعرابي:

جاء البحث في هاتين الآيتين ممتدا في بضع صفحات عند كثير من المفسرين والمعربين وأرباب المعاني مجتهدين بأساليب متباينة في الكشف عن حقيقة تأويلها والربط بين أجزائها ببيان مرجع ضمائرها المتعددة مما جعلها بحق «من المشكلات، وللعلماء فيها كلام طويل ونزاع عريض»(١).

هذه المناقشات الطويلة حول الآية مبعثها أمر واحد وهو ما يشي به ظاهر الآية من نسبة الشرك إلى هذين الأبوين اللذين لم يفيا بعهدهما من شكر اللَّه إن هو رزقهما ولداً صالحاً، بل قوبل ذلك - منهما أو ممن ينتسب إليهما - بنوع من الشرك نزَّه اللهُ نفسَه عنه وعن أمثاله.

ولقد اجتهد المفسرون والمعربون في الكشف عن هذين المبهمين وحقيقة موقفهما سلباً أو إيجاباً من الشكر أو الشرك. وذلك من خلال البحث في المسائل الآتية:

١ - تحديد المراد بالنفس الواحدة وزوجها في قوله تعالى: ﴿مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾.

---

(١) روح المعاني، الألوسي ٩/ ١٨٥ .

٢ - تحديد مرجع الضمائر ومفسرها، وهي:

أ - ضمير المخاطب في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾.

ب - ألف الاثنين في قوله تعالى: ﴿دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا﴾.

ج - ضمير الغائب المثنى في قوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا﴾.

د - ألف الاثنين في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾.

هـ - ضمير الغائب في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾.

و - واو الجماعة في قوله تعالى: ﴿عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾.

٣ - نوع الكلام في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ بين الخبر والإنشاء.

٤ - توجيه قراءة على الجمع، وقراءة ﴿شُرَكَآءَ﴾ على الجمع، وقراءة ﴿شركا﴾ على المصدر.

٥ - توضيح موقع جملة ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ونوع الفاء فيها.

فهذه المسائل كانت مادة تلك المباحث الإعرابية والتفسيرية بأدلتها وتعليلاتها ومناقشاتها للآراء الأخرى.

ويجدر بالبحث أن يصنف تلك الآراء المتعددة حول هذه العناصر والمسائل في محورين[١]:

المحور الأول: مذهب من يجيز نسبة الشرك المذكور في الآية إلى آدم وحواء عليهما السلام بمفهوم معين عن الشرك بحمله على شرك التسمية والطاعة لا شرك العبادة؛ وذلك لتسميتهما ولدهما بـ(عبد الحارث)، والحارث من أسماء إبليس.

وفي هذا المحور جاء توجيه المسائل السابقة على النحو التالي:

١ - ضمير المخاطب في قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم﴾ يعم جميع البشر من بني آدم

---

(١) كان هذا التصنيف اجتهادا ومحاولة لتقريب تلك التوجيهات التي تزيد على عشرة بتدليلها وتعليليها ومناقشاتها.

٢ - المراد بالنفس الواحدة آدم عليه السلام، وزوجها الذي جعلت منه: حواء.

٣ - ضمائر التثنية في قوله تعالى: ﴿دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا﴾ وقوله ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ و﴿جَعَلَا﴾ و﴿فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾ عائدة إلى آدم وحواء حقيقة بلا تأويل.

٤ - ضميرا المتكلم في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ قالت طائفة: إنها تعود إلى آدم وحواء خاصة، وقال آخرون: إنهما لهما ولكل من يتناسل من ذريتهما.

٥ - جملة ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ ونوع الفاء فيها ومرجع واو الجماعة فيها ورد فيها توجيهان عند هؤلاء

أ - أن الجملة استئنافية لا محل لها مفصولة عما قبلها، وواو الجماعة يعود إلى مشركي العرب من عبدة الأصنام أي: فتعالى اللّه عما يشرك به المشركون حقيقة وهم مشركو العرب.

قال ابن قتيبة: «ولو كان أراد آدم وحواء لقال: عما يشركان، فهذا يدل على العموم»[(١)].

وقال الإمام ابن جرير الطبري: «عن السدي قوله تعالى: ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ هذه فصل من آية آدم خاصة في آلهة العرب...عن السدي قال هذا من الموصول والمفصول قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾ في شأن آدم وحواء ثم قال تبارك وتعالى ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ قال: عما يشرك المشركون ولم يعنهما» [(٢)].

ب - أن الجملة تابعة لما قبلها وتعقيب عليها، وعليه فالضمير فيها

(١) تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة ت ٢٧٦، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث - القاهرة، ط الثانية ١٣٩٣، ص٢٥٩.

(٢) جامع البيان (تفسير الطبري) ٩/ ١٧٦، ١٧٧.

يعود إلى كل من: آدم وحواء وإبليس؛ لأنه مدبر معهما تسمية الولد (عبد الحارث). والمراد: تعالى اللّه عن ذلك اليسير المتوهم من الشرك في عبودية الاسم.

٦ - توجيه قراءة الجمع ﴿شُرَكَآءَ﴾[١] فهي وإن كانت تدل على الجمع وهما إنما سمياه (عبد الحارث) والحارث واحد فإن ذلك على مقتضى سنة العرب في إخراج الخبر عن الواحد مخرج الخبر عن الجماعة إذا لم تقصد واحداً بعينه ولم تسمه[٢] كقوله تعالى ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٣]، فالقائل واحد[٣].

قال أبو القاسم الزجاجي: «كما يجعلون لفظ الواحد في موضع الجميع وفي معناه، كقوله في القرآن ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ فـ(الذين) في موضع واحد[٤]، والذين قالوا ذلك هم الناس، وإنما يجوز هذا في الجميع الذي واحده يكفي منه، ولفظ الواحد، فأخرجوا الفعل على لفظه»[٥].

---

(١) سيأتي تخريج القراءتين.

(٢) ينظر: الصاحبي لأبي الحسين أحمد بن فارس ت ٣٩٥، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة، بدون ط، ١٩٧٧ص ٣٤٩، وشرح التسهيل، ابن مالك ت ٦٧٢، تحقيق: د/ عبدالرحمن السيد ود/ محمد بدوي مختون، هجر للطباعة القاهرة، ط الأولى ١٤١٠، ١/ ٧٠، وشرح الرضي لكافية ابن الحاجب ق٢ج١/ ٦٥٥، ودراسات لأسلوب القرآن، عضيمة ق٢، ج٤ ص ٦٤٥.

(٣) هكذا استدل الطبري بهذه الآية على أن القائل واحد مع أنه ذكر في تفسير هذه الآية أن القائلين ﴿إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ﴾ ناس من عبد القيس أو من الأعراب وهو كذلك في سيرة النبي ﷺ لأبي محمد عبد الملك بن هشام، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد بدون ط وتاريخ، ٣/ ٥٥. كما أن الطبري قد ذكر أن الذين ﴿قالوا حسبنا الله﴾ هم المؤمنون المذكورون في الآية قبلها.

(٤) على أن المراد رسول اللّه ﷺ، كما هو المشهور وهو مراد الطبري في هذا الاستدلال.

(٥) مجالس العلماء، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٤٠٣، ص ٢١٤.

أما قراءة المصدر ﴿شِرْكاً﴾ فيأتي بيان الموقف منها في عرض توجيه القراءتين.

وخلاصة هذا الرأي أن الآية في ظاهرها تتحدث عن آدم وحواء عليهما السلام في تسمية ابنهما (عبد الحارث)، وأن اللَّه قد سمى ذلك شركاً منهما، على تفسير الشرك بشرك التسمية والطاعة لا شرك العبادة الذي نزه اللَّه نفسه عنه في خاتمتهما.

وينسب هذا الرأي إلى الجمهور من السلف وممن بعدهم [(١)].

وقد اختار هذا الوجه: الفراء[(٢)]، وابن قتيبة [(٣)]، وأبو عبيد القاسم بن سلام[(٤)]، وابن خالويه[(٥)] وابن جرير الطبري[(٦)]، والزجاج[(٧)] والسمرقندي[(٨)]، وأبو المظفر السمعاني[(٩)]، والبغوي،[(١٠)] والسهيلي[(١١)]

---

(١) ينظر في نسبته إلى الجمهور: المحرر الوجيز ٢/ ٤٨٦، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٥، والبحر المحيط ٤/ ٤٣٦، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٤، وروح المعاني ٩/ ١٨٤.

(٢) ينظر: معاني القرآن، لأبي زكريا الفراء ت٢٠٧، تحقيق: أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، عالم الكتب - بيروت، ط الثانية ١٩٨٠، ١/ ٤٠٠.

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة ص ٢٥٧.

(٤) ينظر: كتاب الإيمان لأبي عبيد، تحقيق الألباني ص ٩٣.

(٥) ينظر: الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه ت ٣٠٧، تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت، ط الرابعة ١٤٠١.

(٦) ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٠-١٧٧.

(٧) ينظر: معاني القرآن وإعرابه، الزجاج ٢/ ٣٩٤-٣٩٦ .

(٨) ينظر: بحر العلوم للسمرقندي ١/ ٥٨٨.

(٩) ينظر: تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني ت ٤٨٩، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم وأبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤١٨، ٢/ ٢٣٨- ٢٤٠.

(١٠) ينظر: معالم التنزيل (تفسير البغوي) ٢/ ٢٢٢.

(١١) ينظر: التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، عبد الرحمن السهيلي ت ٥٨١، تحقيق: عبد اللَّه علي النقراط، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٠١، ص ١١٦.

والشهاب الخفاجي[(١)]، والإمام محمد بن عبد الوهاب وأحفاده من أئمة الدعوة في نجد[(٢)].

وقد استدل هؤلاء بما يلي من الأدلة:

أولاً: دلالة النقل:

من الحديث والآثار، أما الحديث فمنه ما ورد عند الإمام أحمد والترمذي وغيرهم عن الحسن عن سمرة بن جندب عن النبي ﷺ أنه قال: (لما ولدت حواء طاف بها إبليس وكان لا يعيش لها ولد فقال سميه عبد الحارث فإنه يعيش فسمته عبد الحارث فعاش وكان ذلك من وحي الشيطان وأمره)[(٣)].

وأما الآثار فقد جاءت بطرق متعددة عن ابن عباس بمعنى الحديث السابق، وفي بعضها أنه جاء مهدداً لهما بموته، بأن يجعل له قرني إيّل فيشق بطنها[(٤)]. وفي رواية أخرى أن إبليس جاء مدعياً الصلاح والتقى والنصح وكانت لا تعلم أنه إبليس، وأنه تكفل بالدعاء بأن يخرج سوياً[(٥)].

«وقد تلقى هذا الأثر عن ابن عباس من أصحابه كمجاهد[(٦)]،

---

(١) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤١٩.

(٢) ينظر: التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب ت ١٢٠٦، تحقيق: أحمد محمد شاكر، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦ص ٧٥، وكتاب تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب ت ١٢٣٣، مراجعة زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط السادسة، ١٤٠٥، ص ٦٢٨، وكتاب فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب ت ١٢٨٥، تحقيق: د/ الوليد بن عبد الرحمن آل فريان، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية- الرياض، ط الرابعة ١٤١٩، ص ٥٢١.

(٣) سيأتي الكلام على تخريج الحديث في فقرة (المناقشة) من هذه المسألة.

(٤) ينظر: التوحيد ص ٧٥، وتيسير العزيز الحميد ص ٦٢٨.

(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٠٠، وتأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة ص ٢٥٨، ومعالم التنزيل ٢/ ٢٢١، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٩٧.

(٦) هكذا وردت في تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٤، ولعل الكاف فيه زائدة.

وسعيد بن جبير، وعكرمة، ومن الطبقة الثانية: قتادة، والسدي وغير واحد من السلف وجماعة من الخلف ومن المفسرين المتأخرين جماعات لا يحصون كثرة»(١).

ثانياً: أن هذا تأويل جماعة من السلف من الصحابة والتابعين منهم: ابن عباس وسمرة بن جندب، ومجاهد، وسعيد بن جبير، و قتادة، والسدي.

قال الطبري: «وأولى القولين بالصواب قول من قال: عني بقوله ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٩-١٩٠]. في الاسم لا في العبادة، وأن المعنيّ بذلك آدم وحواء لإجماع أهل الحجة من أهل التأويل على ذلك»(٢).

ثالثاً: أن هذا التأويل هو الذي يقتضيه السياق من أوله إلى آخره.

رابعاً: أن هذا التأويل لا يتعارض مع مقتضيات نبوة آدم وعصمته عن الإشراك بالله؛ لأنه لم يكن إشراكاً في التوحيد والعبادة، إنما كان ذلك إشراكاً في التسمية والطاعة وهناك فرق بين شرك الطاعة وشرك العبادة. وعلى ذلك يفسر نسبة الشرك إليهما بأحد الأوجه التالية:

أ - أن هذا ليس شركاً في الحقيقة، لأن الأعلام لا تفيد مفهوماتها اللغوية(٣).

ب - أن إضافة (عبد) إلى (الحارث) على معنى أنه كان سبباً- في ظنهما -لسلامته من الآفة والمرض بسبب دعاء ذلك الشخص المسمى الحارث، وقد يطلق على المنعم عليه عبداً للمنعم يقال في المثل: أنا عبد من تعلمت منه حرفاً. ومنه قول حاتم الطائي(٤):

---

(١) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٤.

(٢) جامع البيان ٩/ ١٧٦، وينظر نحو ذلك في معالم التنزيل للبغوي ٢/ ٢٢٢، وتفسير القرآن للسمعاني ٢/ ٢٤٠.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٥/ ٧٠، وروح المعاني ٩/ ١٨٨.

(٤) جاء منسوباً إليه في كتاب الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٧، وليس في ديوان شعر =

وإني لعبد الضيف ما دام ثاوياً ولا شيمة لي بعدها تشبه العبدا

وهذا لا يقدح في كونه عبداً للّه من جهة أنه مملوكه ومخلوقه، فلما حصل الاشتراك في لفظ العبد صار آدم معاتباً لعلو مقامه على هذا العمل بسبب هذا الاشتراك في اللفظ.

ج - أن هذا «من الامتحان، فإن الإنسان لا عزم له، وإن عاين ماذا عساه أن يعلن من الآيات إلا بتوفيق اللّه تعالى، فإن الطبيعة البشرية تغلب عليه كما غلبت على الأبوين مرتين، مع ما وقع لهما قبل من التحذير والإنذار عن كيد إبليس وعداوته لهما ومع ذلك أدركهما حب الولد فسمياه عبد الحارث وكان ذلك شركاً في التسمية وإن لم يقصدا العبادة للشيطان بل قصدا فيما ظناه، إما دفع شره عن حواء، وإما الخوف على الولد من الموت»[1]

المحور الثاني: مذهب من يمنع نسبة الشرك إلى آدم وحواء مطلقاً وعلى أي تأويل، بل هما بريئان من أن يتجه إليهما أي نوع من أنواع الشرك، وأن التوبيخ في هاتين الآيتين إنما يتجه إلى المشركين حقاً، ولهم في تأويل الآية على هذا المفهوم مسلكان:

المسلك الأول: **حصر الآية على مفهوم واحد ومعنيٍّ واحد**: وذلك بصرف الدلالة والسياق عن آدم وحواء صرفاً تاماً، ولا تعلق للآيتين بهما أصلاً، والضمائر في الآيتين ليست لهما بحال، وعليه إما أن تكون الآية عامة أو خاصة على قولين:

القول الأول: أن الآية عامة في جميع الناس ذكراناً وإناثاً، ويكون تأويلها على النحو التالي:

= حاتم بن عبد اللّه الطائي وأخباره صنعة يحيى بن مدرك الطائي، ورواية هشام بن محمد الكلبي، تحقيق: د/ عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٤١١، وهو بلا نسبة في التفسير الكبير للرازي ١٥/ ٧٢، وروح المعاني ٩/ ١٨٩.

(١) تيسير العزيز الحميد ص ٦٣٤.

أ - المراد بالنفس الواحدة: الجنس والهيئة والشكل، وزوجها: أي من جنسها.

ب - ضمائر التثنية عائدة إلى النوعين من الذكر والأنثى الزوج والزوجة، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ أي الزوج والزوجة الكافرين.

ج - ضمير الغائب في قوله تعالى: ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾ يعود إلى اللّه سبحانه وتعالى.

د - جملة ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تعقيب تابعة لما قبلها.

هـ - الضمير واو الجماعة في قوله ﴿يُشْـرِكُونَ﴾ يعود على أفراد الجنس.

ونسب هذا إلى الحسن[(١)]، و عكرمة [(٢)]وقتادة والأصم[(٣)]

والحق أن في هذه النسبة إلى هؤلاء نظراً قويا.

وقد اختار هذا التوجيه أبو بكر ابن العربي[(٤)]، وابن المنيّر الاسكندري[(٥)]، والشيخ ابن عثيمين من المعاصرين[(٦)].

قال ابن العربي: «وهذا القول أشبه بالحق وأقرب إلى الصدق، وهو ظاهر الآية وعمومها الذي يشمل جميع متناولاتها، ويسلم فيها

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٤٣٦، وروح المعاني ٩/ ١٨٦. والصحيح أن الحسن يقول بالقول الآتي.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٧

(٣) ينظر: روح المعاني ٩/ ١٨٧، والصحيح أن قتادة يقول بتوجيه الآية كلها إلى آدم كما سبق في الرأي السابق، وهو الذي فسر الشرك بشرك الطاعة، ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٤.

(٤) ينظر: أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ت(٥٤٣)، مراجعة: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨، ٢/ ٣٥٥.

(٥) ينظر: الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال ٢/ ١٠٩.

(٦) ينظر: القول المفيد على كتاب التوحيد، شرح الشيخ محمد بن عثيمين، جمع د/ سليمان أبا الخيل ود/ خالد المشيقح، دار ابن الجوزي - الدمام، ط الأولى ١٤١٨، ١/ ٧٢.

الأنبياء من النقص الذي لا يليق بجهال البشر فكيف بسادتهم وأنبيائهم».[(١)]

ويستدل أصحاب هذا القول بما يلي:

١ - أنه ظاهر الآية.

٢ - سلامته من تقدير محذوف أو خروج ضمير عن ما وضع له في أصل اللغة من التثنية والجمع كما في التأويلات الأخرى، بل جميع الضمائر تنتظم في هذا التأويل أصل وضعها اللغوي وهذا مطلب.

٣ - أن فيه تنزيه آدم عن أن ينسب إليه أمر فيه نقص من مقام النبوة والأبوة لا تليق به.

القول الثاني: أن هذه الآية ليست عامة في جميع الخلق بل هي خاصة بقريش[(٢)] المعاصرين للنبي ﷺ، وعليه يكون توجيه أجزاء جملها على النحو التالي:

أ - ضمير المخاطب في قوله ﴿خَلَقَكُم﴾ يعود إلى قريش خاصة.

ب - قوله﴿مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ يعني بها: قصيَّ بن كلاب جد قريش الذي تنتسب إليه.

ج - قوله ﴿مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي من جنسها زوجة عربية قرشية. ويأتي ذكرها.

د - ضمائر التثنية في قوله ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَآ﴾ تعود إلى قصيّ وزوجه.

هـ - ضمير الغائب في قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾ عائد إلى اللّٰه سبحانه وتعالى.

و - جملة ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تعقيب على ما قبلها من تمام الكلام.

ز - ضمير الجمع في قوله ﴿يُشْرِكُونَ﴾ عائد إليهما وإلى أعقابهما الذين

---

(١) أحكام القرآن، لابن العربي ٢ / ٣٥٥.

(٢) وقيل خاصة بمشركي العرب، ينظر: البحر المحيط ٤/ ٤٣٦.

اقتدوا بهما في الشرك، وذلك أن اللَّه رزقهما أربعة أولاد فسمياهم: عبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي.

ولم أر هذا القول منسوباً إلى أحد من السلف ومن بعدهم. وإنما اختاره الزمخشري في الكشاف، وقال: «وهذا تفسير حسن لا إشكال فيه»[١]. وذكره الرازي مع الأوجه المختارة.[٢] وأورده من غير تعليق عليه كل من أبي حيان [٣]، والألوسي [٤].

المسلك الثاني: توزيع مفهوم الآية على قضيتين ومعنيَّن:

القضية الأولى: تتحدث عن آدم وحواء وأنهما أصل جنس الإنسان، وأن ذلك من نعمة اللَّه المستوجبة للشكر. وهذه تتجه إلى جميع البشر مؤمنهم وكافرهم. ويتناولها صدر الآية الأولى اتفاقاً بين أصحاب هذا المسلك.

القضية الثانية: تتحدث عن بعض هذين الجنسين من الذكور والإناث ممن أشرك بالله وقابل هذه النعمة بالكفر. ويتناولها خاتمة الآية الثانية اتفاقاً بينهم. فالحديث في هاتين الآيتين يتحول من النوع والشخص إلى الجنس وهو متداخل إلى حد ما في بعض دلالته.

لقد اتفق أصحاب هذا المسلك على هذا التصور العام للآية، وبقي الخلاف بينهم متعلقاً في بداية الانتقال من القضية الأولى إلى القضية الثانية، وذلك على الأقوال التالية:

القول الأول: أن الانتقال يبدأ من قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَاۚ﴾ فحينئذ يتحول الحديث إلى الجنسين، وعليه يكون توجيه أجزاء جملها على النحو التالي:

---

(١) الكشاف ٢/ ١٠٩.

(٢) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٥/ ٧١.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٣٦.

(٤) ينظر: روح المعاني ٩/ ١٨٧.

أ - ضميرا المتكلم في قوله ﴿لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ قيل لآدم وحواء، وقيل لهما ولمن تناسل منهما وقيل بل للجنسين.

ب - ضميرا المثنى في قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾ يعودان قطعاً إلى الزوج والزوجة من أهل الملل الكافرة سواء من عبدة الأصنام أو من اليهود والنصارى أو غيرهم، وقد ثنى الضمير باعتبار أنهما صنفان ذكر وأنثى.

ج - أن قوله ﴿شُرَكَآءَ﴾ يعني الأصنام وما في حكمها.

د - أن ضمير الغائب في قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾ يعود إلى اللّٰه سبحانه وتعالى.

هـ - أن جملة ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تعقيب وتوضيح لشرك الجنسين.

و - أن ضمير الجمع في قوله ﴿يُشْرِكُونَ﴾ يعود إلى أفراد الجنس الكفرة.

وقد نسب هذا التأويل إلى الحسن البصري على الصحيح[(١)]. وهو توجيه الجبائي [(٢)]، شيخ المعتزلة [(٣)]، والشريف المرتضى[(٤)] من الشيعة الإمامية [(٥)].

---

(١) ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٥، و تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٢٦٣- ٢٦٤.

(٢) ينظر: أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) للشريف المرتضى علي بن الحسن الموسوي ت(٤٣٦) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون ط ١٩٩٨، في ٢/ ٢٣٢، وروح المعاني ٩ / ١٨٥.

(٣) الجبائي: أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي، شيخ المعتزلة وإليه تنسب مدرسة الجبائية ت ٣٠٣. ينظر: كتاب ذكر المعتزلة (المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل) لابن المرتضى ٣٥-٣٨، والمعتزلة وأصولهم الخمسة وموقف أهل السنة منها، عواد بن عبد اللّٰه المعتق، مكتبة الرشد - الرياض، ط الثالثة ١٤١٧، ص ٧٣.

(٤) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٢٣١.

(٥) الشريف المرتضى: علي بن الحسين بن موسى بن محمد بن إبراهيم بن موسى بن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كانت إليه نقابة الطالبيين، له تصانيف على مذهب الشيعة، ت ٤٣٦. ينظر: إنباه الرواة على أنباه النحاة، تأليف: الوزير أبي الحسن علي بن يوسف القفطي ت(٦٢٤)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٦، في ٢/ ٢٤٩، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط وتاريخ في ٢/ ١٦٢.

وقد اختار هذا التوجيه ابن عطية[(١)] والقرطبي[(٢)] وابن كثير[(٣)]، والبقاعي[(٤)] والألوسي[(٥)] والسعدي[(٦)] والشنقيطي[(٧)]، والألباني[(٨)].

وقد أطال ابن كثير في نصرة هذا القول بعد مناقشة دقيقة للقول بنسبة الشرك إلى آدم وحواء سنداً ومتناً، ثم قال: «عن الحسن ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَا﴾، قال: كان هذا في بعض أهل الملل ولم يكن بآدم... قال الحسن: عني بها ذرية آدم ومن أشرك منهم بعده...كان الحسن يقول: هم اليهود والنصارى رزقهم اللّٰه أولاداً فهودوا ونصّروا، وهذه أسانيد صحيحة عن الحسن رضي الله عنه أنه فسر الآية بذلك وهو من أحسن التفاسير وأولى ما حملت عليه الآية...»[(٩)]. وقال أيضاً: «وأما نحن فعلى مذهب الحسن رحمه اللّٰه في هذا وأنه ليس المراد من هذا السياق آدم وحواء وإنما المراد من ذلك المشركون من ذريته»[(١٠)].

القول الثاني: أن الحديث عن القضية الأولى يستمر كله في شأن آدم وحواء إلى قوله ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ فيبدأ الانتقال إلى القضية الثانية. وعليه فالضمائر تعود إلى آدم وحواء ومنها قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز، ابن عطية، ٢/ ٤٨٦.
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي ٧/ ٢٩٧.
(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٤.
(٤) ينظر: نظم الدر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي ت٨٨٥، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة، ط الثانية ١٤١٣، ٨/ ١٩٠.
(٥) ينظر: روح المعاني ٩/ ١٨٥.
(٦) ينظر: تيسير الكريم الرحمن ص٣١١.
(٧) ينظر: أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ت ١٣٩٣، عناية: صلاح الدين العلايلي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤١٧، ١/ ٤٣٥.
(٨) ينظر: حاشية رقم ٩٧، من كتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام، تحقيق الألباني ص ٩٣.
(٩) تفسير القرآن العظيم، ابن كثير ٢/ ٢٦٣.
(١٠) المرجع السابق ٢/ ٢٦٤.

﴿فِيمَآ ءَاتَىٰهُمَآ﴾ وهم في دفع توهم الشرك عنهما على توجيهات، منها:

١ - أن ذلك على حذف المضاف وقيام المضاف إليه مقامه في موضعين من هذه العبارة والتقدير: (جعل أولادهما للّه شركاء فيما آتى أولادهما)، فحذف المضاف (أولاد) وأقام المضاف إليه (ألف الاثنين) مقامه، على نحو قوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾. وما عدا هذا الموضع فيتوافق مع التوجيه السابق.

وقد ساقه مع الأوجه المختارة الفخر الرازي [(١)]، والبيضاوي [(٢)]، والمنتجب الهمداني[(٣)] والسمين الحلبي[(٤)]، وأبو السعود[(٥)].

٢ - أن ألف الاثنين على ظاهرها تعود إلى آدم وحواء، ويتم دفع الوهم بتوجيه ضمير الغائب في قوله ﴿جَعَلَا لَهُۥ شُرَكَآءَ﴾ إلى غير اللّه ﷻ وذلك بتوجيهه إلى أحد أمرين:

أ - إما إلى الولد الصالح، والمعنى: أنهما جعلا للولد الصالح شراكة (نصيباً) من رزقهما له يأكله معهما، وكانا يأكلان ويشربان وحدهما، أو أنهما طلبا من اللّه تعالى أمثالاً للولد الصالح الذي آتاهما. والمعنى الأول يتأتى على قراءة المصدر (شِرْكاً)، والثاني على قراءة الجمع (شركاء).

ب - وإما إلى إبليس - لعنه اللّه - أي جعلا لإبليس نصيباً. وهذا الوجه يتأتى على قراءة المصدر ﴿شركا﴾.

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ١٥/ ٧١.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/٤١٨.

(٣) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٣٩٤.

(٤) ينظر: الدر المصون ٥/ ٥٣٥.

(٥) ينظر: تفسير أبي السعود المسمى (إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) تأليف: أبي السعود محمد العمادي ت (٩٥١) دار إحياء التراث العربي - بيروت بدون ط وتاريخ، في ٣/ ٣٠٤.

وعليهما تكون جملة ﴿تَعَٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشۡرِكُونَ﴾ منفصلة، والضمير فيها يعود إلى كفار قريش وغيرهم.

قال السمين عن هذين التوجيهين: «لا معنى لهما»[١]. وقال الألوسي: «وهما لعمري أوهن من بيت العنكبوت»[٢].

ج - أن هذا من تنوع السياق وانتقاله من الخبر إلى الإنشاء، فتحدث عن قصة آدم وحواء وذكر نعمة اللّه على جنس الآدمي، ثم انتقل مستفهماً باستفهام إنكاري على الذين يزعمون اقتداءهم في الشرك بأولياء اللّه ومن ذلك زعمهم أن آدم قد أشرك. فالمعنى: أجعلا للّه شركاء؟ بمعنى ما جعلا له شركاء. والجملة استئناف والضمير فيها عائد إلى المشركين الذي زعموا هذا الزعم [٣].

هذه أهم ما جمعته من آراء المفسرين والمعربين، وبقي فيما يتصل بذلك توجيه القراءتين وذلك على النحو الآتي[٤]:

---

(١) الدر المصون ٥/ ٥٣٦. وينظر: البحر المحيط ٤/ ٤٣٨.

(٢) روح المعاني ٩/ ١٨٨.

(٣) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٥/ ٧١، وروح المعاني ٩/ ١٨٧.

(٤) ينظر في توجيه القراءتين: معاني القرآن للأخفش ٢/ ٣١٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٩٦، والسبعة في القراءات، لابن مجاهد ت٣٢٤، تحقيق د/ شوقي ضيف، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية بدون ت، ص ٢٩٩، وحجة القراءات، لأبي زرعة بن زنجلة، عاش في القرن الرابع، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الخامسة ١٤١٨، ص ٣٠٤، وإعراب القراءات السبع وعللها، تأليف: ابن خالويه ت٣٧٠، تحقيق: د/ عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي - القاهرة - ط الأولى ١٤١٣، ١/ ٢٦٠، والحجة للقراء السبعة، تصنيف: أبي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧) تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير حويجاتي، دار المأمون - دمشق، ط الأولى ١٤١١، في ٤/ ١١١، ومشكل إعراب القرآن، تأليف: مكي بن أبي طالب القيسي ت(٤٣٧)، تحقيق: ياسين محمد السواس، مطبوعات مجمع اللغةالعربية - دمشق، بدون ط ١٣٩٤، في ١/ ٣٢٧، وكتاب البيان في غريب إعراب القرآن، تأليف أبي البركات بن الأنباري ت ٥٧٧، تحقيق: د/ طه عبد الحميد طه، ومراجعة: مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٠، ١/ ٣٨١، وكشف المشكلات وإيضاح المعضلات للباقولي ١/ ٤٩٠

أولاً: قراءة الجمع ﴿شُرَكَآءَ﴾، وهي قراءة ابن كثير القارئ وابن عامر وأبي عمرو وحمزة والكسائي وعاصم برواية حفص.

وهذه القراءة تتوافق مع توجيه المحور الثاني المائل إلى نفي الشرك عن آدم بكل تأويل، لأن تعدد الشركاء ممكن حصوله من المعنيين على تلك الأوجه.

لكن هذه القراءة قد تتعارض مع توجيه المحور الأول الذي يميل إلى أن المقصود به إبليس عند طاعة آدم وحواء له بتسمية ولدهما (عبد الحارث) فكان بهذا شريكاً في الطاعة، وهو واحد والقراءة على الجمع، وقد سبق تخريجهم لهذا الإشكال.

ثانياً: قراءة المصدر ﴿شِرْكاً﴾ وهي قراءة نافع وعاصم من طريق أبي بكر شعبة. فهو مصدر على وزن (فِعْل) بكسر الفاء وسكون العين، من شركت الرجل أشركه شِرْكاً، وهو النصيب أي جعلا له شراكة ونصيباً، وفيها إشكالان:

الأول: أن ظاهر ذلك أن يعتقدا أن الولد أو الرزق هو من غير اللَّه ثم جعلا للَّه شراكة ونصيباً في هذا الرزق، وهذا لا يقول به أحد من أهل التأويل.

الثاني: أن ظاهر ذلك لم «يكن ذماً لهما، لأنه يصير المعنى: أنهما جعلا للَّه نصيباً فيما آتاهما من مال وزرع وغيره، وهذا مدح...»[١]. ولهذا وقف منها العلماء موقفين:

الموقف الأول: الميل إلى قراءة الجمع ﴿شُرَكَآءَ﴾ وتفضيلها على قراءة المصدر، ويبرز هذا الموقف عند أصحاب التأويل الأول (المحور الأول) كـالأخفش[٢]، والطبري [٣].

---

(١) مشكل إعراب القرآن، مكي بن أبي طالب ١/ ٣٣٧.

(٢) ينظر: معاني القرآن، صنعة الأخفش الأوسط ت ٢١٥، حققه د/ فائز فارس، دار البشير، ط الثالثة ١٤٠١، ٢/ ٣١٦.

(٣) ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٦.

بل إن الطبري قد صرح بعدم صحة هذه القراءة، وهذا على غير منهجه في قبول القراءات الثابتة.

قال الطبري: «وهذه القراءة أولى بالصواب - يعني قراءة الجمع - لأن القراءة لو صحت بكسر الشين لوجب أن يكون الكلام: فلما آتاهما صالحا جعلا لغيره فيه شركاً لأن آدم وحواء لم يدينا بأن ولدهما من عطية إبليس ثم يجعلا للَّه فيه شركاً لتسميتهما إياه بعبد اللَّه، وإنما كانا يدينان لا شك بأن ولدهما من رزق اللَّه وعطيته، ثم سمياه عبد الحارث، فجعلا لإبليس فيه شركاً بالاسم، فلو كانت قراءة من قرأ: ﴿شركا﴾ صحيحة وجب ما قلنا أن يكون الكلام جعلا لغيره فيه شركاً، وفي نزول وحي اللَّه بقوله: ﴿جَعَلَا لَهُۥ﴾ ما يوضح عن أن الصحيح من القراءة ﴿شُرَكَآءَ﴾ بضم الشين على ما بينت قبل»[(١)].

الموقف الثاني: قبول القراءة وتخريجها على أحد الأوجه الآتية:

أ - على حذف مضاف منصوب بـــ(جعل) والمعنى: (جعلا له ذا شرك)، على التأويل الأول، و(جعلا له ذوي شرك) على التأويل الثاني وبذلك يتوجه المعنى أي أن الأصل هو اللَّه ولكنهما أشركا معه غيره باعتقاد النصيب.

ب - حذف مضاف مجرور باللام، والمعنى: جعلا لغيره شركاً. وهذا التأويل ضعيف لأنه خلاف التنزيل كما يقول الطبري[(٢)] وابن زنجلة[(٣)].

ج - أن يكون هذا من مجيء المصدر موضع اسم الفاعل[(٤)]، فيكون

---

(١) جامع البيان ٩/ ١٧٦.

(٢) ينظر: جامع البيان ٩ / ١٧٦.

(٣) ينظر: حجة القراءات ص ٣٠٤.

(٤) ينظر: مجيء المصدر عن اسم الفاعل في: الكتاب لسيبويه ٤/ ٤٣، والأصول في النحو، لأبي بكر بن السراج ت ٣١٦، تحقيق: د/ عبد الحسين الفتيلي، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤٠٧، ٢/ ٣١، وشرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي ت٣٦٨، مخطوط دار الكتب=

أطلق الشرك على الشريك كقوله: زيد عدل وزيد رضا، بمعنى عادل وراض[(١)].

الأثر العقدي:

لقد بدا الأثر العقدي جلياً من خلال عرض التوجيهات الإعرابية السابقة وأنه كان منشأ تلك الخلافات لما يشي به ظاهر الآية من نسبة الشرك إلى آدم وحواء عليهما السلام.

ولا ريب أن الشرك بوصفه «جعل ندٍّ للَّه من خلقه فيما يستحقه عز وجل من الألوهية والربوبية وصرف شيء من ذلك لغيره»[(٢)] مما يتفق على نفيه عن آدم وغيره من أنبياء اللَّه ورسله كل من ينتسب إلى الإسلام؛ لأن ذلك مما يتعارض مع مهمة الرسل والغاية من إرسالهم وإنزال الكتب ويخالف ما في الكتاب والسنة وإجماع المسلمين.

ولهذا الأمر اجتهد أئمة التفسير والإعراب من عهد الصحابة رضي اللَّه عنهم في بيان تأويل الآية بصرف الذهن عن أن يسبق إليه نسبة الشرك بوصفه المذكور إلى آدم وحواء عليهما السلام، «إذ هما بريئان من الشرك، وظاهر النظم يقتضيه [فـ][(٣)] ذهبوا فيه إلى وجوه، وذهب إلى كل وجه منها قوم من السلف»[(٤)].

= والوثائق القومية - القاهرة، خ ٥/ ٨١، والمفصل في صنعة الإعراب، لأبي القاسم الزمخشري ت ٥٣٨، تقديم د/ علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط الأولى ١٩٩٣، ص ١٥٠، وشرح المفصل، لابن يعيش ت ٦٤٣، إدارة الطباعة المنيرية - مصر، بدون ط وتاريخ، ٣/ ٥٠، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٦١٧، والمباحث الكاملية شرح المقدمة الجزولية لعلم الدين اللورقي الأندلسي ت ٦٦١، تحقيق: د/ شعبان عبد الوهاب محمد، رسالة دكتوراه في كلية العلوم في جامعة الأزهر عام ١٣٩٦، ٢/ ٢٩٣، وشرح الرضي لكافية ابن الحاجب ق ١ج٢/ ٩٨٠.

(١) ينظر: بحر العلوم، للسمرقندي ١/ ٥٨٨، والبحر المحيط ٤/ ٤٣٨.

(٢) الشرك وأنواعه، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية - المدينة، إعداد: جفري افندي وهاب، إشراف الشيخ: عبد اللَّه الغنيمان، ص ٦٥.

(٣) زيادة يقتضيها الكلام.

(٤) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤١٨.

ولم ينفك المفسرون من توظيف الإعراب والدلالات النحوية في نصرة ذلك التأويل ورد الآخر. ولقد أبان البحث أنهم قد وقفوا من هذه النسبة موقفين إجمالاً:

الموقف الأول: موقف من يصنف الشرك إلى شرك عبادة ونية وهو مخرج من الملة، وشرك طاعة وهو نوعان[١]: نوع مخرج من الملة، وآخر غير مخرج من الملة، وأن هذا الأخير هو الذي جرى من آدم وحواء، أي شرك الطاعة والتسمية، وهذا لا ينقص من توحيدهما للّه ﷻ[٢]. وهذا توجيه الجمهور من السلف ومن بعدهم كما سبق بيانه.

قال الشيخ سلميان بن عبد الله: «والعجب ممن يكذب بهذا القصة، وينسى ما جرى أول مرة ويكابر بالتفاسير المبتدعة، ويترك تفاسير السلف وأقوالهم»[٣].

الموقف الثاني: موقف من لا يرى هذا التصنيف، ويمنع نسبة الشرك إلى آدم بأي وجه سمّي، وأن الآية لا تدل على هذا الأمر، ثم ذهبوا بعد ذلك إلى توجيهات متعددة سبق عرضها. وقد مال إلى هذا الموقف بعض المفسرين والمعربين.

قال ابن العربي: «يسلم فيها أنبياء اللّه عن النقص الذي لا يليق بجهال البشر، فكيف بساداتهم وأنبيائهم»[٤]، وقال الحسين بن الفضل: «وهذا أعجب إلى أهل النظر؛ لما في القول الأول من المضاف من العظائم بنبي اللّه آدم»[٥]، وقال الرازي: «فثبت بهذه الوجوه أن هذا القول فاسد، ويجب على العاقل المسلم أن لا يلتفت إليه»[٦] وقال

---

(١) ينظر: تيسير العزيز الحميد ص ٥٥٢.

(٢) نبّه شيخنا عبد اللّه الغنيمان حفظه اللّه بقوله: (هذا التقسيم للشرك غير صحيح، بل إن الشرك ينقص التوحيد بكل أنواعه).

(٣) تيسير العزيز الحميد ص ٦٣٠.

(٤) أحكام القرآن ٢/ ٣٥٥ .

(٥) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٧.

البيضاوي : «وأمثال ذلك لا تليق بالأنبياء»[(١)].

وقال الشيخ ابن عثيمين: «فهذه الوجوه تدل على أن هذه القصة باطلة من أساسها، وأنه لا يجوز أن يعتقد في آدم وحواء أن يقع منهما شرك بأي حال من الأحوال، والأنبياء مبرؤون منه باتفاق أهل العلم، وعلى هذا فيكون تفسير الآية كما أسلفنا أنها عائدة إلى بني آدم الذين أشركوا شركاً حقيقياً»[(٢)].

وهذه المسألة متصلة بمسألة عصمة الأنبياء[(٣)]، ويبدو أن الفريق الأول رأى أن هذا الشرك ليس حقيقيا فهو غير مخرج من الملة، وأنه لا يعدو أن يكون ذنباً وخطأ تاب منه واستغفر.

وهذا ما يمكن أن يفسر به اختيار جمهور السلف لهذا التأويل، لأنهم يرون جواز وقوع الذنب والخطأ من النبي ﷺ في غير معرض الرسالة والتبليغ من غير إقرار عليه.

أما الفريق الثاني القائلون بتنزيه آدم عن ذلك مطلقاً فيمكن أن يربط موقفهم بمسالة العصمة على أحد اتجاهين:

الأول: من يعتقد مذهب السلف في مسألة العصمة، ولكنه يختلف معهم في تفسير الشرك هنا، وأنه على ظاهره وهذا لا يجوز إطلاقه على نبي من أنبياء اللّٰه اتفاقاً. ويرون أن صرف الظاهر وتخصيصه يحتاج إلى دليل قاطع، دونما حاجة إلى ذلك في هذه الآية لقوة التأويل بغير ذلك.

وهذا ما يفسر به موقف أتباع السلف في المعتقد كالحسن البصري و ابن كثير وغيرهما.

الثاني: من يخالف مذهب السلف في مسألة العصمة بأن يرى أنه لا

---

(١) التفسير الكبير ١٥/ ٧١.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤١٨.

(٣) القول المفيد على كتاب التوحيد ص ٨٦.

(٤) سيأتي تفصيلها في المسألة السادسة عند قوله تعالى ﴿قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيۡسَ مِنۡ أَهۡلِكَۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖۖ﴾ [هود ١١/ ٤٦].

يجوز أن يقع الذنب والخطأ من النبي مطلقاً، وعليه فلا يجوز إطلاق الشرك على آدم بأي وجه فسر، سواء على أنه مجرد طاعة للشيطان وتصنيفه معصية من المعاصي، أم على أنه شرك مخرج من الملة، وذلك من باب أولى.

وهذا ما يفسر به موقف بعض أولئك ممن ليس على منهج السلف في مسألة العصمة، كالجبائي والزمخشري والرازي وغيرهم.

وبهذا التصنيف يفهم منطلق تلك التوجيهات السابقة.

المناقشة:

إن مما أطال النقاش حول هذه الآية وجعلها من المشكلات ذلك التباين الواسع بين التوجيهات والتنازع حول دلالة الظاهر، إذ زعم كل فريق أنه يسير وفقه(١).

وينطلق البحث قبل أن يبسط النقاش في هذه المسألة من مقدمة مسلمة مفادها أن الحديث هنا يتعلق بمسألة خبرية غيبية، ودليل المشاهدة والمعاينة فيها متعذر، فبقي من أدلتها أمران:

الأول: دلالة الخبر الصادق والنقل الصحيح.

الثاني: دلالة السياق والتركيب اللفظي.

ويمكن أن نستعرض مناقشة تلك التوجيهات وفق هاتين الدلالتين.

التوجيه الأول: توجيه الجمهور والمنطلق من نسبة شرك الطاعة إلى آدم وحواء:

لقد امتاز هذا التوجيه - كما يرى أصحابه - بتوافق الدلالتين

---

(١) ينظر: التمسك بظاهر الآية في: أحكام القرآن لابن العربي ٢/ ٣٥٥، والتفسير الكبير ٧/ ٧١، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٦، وتيسير العزيز الحميد ص ٦٢٨، والقول المفيد ص ٧٨.

الآنفتين فيه: دلالة النقل والتركيب.

أما دلالة النقل فجاءت من طريقين: ١- الحديث النبوي ٢- الأثر.

أما الحديث المروي عن رسول الله ﷺ فقد ثبت عندهم تفسيراً لهذه الآية.

لكن هذه الحديث لا يستقيم الاستدلال به عند الفريق الآخر، لأنه حديث ضعيف كما قال ابن العربي وغيره[(١)].

وقال الترمذي بعد روايته الحديث المذكور: «هذا حديث حسن غريب، لا نعرفه إلا من حديث عمر بن إبراهيم عن قتادة،ورواه بعضهم عن عبد الصمد ولم يرفعه»[(٢)].

وقد ذكر ابن كثير أن هذا الحديث معلول من ثلاثة أوجه، فذكرها ومنها: أن الحسن البصري وهو أحد رجال السند فيه قد فسر الآية بغير ما في هذا الحديث، فلو كان هذا عنده عن سمرة مرفوعا لما عدل عنه هو ولا غيره ولا سيما مع تقواه وورعه[(٣)].

بهذه الأحكام على هذه الحديث يتعذر ثبوته عن النبي ﷺ مرفوعاً، ويبقى كونه موقوفاً على ابن عباس وبعض أصحابه، وبهذا نكون قد «برئنا من عهدة المرفوع»[(٤)].

ولكننا نبقى في عهدة الموقوف على ابن عباس رضي الله عنه وأصحابه كـقتادة ومجاهد وغيرهما، وهي صحيحة ثابتة عنهم[(٥)].

---

(١) ينظر: أحكام القرآن ٢/ ٣٥٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٦، وضعيف الجامع الصغير وزيادته، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط الثالثة ١٤١٠، رقم ٤٧٦٩-٨٤٠، ص ٦٨٧.

(٢) الجامع الكبير، لأبي عيسى التزمذي ت٢٧٩، تحقيق: د/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الثانية ١٩٩٨، رقم ٣٠٧٧، ٥/ ١٦٠.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٣.

(٤) المرجع السابق.

وهي وإن صحت سندا بوقفها على ابن عباس وغيره إلا أن الظاهر أن أصلها مأخوذ من أهل الكتاب ممن آمن منهم مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه.

قال ابن كثير: «وهذه الآثار يظهر عليها والله أعلم أنها من آثار أهل الكتاب، وقد صح عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم ولا تكذبوهم)، ثم أخبارهم على ثلاثة أقسام...وهذا الأثر [هل](١) هو من القسم الثاني أو الثالث؟. فيه نظر، فأما من حدث به من صحابي أو تابعي فإنه يراه من القسم الثالث»(٢).

وقد ردها جمع من العلماء بكونها قطعاً من الإسرائيليات(٣). بل إن ابن حزم يرى أنها «رواية خرافة مكذوبة موضوعة»(٤).

ومما تنقد به هذه المرويات متناً ما يلي:

١ - أنها لو كانت في آدم وحواء لذكر اللّه لنا توبتهما كما ذكرها في قصتهما الأولى، ولا يليق بحكمة اللّه وعدله ورحمته أن يذكر خطأهما ولا يذكر توبتهما منه.

٢ - أن آدم يعتذر عند الحشر ومجيء الناس إليه للشفاعة بأكله من الشجرة وهو معصية، ولو كان وقع منه الشرك لكان اعتذاره به أقوى وأولى.

٣ - أنهما إما أن يكونا قد علما أنه إبليس - كما في بعض الروايات -

---

(١) ينظر: جامع البيان للطبري ٩/ ١٧٣-١٧٥، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٣- ٢٦٤، وأقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، تأليف: عبد العزيز بن عبد اللّه المبدل، دار التوحيد - الرياض، ط الأولى ١٤٢٤، ٢/ ٧٩٩.

(٢) ساقطة من تفسير ابن كثير، والتصويب من عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، اختيار وتحقيق: أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، بدون ط وتاريخ، في ٥/ ٢٦٤.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٦٤.

(٤) ينظر: أحكام القرآن، لابن العربي ٢/ ٣٥٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ٢٩٦، والبحر المحيط ٤/ ٤٣٦ .

(٥) القول المفيد ص ٨٥.

أو لا. فإن كانا قد علما فلا يمكن أن يغويهما لأن آدم مع نبوته وعلمه الكثير وتجاربه بسبب زلته الأولى قد عرف مكائد الشيطان وما تجره وساوسه من العقوبات. وإن كانا لم يعلما فهذا متعذر أيضا لأن اللّه قد علمه الأسماء كلها وكان أشد الناس معرفة بإبليس.

بهذا كله يسقط الاعتبار بالدليل النقلي عند هؤلاء سنداً ومتناً فيتساوى الفريقان بانفراد الدلالة التركيبية للسياق.

وقد وجه إلى توجيه الجمهور من الاعتراض والنقد ما يأتي:

١ - مخالفته لدلالة الجمع في قراءة ﴿شُرَكَآءَ﴾. لأنه جنح إلى أن سبب الشرك هو التسمية ب-(عبد الحارث) وهو مفرد، وهذا وإن كانوا يرون أنه من إطلاق الجمع وإرادة المفرد[(١)] إلا أنه خلاف الأصل؛ إذ الألفاظ موضوعة لدلالات معينة أصالة.

قال ابن فارس: «الرتب في الأعداد ثلاث: رتبة الواحد، ورتبة الاثنين، ورتبة الجماعة، فهي للتوحيد والتثنية والجمع، لا يزاحم في الحقيقة بعضها بعضاً. فإن عُبِّر عن واحد بلفظ جماعة وعن اثنين بلفظ جماعة فذلك كله مجازٌ، والتحقيق ما ذكرنا»[(٢)].

ولهذا تبقى هذه القراءة «قلقة على قول من يقول إن الآية الأولى في آدم وحواء»[(٣)]، ومن هنا «يبعد توجيه الآية على أنها في آدم وحواء على هذه القراءة وتظهر عليها باقي الأقوال»[(٤)].

٢ - مخالفته لدلالة واو الجماعة في قوله ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ التي وضعت أصلا لثلاثة فأكثر، مما يعني أن الذين أشركوا جماعة

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٢٣٣، ٣/ ٦-٨.

(٢) الصاحبي ص ٣٠٧.

(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٤٨٧.

(٤) البحر المحيط ٢/ ٤٣٨.

وليس مثنى، وأما إجابتهم عن ذلك بما يلي:

أ - أن هذا على الاستئناف متجه إلى كفار قريش وغيرهم فالجواب أن هذا تغيير في مسار الحديث بلا قرينة «وهذا تحكم لا يساعده اللفظ»(١).

ب - أن هذا على نسقه فهو تعقيب وترتيب على ما سبق، والجمع متجه إلى آدم وحواء وإبليس مع اختلاف نسبة الشرك إليهم، فالجواب أن فيه ضعف من وجهين:

الأول: أن إبليس لم يجر له ذكر ألبتة، ومن المتقرر في باب الضمير «أن الاسم لا يضمر إلا بعد أن يعرف، ويكون معك ما يفسره، ويدل على الذي تريد»(٢).

الثاني: أنه لو كان ذلك كذلك لقال بعده: أيشركون من لا يخلق، ولم يقل: ما لا يخلق؛ لأن العاقل إنما يذكر بصيغة (من) لا بصيغة (ما) على ما هو معلوم في باب الموصول وغيره(٣).

قال الشهاب الخفاجي: «جمع الضمير ولم يسبق جمع فيقتضي تقدير جمع وهو الأولاد، وأما احتمال كونه انتقالا لتوبيخ المشركين حقيقة تفريعاً على التوبيخ على مشبه الشرك أو كون ضمير الجمع للمثنى فخلاف الظاهر»(٤).

٣ - أن الآية يظهر ارتباطها بما بعدها من الآيات التي تقرع المشركين

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٤٨٧.

(٢) ينظر: البسيط في شرح الجمل لابن أبي الربيع ١/ ٣٠٣.

(٣) ينظر: سيبويه ٤/ ٢٢٨، والمقتضب، لأبي العباس محمدبن يزيد المبرد ت ٢٨٥، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب - بيروت، دون ط وتاريخ، ٢/ ٥٠-٥٢، والأصول في النحو لابن السراج ٢/ ١٣٥، ومغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري ت٧٦١، تحقيق: د/ مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - بيروت، ط الأولى ١٤١٢، ص٣٩٠، و٤٣٢.

(٤) حاشية الشهاب ٤/ ٤١٩.

وتكشف حقيقة معبوداتهم، فالأولى المحافظة على ترابط الآيات موضوعياً لـــ«تتسق هذه الآيات ويروق نظمها ويتناصر معناها»[١].

٤ - أن الشرك إما أنه ناقض للتوحيد بالكلية، وهو المخرج من الملة، وإما أنه منقص للتوحيد في كماله وكمال ثوابه، وكل نوع من أنواع الشرك فهو أكبر من الكبائر، وكل ذلك لا يليق بالأنبياء والمصطفين الأخيار.

هذا أهم ما يمكن توجيهه من نقد تجاه هذا التوجيه، وهو -ولا شك- نقد متجه ووجيه قمنٌ بأن يوهن هذا التوجيه فيقصر عن أن يبلغ تأويلا مسلماً لهذه الآية، والله أعلم.

أما الموقف الثاني بكل توجيهاته فإنه وإن سلم من بعض ما وجه إلى توجيه الجمهور إلا أنه لا يخلو من اعتراض في بعض جوانبه ومناقشة سيأتي عرضها.

وهو متمسك بدلالة السياق والتركيب وهي بالجملة ترقى حجة له، لأن كل من «جعل الخطاب للناس - وليس المراد في الآية بالنفس وزوجها آدم وحواء[٢]- أو جعل الخطاب لمشركي العرب، أو لقريش على ما تقدم ذكره فيتسق الكلام اتساقا حسناً من غير تكلف تأويل ولا تفكيك»[٣].

ويعرض البحث فيما يأتي هذه التوجيهات في هذا الموقف ومناقشتها: وأهمها:

الأول: من يرى أن النفس الواحدة هي جنس الإنسان، وكذلك زوجها، أي الذكر والأنثى، فيمكن مناقشته بما يأتي:

أ - أن ظاهر الآيات وتقرير القرآن في مواضع عدة يدل على أن المراد

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٤٨٨.

(٢) بل جعلهما الجنسين والروح.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٤٣٨.

آدم وحواء.

ب - «أن فيه تثنية الضمير تارة وجمعه أخرى مع كون المرجع - النفس - مفرداً لفظاً ولم نجد ذلك في الفصيح»[1].

ج - أن تفسير النفس بالجنس وتفسير الضمائر بنوعي الجنس «فيه إجراء جميع ألفاظ الآية على الأوجه البعيدة»[2].

د - أن فيه إضافة الشرك إلى جميع أفراد الجنس وهو إنما وقع من بعضهم.

الثاني: وهو مذهب من يرى أن صدر الآية متجه إلى آدم وحواء وهما النوع ثم انتقل إلى ذريتهما وهو الجنس، فهذا التأويل وإن كان «له وجه وفيه تنزيه آدم وحواء من الشرك، لكن فيه شيء من الركاكة لتشتت الضمائر»[3]. فالضمائر فيه محتاجة فيه إلى تأويل متعدد،

وبالجملة فإن هذا التوجيه يلتقي مع ما قبله في بعض المآخذ عليه، ومع ذلك فهو أظهر منه.

الثالث: من يذهب إلى حذف المضاف (أولاد) من موضعين، والتقدير: جعل أولادهما له شركاء فيما آتى أولادهما، فإنه مع كونه رأيا لكثير من المتأخرين إلا أنه يضعف بما يأتي:

أ - أن حذف المضاف «يتم لوجود دليل أو قرينة على المحذوف فيستبين المعنى»[4]، ولا بد للحذف من شروط معيارية معتبرة، أهمها أمن اللبس والسلامة من الغموض[5]. وهؤلاء ملزمون بانعدام القرينة على المحذوف بدليل تقديرهم مضافا ثانياً ظاهراً ولا يجيزون

---

(1) روح المعاني 9/ 185.

(2) روح المعاني 9/ 187.

(3) القول المفيد ص 80.

(4) كتاب ظاهرة التخفيف في النحو العربي، ص 274.

(5) المرجع السابق ص 276.

«إعادة الضمير على المقدر أولاً لأن الحذف هنا لم يقم عليه قرينة ظاهرة فهو كالمعدوم فلا يحسن عود الضمير عليه»[١].

وقيد آخر لحذف المضاف متعذر هنا وهو «أنه إنما يصار إليه فيما يكون للفعل ملابسة ما بالمضاف إليه بسرايته إليه حقيقة أو حكما ويتضمن نسبته إليه صورة مزية يقتضيها المقام...وهنا ليس كذلك إذ لا ريب في أن آدم وحواء عليهما السلام بريئان من سراية الجعل المذكور إليهما بوجه من الوجوه، فلا وجه لإسناده إليهما صورة»[٢].

ب - أن إجراء (جعلا) على غير ما أجري عليه الأول ثم التعقيب بالفاء يوجب إخلال النظم الكريم.

ج - أن فيه إضافة الشرك إلى أولادهما مع أنه واقع من بعضهم.

د - أن (لما) الظرفية في قوله ﴿فَلَمَّآ ءَاتَىٰهُمَا صَٰلِحًا﴾ حرف وجود لوجود تقتضي جملتين توجد الثانية عند وجود الأولى[٣]، هذا أصل وضعها وإن خرجت عنه في سياقات قليلة، وهذا التأويل يخرجها عن أصلها وذلك بتطاول الزمن وامتداده بين إتيانهما صالحاً وبين شرك أولادهما.

وبكل، فوجه الضعف في هذا التوجيه بادٍ «والآية على هذا الوجه من قبيل اللغز»[٤].

الرابع: توجيه من يرى أن الحديث موجه إلى قريش خاصة، وفيه من البعد ما يلي:

أ - أن فيه تخصيصاً لدلالة الآية بلا دليل بين.

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٤١٨.

(٢) روح المعاني ٩/ ١٨٥.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ٣٦٩.

(٤) روح المعاني ٩/ ١٨٦.

ب - أن فيه إضافة الشرك إلى كل نسل قصي، وهو إنما وقع من بعضهم.

ج - أن تفسير (زوجها) بأنها كانت زوجة قصي من جنسه أي عربية قرشية مخالف للحقيقة التاريخية التي تقول إن زوجة قصي وأم أولاده الأربعة المذكورين لم تك قرشية بل كانت خزاعية(١).

والذي يميل إليه الباحث - بعد هذه المناقشة الطويلة مع تلك التوجيهات - أن الأظهر أن تحمل الآية على أسلوب الانتقال من الخبر إلى الاستفهام الإنكاري، فيكون صدر الآية بذكر النعمة على جميع الخلق بإيجادهم من نفس آدم وحواء ثم ذكر حال الناس بعد ذلك، ثم أنكر على الذين يزعمون أن لهم قدوة بآدم أبي البشر بشركه بالله، على تقدير أن اللّه أعطاهما ما سألاه من الولد الصالح فهل تزعمون أنها أشركا بالله بعد ذلك كما أشركتم أنتم بعد تفضله عليكم بالولد الصالح، كلا ليس الأمر كما تزعمون من الشرك ونسبته إلى أنبياء اللّه، ثم ينزه نفسه عما يزعمه هؤلاء المشركون حقيقة.

ولما كان السياق دالاً على الاستفهام جاز حذفه وبقي معناه، والتقدير: أجعلا للّه شركاء فيما آتاهما ؟.

ومما يقوي هذا التوجيه ما يلي:

أولاً: أن فيه مواءمة لظاهر الآية من الإخبار عن أصل خلق البشر من آدم وحواء، «ولا يخفى أن المتبادر من صدرها آدم وحواء، ولا يكاد يفهم غيرهما رأساً»(٢)،وبالتالي استمرار الحديث عنهما دون انقطاع أو انتقال.

ثانياً: أن فيه حفاظاً على دلالات الضمائر على ظواهرها وأصل

---

(١) وهي حبّى بنت حليل بن حبشية بن سلول بن كعب بن عمرو من خزاعة، ينظر: نسب قريش، لأبي عبدالله المصعب بن عبد اللّه الزبيري ت٢٣٦، تصحيح: ليفى بروفيسال، دار المعارف - مصر، ط الثالثة بدون تاريخ، ص١٤.

(٢) روح المعاني ٩/ ١٨٧.

وضعها اللغوي دون تأويل أو حذف، فالمفرد يبقى على إفراده والمثنى على تثنيته والجمع كذلك.

ثالثاً: أن فيه تنزيه آدم وحواء عليهما السلام من نسبة الشرك إليهما وذلك ما رامه كل أصحاب التوجيهات ولم يبلغوه إلا على أوجه اعتراها النقد فضعفت تركيبا أو معنى أو تاريخاً.

رابعاً: أنه على فرض ثبوت النقل والرواية المنسوبة في تفسيرها، فإن هذا التوجيه يوظفها توظيفاً مقبولاً بأن يقال: إن إبليس لما أغواهما بتسمية ولدهما عبد الحارث، أتزعمون أنهما أشركا بالله حقيقة حينئذ بهذا الصنيع، كلا. بل إنهما لم يقصدا ما تقصدونه من تسمية أولادكم.

خامساً: أن جملة ﴿فَتَعَـٰلَى ٱللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تكون متجهة إلى من توجه إليه الاستفهام والإنكار وهذا يقربها من الاتصال، ويؤيد هذا ما جاء في بعض القراءات بالخطاب ﴿فتعالى اللّه عما تشركون﴾ وكذلك ما بعدها ﴿أتشركون﴾[1]، كما أن هذه القراءة تقوي ارتباط الآية بما بعدها من آيات.

سادساً: أن مما يدل على تقدير الاستفهام مجيئه فيما بعدها من الآيات.

سابعاً: أن حذف الاستفهام وإن خصه بالضرورة الشعرية سيبويه[2] و المبرد[3] وغيرهما من النحويين[4] إلا أن آخرين قد أجازوه في السعة

---

(١) قرأها السلمي كما في: مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه ت ٣٧٠، آرثر جفري، مكتبة المتنبي - القاهرة بدون ط وتاريخ، ص ٥٣، والبحر المحيط ٤/ ٤٣٨، والدر المصون ٥/ ٥٣٦.

(٢) ينظر: الكتاب ٣/ ١٧٤.

(٣) ينظر: المقتضب ٣/ ٢٩٤.

(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٧٦، وإعراب القرءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/ ٢٥٣، وشرح المفصل لابن يعيش ٨/ ١٥٤.

وجعلوه مقيساً، ومنهم الفراء[1] وأبوبكر بن شقير[2]، وابن فارس[3]، وصاحب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج[4]، والزمخشري[5] وابن الشجري[6] والعبكري[7] وابن مالك[8] وابن هشام[9]، وذلك لأنها أصل أدوات الاستفهام، ولهذا كان لها من الخصائص أكثر من أخواتها، ومنها أنه لا يقدّر غيرها عند الحذف.

قال الفراء: «وقد تطرح ألف الاستفهام من التوبيخ»[10].

وقال ابن شقير: «وربما أضمروا ألف الاستفهام واستغنوا عنه بأمارته، فيقولون: زيدٌ أتاك أم عمرو؟»[11]

وقال صاحب إعراب القرآن: «هذا باب ما جاء في التنزيل وقد حذف منه همزة الاستفهام، وحذف الهمزة في الكلام حسن جائز، إذا

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٩٤، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٧٦، والحجة للفارسي ٤/ ٤٤٧، وشرح الكافية الشافية، لابن مالك ت٦٧٢، تحقيق: د/ عبد المنعم أحمد هريري، جامعة أم القرى - مكة ط الأولى ١٤٠٢، ٣/ ١٢١٦، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٩٢، والبحر المحيط ١١/ ٧ ومغني اللبيب ص ٢٠.

(٢) ينظر: المحلى (وجوه النصب)، لأبي بكر أحمد بن الحسن بن شقير البغدادي ت ٣١٧، تحقيق: د/ فائز فارس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨، ص ٢٠٩.

(٣) ينظر: الصاحبي، ص ٢٩٦.

(٤) ينظر: إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ٣٥٢.

(٥) ينظر: المفصل للزمخشري ص٤٣٨.

(٦) ينظر: أمالي ابن الشجري، هبة الله بن علي ت ٥٤٢، تحقيق: د/ محمود الطناحي، مكتبة الخانجي - القاهرة ط الأولى ١٤١٣، ١/ ٤٠٦.

(٧) ينظر: التبيان في إعراب القرآن ٢/ ٩٩٥، وإعراب القرءات الشواذ للعكبري ٢/ ٣٨٤.

(٨) ينظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢١٦، وكتاب شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، لابن مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، عالم الكتب - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٣، ص ٨٧.

(٩) ينظر: مغني اللبيب ص ١٩.

(١٠) معاني القرآن ٢/ ٣٩٤

(١١) المحلى ص ٢٠٩ .

كان هناك ما يدل عليه»[١]، وذكر عدداً من الآيات في ذلك.

وحتى المانعون أنفسهم أجازوا في بعض الشواهد «حذفها وعذر الحذف عندهم قوة المعرفة بالموضع، فقالوا: بأن (همزة) الاستفهام قد حذفت في هذه الشواهد لقوة الدلالة عليها، فصارت القرائن الدالة عليها كالتلفظ بها»[٢]. ولا ريب أن ما سبق ذكره من مسوغات هذا التوجيه تثبت قرائن على الحذف.

ولم يكن حذف همزة الاستفهام خاصاً بهذه الآية - مخلصاً - بل قد وجه عليه عدد من الآيات والأحاديث ومنها:

١ - قوله تعالى: ﴿قَالَ هَٰذَا رَبِّي﴾ [الأنعام ٦/ ٧٦]، أولها بعضهم على معنى: أهذا ربي؟ على الإنكار والتوبيخ[٣].

٢ - قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾ [الشعراء ٢٦/ ٢٢]، حملت على معنى الإنكار: أتلك نعمة تمنها علي وهي تعبيدك بني إسرائيل؟[٤].

قال الأخفش: «فيقال: هذا استفهام، كأنه قال: أو تلك نعمة تمنها؟ ثم فسّر، فقال: ﴿أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾، وجعله بدلاً من النعمة»[٥].

٣ - قوله تعالى: ﴿أَفَإِين مِّتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٣٤].أي: أفإن مت أفهم الخالدون؟[٦].

---

(١) إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ١/ ٣٥٢.

(٢) من كتاب أساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين، د/ قيس إسماعيل الأوسي، جامعة بغداد ١٩٨٨ص٣٣٣.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٢٦٦، وإعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ١/ ٣٥٢، والتبيان في إعراب القرآن ١/ ٥١٢، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٧.

(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٧٦، والحجة للفارسي ٤/ ٤٤٧، وإعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ١/ ٣٥٢، والتبيان ٢/ ٩٥٥.

(٥) معاني القرآن للأخفش ٢/ ٤٢٦.

(٦) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٧٠، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٧.

٤ - قوله تعالى: ﴿أَصْطَفَى ٱلْبَنَاتِ عَلَى ٱلْبَنِينَ﴾[الصافات ٣٧/ ١٥٣]، قرأها الجمهور (أصطفى) بهمزة قطع على أنها ألف الاستفهام دخلت على ألف الوصل فحذفت ألف الوصل، وبقيت ألف الاستفهام مفتوحة مقطوعة، وقرأها أبو جعفر وشيبة ونافع وحمزة (اصطفى)[(١)] بهمزة وصل على حذف همزة الاستفهام المستفادة من القراءة الأولى[(٢)].

كما أن هذا الحذف قد جاء في كلام أفصح العرب ﷺ.

قال ابن مالك: «وقد أجاز الأخفش حذف الهمزة في الاختيار وإن لم يكن بعدها (أم) وجعل من ذلك قوله ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ﴾... وأقوى الاحتجاج على ما ذهب إليه الأخفش قول رسول الله ﷺ لجبريل عليه السلام: (وإن زنى، وإن سرق) فقال: (وإن زنى وإن سرق)[(٣)]، أراد: أو إن زنى وإن سرق؟ لأنه من هذا التقدير»[(٤)].

وبهذا يظهر أن حذف همزة الاستفهام جائز في السعة مع قرينة لفظية أو معنوية أو صوتية.

وبهذا يتقوى حمل الآية على الاستفهام الإنكاري المفهوم من همزته المحذوفة، والله أعلم.

---

(١) ينظر في القراءة: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٤، ومختصر ابن خالوية ص ١٢٨، والكشاف ٣/ ٣١٢.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٤، وإعراب القراءات الشواذ، لأبي البقاء العكبري ت٦١٦، تحقيق: محمد السيد أحمد عزوز، عالم الكتب - بيروت، ط، الأولى ١٤١٧، ٢/ ٣٨٤، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ١١٨.

(٣) الحديث في صحيح مسلم، للإمام أبي الحجاج الحسين بن الحجاج القشيري ت ٢٦١، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة الإرشاد - الرياض، ط بدون ١٤٠٠، عن أبي ذر رضي الله عنه: باب من مات لا يشرك بالله شيئا دخل الجنة، رقم ١٥٣، ١٥٤، ١/ ٩٤.

(٤) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢١٦. وينظر رأي الأخفش في الحجة للفارسي ٤/ ٤٤٧.

المسألة السادسة

٦ - قال اللّه تعالى: ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ رَّبَّهُۥ فَقَالَ رَبِّ إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى وَإِنَّ وَعْدَكَ ٱلْحَقُّ وَأَنتَ أَحْكَمُ ٱلْحَٰكِمِينَ ۞ قَالَ يَٰنُوحُ إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ ۖ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ ۖ فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ﴾ [هود ١١/ ٤٥-٤٦].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في تحديد مرجع الضمير بقوله تعالى ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾ على أقوال أشهرها ما يأتي[١]:

الأول: أنه يعود إلى سؤال نوح ومناداته ربه بأن يفي له ما وعده بنجاة ابنه لأنه - كما يظن - واحد من أهله الذين جاءه الوعد بنجاتهم. والمعنى: إن سؤالك إياي أن أنجيه عمل غير صالح؛ لأن طلب نجاة الكافر بعد أن سبق حكم اللّه بأنه لا ينجي أحداً من الكافرين - مهما كانت مكانته- سؤال باطل.

وهذا تأويل بعض السلف كما نقله الطبري وغيره عن ابن عباس ومجاهد وإبراهيم النخعي والأعمش[٢].

وقد استشهد هؤلاء بما ورد في حرف عبد اللّه بن مسعود رضي اللّه

---

(١) تنظر هذه التوجيهات متفرقة في: معاني القرآن للفراء ٢/ ١٧، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٥٥، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٤٠٥، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٠٦، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٤٢، والدر المصون ٦/ ٣٣٧.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ٦٥. وينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ١٧. ينظر: معالم التنزيل ٢ / ٣٨٦.

عنه من قراءة ﴿إنه عمل غير صالح أن تسألني ما ليس لك به علم﴾[1].

الثاني: أنه عائد إلى ابن نوح المذكور في قوله ﴿وَنَادَىٰ نُوحٌ ٱبْنَهُۥ﴾ وقوله ﴿إِنَّ ٱبْنِى مِنْ أَهْلِى﴾، أي إن ابنك عملٌ غير صالح، وهذا من وصف الذات والإخبار عنها بالمصدر من نحو قولهم: رجلٌ عدلٌ، ورجل رضا، وزور وصومٌ.

وقد خرّج مثل ذلك على ثلاثة أقوال:

أ - أنه على حذف مضاف، والتقدير: (إنه ذو عمل غير صالح) ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه مبالغة فكأنه العمل نفسه، وذلك لمداومته عليه. ولهذا التزم إفراده وتذكيره، ولا يقدّر المضاف؛ لأنه حينئذ يفوت المبالغة المقصودة منه.

وهذا هو رأي البصريين في هذه الظاهرة.

ب - أنه موضوع موضع المشتق لمشاركته إياه في الحروف، فعاملوا (عدل) معاملة (عادل) و(عمل) معاملة (عامل). وهذا هو رأي الكوفيين في مثل هذه الظاهرة.

ج - أنه على وضعه من المصدرية بلا تأويل ولا حذف للمبالغة فكأنه لكثرة الفعل منه تجسم منه[2].

وقد قال بهذا التوجيه جماعة، منهم الشريف المرتضى[3]

---

(١) القراءة في: البحر المحيط ٥ / ٢٢٩، والدر المصون ٦ / ٣٣٧، ولم أجدها في كتب الشواذ.

(٢) تنظر المسألة في: الكتاب ٤/ ٤٣، والأصول لابن السراج ٢/ ٣١،وشرح كتاب سيبويه للسيرافيخ٥/ ٨١، والمفصل للزمخشري ص١٥٠، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٠٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٥٠، والشرح الكبير لأبي علي الشلوبين ٢/ ٦١٧، والمباحث الكاملية للورقي الأندلسي ٢/ ٢٩٣،وشرح الكافية للرضي ١- ٢ / ٩٨٠، وارتشاف الضرب لأبي حيان ٤ / ١٩١٩، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك تأليف: عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ت(٧٦١) تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر - بيروت ط السادسة ١٣٩٤، في ٣/ ٣١٢.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٠٢.

والطوسي[(١)] والطبرسي[(٢)] والرازي[(٣)] والمنتجب الهمداني[(٤)] وأبو حيان[(٥)] والسمين الحلبي[(٦)] وغيرهم[(٧)].

وقد استدل هؤلاء بالقراءة المتواترة الأخرى التي قرأ بها الكسائي ويعقوب: ﴿إِنَّهُۥ عَمِلَ غَيْرَ صَٰلِحٍ﴾[(٨)] على صيغة الفعل الماضي في (عمل) ونصب (غير) لأنها نعت لمصدر محذوف، والتقدير: إنه عمل عملاً غير صالح، فحذف الموصوف وأقام الصفة مقامه[(٩)]. وهذا أسلوب فصيح شائع في كلام العرب عند انكشاف المعنى وزوال اللبس، ويؤيد ذلك ما يلي:

أ - وروده كثيراً في القرآن، ومنه قوله تعالى ﴿وَمَن تَابَ وَعَمِلَ صَٰلِحًا﴾ [الفرقان ٢٥/ ٧١]. أي وعمل عملاً صالحاً، وقوله ﴿وَٱعْمَلُواْ صَٰلِحًا﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٥١].، أي واعملوا عملاً صالحاً.

---

(١) ينظر: التبيان في تفسير القرآن للطوسي ٥/ ٤٩٥.

(٢) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ١٢/ ١٦٤.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٨ / ٣.

(٤) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٦٣٣.

(٥) ينظر: البحر المحيط ٥ / ٢٢٩.

(٦) ينظر: الدر المصون ٦ / ٣٣٦.

(٧) ينظر: الكشاف ٢ / ٢١٩، وتفسير أبي السعود ٤ / ٢١٢، وروح المعاني ١٢/ ٣٧١.ونحو القراء الكوفيين، تأليف: خديجة أحمد مفتي، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، ط الأولى ١٤٠٦، ص ١١١.

(٨) القراءة في: السبعة لابن مجاهد ص ٣٣٤، ومشكل إعراب القرآن لمكي ١/ ٤٠٦، والتيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ت(٤٤٤) تصحيح: اوتويرتزل، دار الكتاب العربي - بيروت ط الثالثة ١٤٠٦، ص ١٢٥، والعنوان في القراءات السبع لأبي طاهر اسماعيل بن خلف الأنصاري ت(٤٥٥) تحقيق: د/ زهير زاهد وزميله، عالم الكتب - بيروت ط الأولى ١٤٠٥، ص ١٠٧، والنشر في القراءات العشر لمحمد بن محمد بن الجزري ت(٨٣٣)، تصحيح علي محمد الضباع، مكتبة الرياض - الرياض بدون ط وتاريخ، في ٢/ ٢٨٩.

(٩) إذا حذف الموصوف الفضلة المصدر وأقيمت صفته مقامه فأكثر المعربين يذهب إلى أن نصب الصفة نصب المصدر، وذهب سيبويه إلى أنه ينتصب على الحال وليس وصفاً لمصدر. ينظر: ارتشاف الضرب ٤ / ١٩٣٩ .

ب - أنه ورد في الآية نفسها مصرحاً به في قراءة عكرمة في الشواذ ﴿إنه عمل عملا غير صالح﴾[١].

الثالث: أن الضمير عائد إلى الركوب المذكور في قوله: ﴿ٱرْكَب مَّعَنَا﴾.

والمعتبر من هذه الأقوال الثلاثة هما الأول والثاني، أما الثالث فقد رده جمهور العلماء.

الأثر العقدي:

لابد لمعرفة مرجع الضمير في هذه الآية من الإحاطة بالخلاف العقدي في مسألة عصمة الأنبياء عليهم السلام، ومدى جواز نسبة وقوع الذنوب والخطأ منهم[٢].

وهي مسألة مبنية على أصل: «وهو أن الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم معصومون فيما يخبرون به عن الله سبحانه، وفي تبليغ رسالاته باتفاق الأمة»[٣].

وأما العصمة في غير جانب الرسالة، فقد وقع نزاع قديم بين المسلمين[٤]:

---

(١) ينظر: روح المعاني ١٢/ ٣٧٢، ولم أجدها في كتب الشواذ.

(٢) ينظر: الفصل لابن حزم ٤/ ٦،١٠، ومجموع الفتاوى ٤/ ٣١٤، ٣٢٠، والتأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي (دراسة مقارنة لقضايا العدل والتوحيد والإمامة والعصمة) حسين كمال أحمد الشامي، رسالة دكتوراه على الآلة - كلية الآداب جامعة عين شمس - مصر ١٤٠٥، ص٥١٩، والماتريدية للشمس الأفغاني ١/ ٤٢٨.

(٣) مجموع الفتاوى لشيخ الإسلام ١٠ / ٢٨٩.

(٤) ينظر: المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي ت(٦٥٦) تحقيق: محيي الدين ديب مستو وزملائه، دار ابن كثير - دمشق ط الأولى ١٤١٧، في١/ ٤٣٤، والفتاوى١٠ / ٢٩٢، ١٥/ ١٤٧-١٥٠، وفتح الباري لابن حجر ٣/ ٢٨٩٥، كتاب الرقاق (٨١) باب (٥١)، وعصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، د/ يوسف بن محمد السعيد، بحث منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، العدد الثامن والعشرون، شوال ١٤٢٠، ص ١٣-٨٠.

فمنهم من يثبت العصمة في جانب التبليغ، أما في غير جانب التبليغ فإن العصمة تعني عدم إقرارهم على الذنب والخطأ، مع جواز صدوره منهم من غير تماد.

وهذا رأي جمهور أهل السنة من السلف الصالح وبعض الأشاعرة. وهم القائلون بالتوجيه الأول وعودة الضمير إلى عمل نوح عليه السلام.

ومنهم من يثبت العصمة المطلقة لهم وينفي مجرد وقوع الخطأ. وهذا رأي الشيعة الإمامية والمعتزلة ومتأخري الأشاعرة، وقال به بعض أهل السنة على اختلاف بين هؤلاء في تعليل ذلك.

أما متأخرو الأشاعرة ومن وافقهم من أتباع السلف فعللوا ذلك بكون الأنبياء قدوة، وقد أمرنا باتباعهم، ولو جاز وقوع المعصية للزم الأمر بالشيء الواحد والنهي عنه في حالة واحدة وهو لا يستقيم.

أما المعتزلة فمنزعهم في ذلك التكفير بالذنوب مطلقاً ولا يجوز على النبي الكفر والفسق.

وأما الشيعة فإنهم يثبتون مطلق العصمة حتى من الخطأ والنسيان[١] «وغرضهم من ذلك أن يثبتوا عصمة مطلقة لأئمتهم مثل ما أثبتوها للأنبياء»[٢].

قال الشريف المرتضى: «ونطلق في الأنبياء والأئمة عليهم السلام العصمة بلا تقييد ؛ لأنهم عندنا لا يفعلون شيئاً من القبائح»[٣].

وقال أيضاً: «إذا ثبت بالدليل[٤] عصمة الأنبياء فكل ما ورد في

---

(١) ينظر: معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، تأليف أبي الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم، إمام الزيدية ت(٢٩٨)، ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة، في ٢/ ١٠٥

(٢) كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي ص ١٦٦.

(٣) أمالي المرتضى ٢/ ٣٤٨.

(٤) يقصد الدليل العقلي المجرد كما هو منهج أهل الكلام في ذلك من تقديم دلالة العقل وجعلها =

القرآن مما له ظاهر ينافي العصمة، ويقتضي وقوع الخطأ منهم، فلا بدّ من صرف الكلام عن ظاهره وحمله على ما يليق بأدلة العقول؛ لأن الكلام يدخله الحقيقة والمجاز، ويعدل المتكلم به عن ظاهره، وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك»[١].

كما يكشف عن الأثر العقدي في هذين التوجيهين في الآية في ضوء هذه الخلافات حول مسألة العصمة، فيقول: «وقال آخرون: إن الهاء في قوله ﴿إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيۡرُ صَٰلِحٖ﴾ راجعة إلى السؤال، والمعنى: إن سؤالك إياي ما ليس لك به علم عملٌ غير صالح؛ لأنه قد وقع من نوح دليل السؤال والرغبة في قوله ﴿إِنَّ ٱبۡنِي مِنۡ أَهۡلِي وَإِنَّ وَعۡدَكَ ٱلۡحَقُّ﴾، ومعنى ذلك أي: نجّه كما نجيتهم، ومن يجيب بهذا الجواب يقول: إن ذلك صغيرة من النبي ﷺ؛ لأن الصغائر تجوز عليهم، ومن يمنع أن يقع من الأنبياء شيء من القبائح يدفع هذا الجواب؛ ولا يجعل الهاء راجعة إلى السؤال بل إلى الابن، ويكون تقدير الكلام ما تقدم»[٢].

وقال الطوسي عن التوجيه الأول: «وهذا ضعيف لأن فيه إضافة القبيح إلى الأنبياء عليهم السلام وذلك لا يجوز عندنا على حال»[٣].

وهؤلاء هم أصحاب التوجيه الثاني وعودة الضمير إلى ابن نوح على أحد التخريجات النحوية السابقة.

= قطعية يقينية ودلالة الكتاب والسنة ظنية يجب موافقتها للدلالة العقل، وقد صرح بهذا المنهج الكلامي في موضع آخر حيث يقول: «إذا ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام صرفنا كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما نفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أولا يجوز «أمالي المرتضى ١/ ٤٧٧.

(١) أمالي المرتضى ٢/ ٣٩٩.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٥٠٤.

(٣) التبيان للطوسي ٥/ ٤٩٥.

المناقشة:

يظهر لي أن التوجيه الثاني القائل بعودة الضمير إلى ابن نوح هو الأقرب، وذلك للمسوغات التالية:

أولاً: دلالة القراءة المتواترة الأخرى إذ هي ظاهرة الدلالة. والضمير فيها «للابن ليس إلا، فالأولى أن تجمع بين القراءتين في المعنى، وإن اختلفا في اللفظ»[١]، والمتقرر في قواعد التفسير أن «بعض القراءات يبيّن ما قد يُجهل في القراءة الأخرى»[٢].

ثانياً: أن أسلوب حذف الموصوف سائغ فصيح[٣]، ولا التفات لما يقوله بعضهم من أنها مخالفة لسنن كلام العرب كما هو رأي بعض البصريين[٤]، بل قد ورد في أفصح كلام كما سبق بيانه.

قال أبو علي الفارسي: «ومن ضعّف هذه القراءة بأن العرب لا تقول: هو يعمل غير حسن حتى يقولوا عمل غير حسن، فالقول فيه أنهم يقيمون الصفة مقام الموصوف عند ظهور المعنى، فيقول القائل قد فعلت صواباً، وقلت حسناً بمعنى فعلت فعلاً صواباً وقلت قولاً حسناً»[٥].

ثالثاً: أن ما استشهد به أصحاب التوجيه الأول قراءة شاذة يستأنس بها ولا يعول عليها مع وجود القراءة المتواترة، ولعلها قراءة تفسيرية.

رابعاً: أن رجوع الضمير إلى الابن فيه محافظة على نسق الكلام بمجيئه بمساق واحد في قوله ﴿إِنَّهُۥ لَيْسَ مِنْ أَهْلِكَ إِنَّهُۥ عَمَلٌ غَيْرُ صَٰلِحٍ﴾،

---

(١) الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٦٣٣.

(٢) قواعد التفسير، السبت ١/ ٩٠.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٠٥، وبدائع الفوائد ٣/ ٣٧.

(٤) ينظر: كتاب حجة القراءات لأبي زرعة ص ٣٤١، والارتشاف ٤/ ١٩٣٧.

(٥) مجمع البيان للطبرسي ١٢/ ١٦٢. وهو في الحجة لأبي علي الفارسي ٤/ ٣٤١-٣٤٣، باختلاف يسير.

فيكون مرجع الضميرين واحداً. وقد سبق في تمهيد الباب أن الضميرين إذا تعاقبا وجب رجوعهما إلى مفسر واحد، إلا بدليل.

خامساً: أن رجوعه إلى السؤال رجوع إلى مضمّن أما رجوعه إلى الابن فهو رجوع إلى صريح وقد سبق «أن إعادة الضمير على منطوق أولى من إعادته على مضمن»(١).

ومع ترجيح هذا التوجيه فإن ذلك لا يستلزم القول بالعصمة المطلقة من جميع الأخطاء كما يقول بعض أصحاب التوجيه الثاني، فإن القول بعودة الضمير إلى ابن نوح لا يمنع وقوع الخطأ من نوح عليه السلام أو من غيره على سبيل التوجيه والإرشاد وعدم الاستمرار عليه؛ لأن سياق الآيات يدل على وقوع الخطأ من نوح وذلك بعتابه عليه، ثم توبته واستغفاره، فيدل على أنه حصل منه الذنب والخطأ. وقوله تعالى بعد ذلك ﴿...فَلَا تَسْـَٔلْنِ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ۖ إِنِّىٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلْجَٰهِلِينَ ۝ قَالَ رَبِّ إِنِّىٓ أَعُوذُ بِكَ أَنْ أَسْـَٔلَكَ مَا لَيْسَ لِى بِهِۦ عِلْمٌ ۖ وَإِلَّا تَغْفِرْ لِى وَتَرْحَمْنِىٓ أَكُن مِّنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ [هود ١١/٤٦-٤٧].



(١) البسيط لابن أبي الربيع ١/ ١٨٥.

المسألة السابعة

٧ - قال اللّه تعالى: ﴿وَرَٰوَدَتۡهُ ٱلَّتِي هُوَ فِي بَيۡتِهَا عَن نَّفۡسِهِۦ وَغَلَّقَتِ ٱلۡأَبۡوَٰبَ وَقَالَتۡ هَيۡتَ لَكَۚ قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِۖ إِنَّهُۥ رَبِّيٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَايَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف ١٢/ ٢٣].

التوجيه الإعرابي:

اشتمل قوله (إنه ربي) على ضمير غائب، وقد جرى خلاف بين المفسرين في مرجع الضمير وفي المعني بـ (ربي) واختلف تبعاً لذلك في التوجيه الإعرابي للآية على قولين[١]:

الأول: أن الضمير للشأن في محل نصب اسم إن و(ربي) مبتدأ، و(أحسن مثواي) الجملة في محل رفع خبر المبتدأ الثاني، والجملة من المبتدأ الثاني وخبره في محل رفع خبر (إن) وعليه فالمراد بقوله (ربي) أي: سيدي العزيز أحسن تعهدي حيث أمرك بإكرامي فكيف يمكن أن أسيء إليه بالخيانة في حرمه. ونسب إلى مجاهد وابن إسحاق والسدي[٢].

الثاني: أن الضمير يعود إلى لفظ الجلالة في قوله (معاذ الله)، وعليه فالمراد بقوله (ربي) هو اللّه، أي: إن اللّه تعالى خالقي أحسن مثواي بعطف قلب من أَمَرَكِ بإكرامي عليّ فكيف أعصيه بارتكاب تلك الفاحشة الكبيرة؟. فالضمير بهذا الاعتبار فيه ثلاثة أعاريب:

---

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١ / ٤٢٦، البيان في إعراب غريب القرآن للأنباري ٢/ ٣٨، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ١٤٢، والبحر المحيط ٥/ ٢٩٤، والدر المصون ٦/ ٤٦٦.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ٢١٧، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٠١، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ١٤٢.

أ - أنه اسم إن في محل نصب و(ربي) خبرها مرفوع تقديراً، و(أحسن مثواي) الجملة خبر ثان في محل رفع.

ب - أنه اسم إن في محل نصب و(ربي) مبتدأ، و(أحسن مثواي) خبر المبتدأ الثاني، والجملة خبر إن. وهذا الإعراب يتوافق مع إعراب التوجيه الأول مع اختلاف المعنى بينهما.

ج - أنه اسم إن و(ربي) بدل من الضمير منصوب تقديراً و(أحسن مثواي) الخبر. وهذا الوجه لا يتأتى مع التوجيه الأول؛ لأنه لا يمكن أن يكون (ربي) بدلاً من ضمير الشأن لاختلاف الحقائق، وبدل الكل من الكل إنما يكون مدلوله مدلول الأول، لأنهما يطلقان على ذات واحدة(١).

قال سيبويه: «ولا يجوز أن تقول: رأيت زيداً أباه، والأب غير زيد، لأنك لا تبينه بغيره ولا بشيء ليس منه. وكذلك لا تثني الاسم توكيداً وليس بالأول ولا شيء منه، فإنما تثنيه وتؤكده مثنىً بما هو منه أو هو هو»(٢).

وقال السيرافي: «ولا يجوز أن تقول: ضربت زيداً عبدَه، وذلك أنك لا تقول: ضربت زيداً، وأنت تريد عبده؛ لأنه لا يعبر بزيد عن عبده فلفظ زيد ليس يشتمل على العبد»(٣).

الأثر العقدي:

يرجع الخلاف في هذا الإعراب إلى الخلاف في حكم إطلاق لفظ (رب) على غير اللَّه عز وجل. وقد تبين لي أن للعلماء في ذلك ثلاثة مواقف:

---

(١) ينظر: شرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٢/ ٦٦٠، وشرح الرضي ١-٢ / ١٠٧٩.

(٢) الكتاب ١ / ١٥٢.

(٣) شرح الكتاب للسيرافي خ ٢ / ١٠.

الأول: منع ذلك مطلقاً، وأنه لفظ لا يطلق على غير اللَّه ﷻ. وقد أوجبوا رجوع الضمير إلى اللَّه في قوله (إنه ربي) وهذا ما رجحه وانتصر له أبو حيان[١] والسمين الحلبي[٢].

الثاني: جواز ذلك في شرع من قبلنا، ومنعه في شرعنا، ولهذا سمّى يوسفُ السيدَ رباً في قوله: ﴿اذْكُرْنِي عِندَ رَبِّكَ﴾ [يوسف ١٢/ ٤٢] وقوله ﴿ارْجِعْ إِلَىٰ رَبِّكَ﴾ [يوسف ١٢/ ٥٠] ونحو ذلك، فهو جائز في شرعه كما جاز أن يسجد له أبواه وأخوته، وكما جاز في شرعه أن يؤخذ السارق عبداً، وإن كان هذا منسوخاً في شرع محمد ﷺ[٣].

الثالث: التفصيل في ذلك، فهو في حال التعريف بالألف واللام خاص بالله تعالى ولا يجوز أن يقال (الرب) لغير الله؛ لأن الألف واللام تدل على معنى العموم.

وكذلك في حال التجرد من الإضافة والألف واللام فلا تطلق إلا على اللَّه، كقوله تعالى: ﴿بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ﴾ [سبأ ٣٤/ ١٥].

أما في حال الإضافة فيجوز أن يطلق على غير اللَّه فيقال: رب الدابة ورب الدار؛ لأنه ينسب إلى شيء خاص معين فلا يملك شيئا غيره.

وعليه فالضمير هنا للشأن والمقصود بربه هو سيده، وهو زوج المرأة الذي اشتراه من مصر ثم أوصى به امرأته فقال لها: ﴿أَكْرِمِي مَثْوَاهُ﴾[يوسف ١٢/ ٢١] فقال يوسف: ﴿إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ﴾. وهذا قول أكثر المفسرين واللغويين كما يقول البغوي[٤].

---

(١) البحر المحيط ٥/ ٢٩٤، وينظر: المفردات في غريب القرآن، تأليف: أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة ط الأولى ١٤١٨ في ١/ ٢٤٥.

(٢) الدر المصون ٦/ ٤٦٦.

(٣) ينظر: الفتاوى ١٥/ ١١٨.

(٤) ينظر: تفسير البغوي ٢ / ٤١٨. وينظر: معاني القرآن للفراء ٢ / ٤٠، ومعاني القرآن للزجاج ٣ / ١٠١، وتفسير الطبري ١٢/ ٢١٧، وشأن الدعاء، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي =

المناقشة:

إن معرفة مفسر الضمير في هذه الآية متعينة على المعرب والمفسر سواء، لأن ذلك يسهم في تحديد العلاقة بين أجزاء الكلام وبيان مواقعها الإعرابية كما سبق عرض ذلك في فقرة سابقة.

وقد تبين أن سبب الاختلاف في تعيين مرجع الضمير هو المعنى العقدي، وقد استند كل فريق على مسوغات وتعليلات.

أما الفريق الأول فقد استدلوا بما يلي:

١ - أن كون الضمير للشأن وعوده إلى غير اللَّه باطل في المعنى؛ لأنه إن عنى به المالك المتصرف فهذا لا يستقيم مع مقام النبوة أن يطلق ذلك على مخلوق، وإن أراد به السيد فهو عليه السلام في الحقيقة لم يكن مملوكاً له.

٢ - أن منع إطلاق الرب على غير اللَّه ثابت بالدليل، ومنه ما ورد في الصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: (لا يقل أحدكم: أطعم ربك وضىء ربك، وليقل سيدي ومولاي، ولا يقل أحدكم: عبدي وأمتي، وليقل فتاي وفتاتي وغلامي)[(١)].

قال الشيخ سليمان بن عبد اللَّه بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمهم الله: «قوله (وليقل سيدي) قيل: إن الفرق بين الرب والسيد، أن الرب من أسماء اللَّه اتفاقاً، واختلف في السيد هل هو من أسماء اللَّه تعالى؟»[(٢)].

= ت(٣٨٨) تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية - بيروت، ط الثالثة ١٤١٣، ص ٩٩، والكشاف ٢/ ٢٤٨، والتفسير الكبير ١٨ / ٩١، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري ٢ / ٧٢٨، وفتاوى شيخ الإسلام ١٥/ ١١١- ١٣٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٥ / ٢٨٨، وتفسير أبي السعود ٤ / ٢٦٥، وكتاب منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة ١/ ٢١٧.

(١) الحديث في البخاري في العتق برقم (٢٥٥٢) ومسلم باب حكم إطلاق لفظة العبد والأمة والمولى والسيد برقم (٢٢٤٩).

(٢) تيسير العزيز الحميد ص ٦٥٤. وينظر: كتاب فتح المجيد ص ٥٤١.

٣ - أن تفسير الضمير بالشأن والرب بالسيد يوهم أن يوسف إنما ترك الفاحشة لأجله، والحقيقة إنما تركها خوفا من اللَّه لأن ذلك هو الواجب ولو رضي سيدها.

واستدل الفريق المجوز إطلاقه على غير اللَّه وهم الجمهور، بما يلي:

١ - أن الأدلة تواترت بجواز استعماله في حال الإضافة لغير اللَّه كما في الآيتين السابقتين وغيرهما.

٢ - أن النهي الوارد في الحديث إنما هو للكراهة والتنزيه وليس للتحريم. وهذا ما جزم به غير واحد من العلماء[١].

٣ - أن يوسف ﷺ لم يترك الفاحشة إلا خوفاً من اللَّه بدليل ظهور أمارات الرضا من سيدها، وهذا مما يبين فضل يوسف وشرفه ورعايته لحق اللَّه وحق المخلوقين ودفعه الشر بالتي هي أحسن.

٤ - أن مما يؤيد كون الضمير للشأن تعليله لترك الفاحشة بحق الزوج، وذلك فيه فوائد منها: أن هذا مانع تعرفه المرأة وتعذره به، بخلاف حق اللَّه تعالى فإنها لا تعرف عقوبة اللَّه في ذلك.

٥ - أن يوسف ﷺ أجرى هذا الكلام بحسب الظاهر ووفق ما كانوا يعتقدون فيه من كونه عبداً له، وأيضا أنه رباه، وأنعم عليه بالوجوه الكثيرة فعنى بكونه رباً له أي مربيا له، وهذا من باب المعاريض الحسنة.

وهذا الذي ظهر رجحانه من الأقوال لمساندة الدلالة الشرعية واللغوية والعرفية.

قال الأزهري: «الرب هو اللَّه تبارك وتعالى، وهو رب كل شيء، أي مالكه وله الربوبية على جميع الخلق لا شريك له.ويقال: فلان رب

---

(١) ينظر: تيسير العزيز الحميد ص ٦٥٥.

هذا الشيء، أي ملكه له، ولا يقال (الرب) بالألف واللام لغير الله. وهو رب الأرباب، ومالك الملوك والأملاك.

وكل من ملك شيئا فهو ربه ﴿ٱذْكُرْنِى عِندَ رَبِّكَ﴾ أي عند ملكك. يقال هو رب الدابة، ورب الدار، وفلانة ربة البيت»[١].

وقال ابن الأنباري: «الرب: ينقسم على ثلاثة أقسام: يكون (الرب) المالك، ويكون (الرب) السيد المطاع، قال اللّه تعالى: ﴿فَيَسْقِى رَبَّهُۥ خَمْرًا﴾ [يوسف ١٢/ ٤١] أي سيده، ويكون (الرب) المصلح»[٢].

وقال ابن كثير: «والرب هو المالك المتصرف، ويطلق في اللغة على السيد وعلى المتصرف للإصلاح»[٣].

ومن ذلك كله يتبين أن الراجح هو أن يكون الضمير للشأن، والجملة بعده من المبتدأ والخبر خبر له. ومنع إعراب (ربي) بدلا لاختلاف المدلولين.



(١) تهذيب اللغة ١٥/ ١٧٦، مادة (رب).

(٢) تهذيب اللغة ١٥/ ١٧٦، مادة (رب).

(٣) تفسير القرآن العظيم ١/ ٢٢.

المسألة الثامنة

٨ - قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ جَآءَهُمْ نَصْرُنَا فَنُجِّىَ مَن نَّشَآءُ ۖ وَلَا يُرَدُّ بَأْسُنَا عَنِ ٱلْقَوْمِ ٱلْمُجْرِمِينَ﴾ [يوسف ١٢/ ١١٠].

التوجيه الإعرابي:

عرف الخلاف في توجيه هذه الآية إعراباً ومعنى منذ وقت مبكر من تاريخ الإسلام كما هو منقول في صحيح البخاري وغيره عن بعض الصحابة[1].

ويدور الخلاف في هذه الآية حول المسائل التالية:

١ - تخريج القراءات الواردة في الآية والموقف منها.

٢ - حقيقة الظن في قوله ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾، وهل هو من اليقين أم من الحسبان.

٣ - مرجع الضمير واو الجماعة (اسم ظن) في قوله ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾.

٤ - مرجع الضمير هاء الغائبين (اسم أن) في قوله ﴿أَنَّهُمْ﴾.

٥ - مرجع الضمير واو الجماعة (نائب الفاعل) في قوله ﴿كُذِبوا﴾.

ويمكن عرض توجيه هذه المسائل المختلف فيها من خلال القراءتين الواردتين فيها ليتبين توجيه كل قراءة ومن ثم إظهار الملحظ العقدي في ذلك التوجيه.

---

(١) سيأتي عرض ذلك.

القراءات في الآية:

لقد ورد في قوله ﴿كُذِبوا﴾ قراءاتان متواترتان[١]، ويتراءى للباحث أن يقف عندهما من خلال ثلاثة عناصر:

أ - ثبوت القراءة.

ب - مدلول القراءة.

ج - التوجيه الإعرابي والمعنوي.

وذلك على النحو التالي[٢]:

القراءة الأولى:

قرئت ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِّبُواْ﴾، بضم الكاف وكسر الذال مثقلة، بالبناء للمفعول، وهذه قراءة عائشة وعامة قراء المدينة والبصرة والشام كنافع وابن عامر وأبي عمرو وغيرهم. كما قرأ بها ابن كثير المكي.

ومعنى (كُذّبوا) أي تلقاهم غيرهم بالتكذيب كقولهم: خطّأته وجبّنته، أي نسبته إلى الخطأ والجبن. وتكذيبهم إياهم يكون بأن يلقوا بذلك كقولهم له ﴿وَإِن نَّظُنُّكَ لَمِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٨٦]، أو بما يدل عليه وإن خالفه في اللفظ.

ومن التشديد بهذا المعنى قوله تعالى ﴿فَقَدۡ كُذِّبَتۡ رُسُلٞ مِّن قَبۡلِكَۚ﴾ [فاطر ٣٥/ ٤]، وقوله ﴿إِن كُلٌّ إِلَّا كَذَّبَ ٱلرُّسُلَ فَحَقَّ عِقَابِ﴾ [ص ٣٨/ ١٤].

---

(١) وفيها قراءتان شاذتان يأتي تخريجهما والحديث عنهما ضمناً.

(٢) ينظر في تخريج هذه القراءات وتوجيهها: معاني القرآن للفراء ٢/ ٥٦، وتفسير الطبري ١٣/ ٩٩، ومعاني القرآن للزجاج ٣/ ١٣٢، والسبعة لابن مجاهد ص ٣١٥، وتهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري ت ٣٧٠، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، الدار المصرية للتأليف والترجمة / القاهرة، بدون ط وتاريخ، ١٤/ ٣٦٢، وتفسير القرآن للسمعاني ٣/ ٧٣، وإعراب القرآن، لأبي القاسم الأصبهاني الملقب بقوام السنة ت (٥٣٥)، تحقيق: د/ فائزة بنت عمر المؤيد، بدون ط ١٤١٥، ص ١٧٣ومجمع البيان للطبرسي ١٣/ ١٣٠، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٤، وفتاوى ابن تيمية ١٥/ ١٧٥، والدر المصون ٦/ ٥٦٢، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٧٨، وفتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥) باب (٦).

وفي هذه القراءة بهذا المعنى توجيهان:

التوجيه الأول: ينطلق من توجيه الظن بكونه صادرا من الرسل نحو أتباعهم الذين آمنوا بهم، وعليه يكون توجيه المسائل السابقة على النحو التالي:

أ - أن الضمائر كلها في ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ و ﴿أَنَّهُمْ﴾ و ﴿كُذِّبوا﴾ عائدة إلى الرسل.

ب - أن الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِّبوا﴾، نائب عن الفاعل، وهم الأتباع الذين آمنوا بالرسل.

ج - حمل ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ على الحسبان لا على اليقين[(١)].

وقد بينت عائشة رضي اللّه عنها معنى الآية على هذا التوجيه لهذه القراءة بقولها: «لم يزل البلاء بالرسل، حتى ظن الأنبياء أن من تبعهم قد كذّبوهم»[(٢)].

فهذا توجيه عائشة رضي اللّه عنها الذي لم تقبل غيره في هذه الآية، ومعناه: «أن الرسل ظنت بأتباعها الذين آمنوا بهم أنهم قد كذّبوهم، فارتدوا عن دينهم، استبطاء منهم للنصر»[(٣)]، «لا أن القوم كذبوا، ولكن الأنبياء ظنوا وحسبوا أنهم يكذبونهم، أي خافوا أن يدخل قلوب أتباعهم شك، فيكون ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ على بابه في هذا التأويل»[(٤)].

التوجيه الثاني: وينطلق من توجيه الظن بكونه صادراً من الرسل

---

(١) سيرد نص الطبري في بيان حدود استعمال الظن على أحد المعنيين، وينظر: أيضا: تهذيب اللغة للأزهري ١٤/ ٣٦٢، والمفردات في غريب القرآن ص ٤١٢، وشرح التسهيل لابن مالك ٢/ ٨٠، وكتاب التعريفات، للجرجاني علي بن محمد بن علي ت٨١٦، تحقيق: إبراهيم الإبياري، دار الكتاب العربي - بيروت ط الثانية ١٤١٣، ص١٨٧.

(٢) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤.

(٣) المرجع السابق.

(٤) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩/ ٢٣٥.

أيضاً ولكن إلى جهة غير الجهة الأولى، بأن يكون نحو القوم الكافرين، وعليه يكون توجيه المسائل في هذا التوجيه على النحو التالي:

أ - أن الضمائر كلها راجعة إلى الرسل أيضاً كما هي في التوجيه الأول.

ب - أن الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِّبوا﴾ نائب عن الفاعل الحقيقي وهي الأمم الكافرة.

ج - أن الظن هنا من اليقين والعلم.

ومعنى الآية على هذا التوجيه: «حتى إذا استيأس الرسل من قومهم أن يؤمنوا بهم ويصدقوهم، وظنت الرسل: بمعنى واستيقنت أنهم قد كذَّبهم أممهم جاءت الرسل نصرتنا، وقالوا: الظن في هذا بمعنى العلم»[1].

وهذا التوجيه نسبه الطبري إلى الحسن وقتادة، وقد ضعفه بأمرين:

أ - أنه خلاف ما ذكر عن جمع من الصحابة الذين اقتصروا على التوجيه الأول لهذه القراءة، ولم ينقل عن أحد منهم توجيه الظن هنا بمعنى العلم واليقين.

ب - أن العرب إنما تستعمل الظن بمعنى العلم فيما يدرك من جهة الخبر لا من جهة المشاهدة والمعاينة، أما ما كان من جهتهما فلا يقال فيه بالظن بمعنى العلم، فلا يقال أظنّني حيّا وأظنني إنساناً بمعنى: أعلمني إنساناً وأعلمني حياً[2]، ولا شك أن الرسل قد كانت مشاهدة لأممها سامعة لتكذيبها[3].

---

(١) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٥.

(٢) قال ابن منظور: «الظنّ: شك ويقين إلا أنه ليس بيقين عيان، إنما هو يقين تدبر، فأما يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم» لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري، - دار صادر - بيروت ط الثالثة ١٤١٤، مادة (ظنن) ١٣/ ٢٧٢، وقال الزبيدي: «...أن الظن لا يستعمل بمعنى اليقين والعلم فيما يكون محسوساً، وجزم أقوام بأنه من الأضداد كما في شروح الفصيح». تاج العروس من جواهر القاموس، لمرتضى الزبيدي، تحقيق: علي شيري، دار الفكر - بيروت، بدون ط، ١٤١٤، مادة (ظنن) ١٨/ ٣٦٣.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ١٠٦.

ولم تترك القراءة على أي من التوجيهين هاجساً عند المعربين بمؤداها المعنوي والعقدي لظهور معناها المتفق عليه عندهم بخلاف القراءة الأخرى.

القراءة الثانية: وقرئت الآية فيها ﴿وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُواْ﴾، بضم الكاف وكسر الذال مخففة بالبناء للمفعول، وهي قراءة بعض قراء أهل المدينة وعامة أهل الكوفة، وقد قرأ بها ابن عباس وابن مسعود وأبو عبد الرحمن السلمي وأبو جعفر بن القعقاع، والحسن وقتادة وأبو رجاء العطاردي، ويحيى بن وثاب والأعمش وعاصم وحمزة، والكسائي، وخلف.

ومعنى (كُذِب) بالتخفيف فهو من قولهم: كذبتك الحديث أي لم أَصْدُقْك، ومنه قوله تعالى ﴿وَقَعَدَ ٱلَّذِينَ كَذَبُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾ [التوبة ٩/ ٩٠].

وقد كانت الآية على هذه القراءة «مشكلة»[١] ومثار جدل في قبولها وتوجيهها، حتى «اضطربت فيها أقوال الناس»[٢] ووقف السلف منها موقفين:

الأول: موقف الرد مطلقاً وعدم التسليم بثبوتها، وهذا ثبت في صحيح البخاري من طريق عروة بن الزبير عن عائشة رضي اللّه عنها قالت له وهو يسألها عن قول اللّه تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ قال: قلت: (أكُذِبوا أم كُذِّبوا؟ قالت عائشة: كُذِّبوا. قلت: فقد استيقنوا أن قومهم كذبوهم، فما هو بالظن. قالت أجل لعمري، لقد استيقنوا بذلك. فقلت لها: وظنوا أنهم قد كُذِبوا؟ قالت: معاذ اللّه، لم تكن الرسل تظن ذلك بربها.

قلت: فما هذه الآية؟ قالت: هم أتباع الرسل الذين آمنوا بربهم وصدقوهم، فطال عليهم البلاء واستأخر عنهم النصر، حتى إذا استيأس

(١) تفسير القرآن للسمعاني ٣/ ٧٣.

(٢) الدر المصون ٦/ ٥٦٣.

الرسل من قومهم، وظنت الرسل أن أتباعهم قد كذّبوهم جاءهم نصر اللّه عند ذلك).[١]

وقد علق الحافظ ابن حجر على هذا الحديث بقوله: «وهذا ظاهر في أنها أنكرت القراءة بالتخفيف بناء على أن الضمير للرسل. وليس الضمير للرسل على ما بينته، ولا لإنكار القراءة بذلك معنى بعد ثبوتها، ولعلها لم يبلغها ممن يرجع إليه في ذلك»[٢].

الموقف الثاني: موقف القبول المطلق والتوجيه المعتبر السليم، وفق أحد هذه التوجيهات الأربعة:

التوجيه الأول لقراءة التخفيف: وينطلق من توجيه الظن بكونه صادراً من الأمم الكافرة نحو الرسل عليهم السلام بكذبهم عليهم. ويكون توجيه المسائل السابقة على النحو التالي:

أ - الضمائر كلها في ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ و﴿أَنَّهُمْ﴾ و﴿كُذِبوا﴾ عائدة إلى الأمم الكافرة.

ب - الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِبُواْ﴾ نائب عن الفاعل الحقيقي وهو الرسل، أي أن الرسل هم الكاذبون - في زعمهم - وهم مكذوب عليهم.

ج - أن الظن هنا من الحسبان.

والمعنى: حتى إذا استيأس الرسل وظن الذين أرسل إليهم من الأمم المكذبة أن أولئك الرسل قد كذبوهم فيما كانوا أخبروهم به عن اللّه من وعده إياهم بالنصر عليهم، جاءهم نصرنا.

وقد اختاره الطبري ونسبه إلى جماعة من أهل التأويل. منهم ابن

---

(١) صحيح البخاري - كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢)، باب(٦) ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾ برقم ٤٦٩٥، و٣٣٨٩.

(٢) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

عباس من طرق متعددة كثيرة، وسعيد بن جبير، ومجاهد[(١)]. ومن أدلة أصحاب هذا التوجيه ما يلي:

١ - أن هذه الآية جاءت «عقيب قوله ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ إِلَّا رِجَالٗا نُّوحِيٓ إِلَيۡهِم مِّنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰٓۗ أَفَلَمۡ يَسِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَيَنظُرُواْ كَيۡفَ كَانَ عَٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۗ﴾[يوسف ١٢/١٠٩]، فكان ذلك دليلاً على أن إياس الرسل كان من إيمان قومهم الذين أهلكوا».[(٢)]

٢ - أن تعقيب هذا الظن بقوله ﴿فَنُجِّيَ مَن نَّشَآءُۖ﴾ دليل على أن الذين أهلكوا هم الذين ظنوا أن الرسل قد كذبتهم، فقابلوا ذلك بتكذيبهم.

التوجيه الثاني: ويقوم على نسبة الظن إلى الأمم الكافرة تجاه الرسل بأنهم قد أخلفوا ما قيل لهم من الوعد بالنصر. فيكون توجيه المسائل السابقة على النحو التالي:

أ - أن اسم (ظن) واو الجماعة يعود إلى الأمم الكافرة. فالظانون هم الكفار.

ب - أن اسم (أن) هاء الغائب يعود إلى الرسل.

ج - أن الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِبُواْ﴾ يعود على الرسل نائباً عن الفاعل وهو الآتي بالوحي.

والمعنى على هذا التأويل: أي ظن قومهم المشركون أن الرسل قد كُذبوا - بالبناء للمفعول - ما وعدهم الله من نصره إياهم على المشركين وأخلفوا.

وهذا توجيه ابن زيد[(٣)]، واختاره أبو حيان[(٤)] والسمين[(٥)].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ٩٩-١٠٣.

(٢) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٣.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ١٠٢.

(٤) ينظر: البحر المحيط٥/ ٣٤٧.

(٥) ينظر: الدر المصون٦/ ٥٦٣.

التوجيه الثالث: ويذهب إلى توجيه الظن إلى أتباع الرسل ممن آمن بهم تجاه الرسل بأنهم قد أخلفوا، فيكون توجيه المسائل السابقة كما يأتي:

أ - أن الضمير واو الجماعة (اسم ظن) في قوله ﴿وَظَنُّوٓاْ﴾ عائد إلى الأتباع. فالظانون هم الأتباع.

ب - أن الضمير هاء الغائب (اسم أن) في قوله ﴿أَنَّهُمْ﴾ عائد إلى الرسل.

ج - أن الضمير واو الجماعة (نائب الفاعل) في قوله ﴿كُذِبوا﴾ عائد إلى الرسل نائب عن الفاعل الحقيقي هو الآتي بالوحي.

د - أن الظن من الحسبان.

والمعنى: أن الأتباع لطول الانتظار وشدة البلاء عليهم وعلى الرسل ظنوا أن الرسل قد أُخلِفوا - بالبناء للمجهول - ما وعدوا به من النصر والتمكين.[1]

التوجيه الرابع: ويذهب إلى الأخذ بظاهر الآية القريب، وذلك بتوجيه الظن من الرسل أنفسهم إلى ما بلغهم واستقر عندهم من نصرهم على أعدائهم. فيكون توجيه المسائل السابقة كما يلي:

أ - أن الضمائر الثلاثة كلها تتجه إلى الرسل عليهم السلام.

ب - أن الضمير واو الجماعة في قوله ﴿كُذِبُواْ﴾ نائب عن الفاعل. ويبقى تحديد الفاعل الذي ناب عنه هذا الضمير معضلا، وقد حدد بأحد أمرين:

أحدهما: أن الفاعل الذي ظنته الرسل قد كذب عليهم هي نفوسهم ورجاؤهم لا الآتي من الوحي، والمعنى: «أنهم لطول البلاء عليهم وإبطاء النصر وشدة استنجاز من وعدوه به توهموا أن الذي جاءهم من الوحي كان حسباناً من أنفسهم، وظنوا عليها الغلط في تلقي ما ورد

---

(١) ينظر: فتح الباري٢ / ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥) سورة يوسف (١٢) باب (٦).

عليهم من ذلك، فيكون الذي بني له الفعل أنفسهم لا الآتي بالوحي، والمراد بالكذب الغلط لا حقيقة الكذب، كما يقول القائل: كذبتك نفسك»[١].

وهو اختيار الخطابي[٢] والزمخشري[٣].

ويؤيد هذا التوجيه القراءة الثالثة لقوله ﴿كَذَبُوا﴾[٤] بالبناء للفاعل مخففة: أي غلطوا.

ثانيهما: أن الفاعل هو ما جاءهم من الوحي. وهذا تحديد ابن عباس نفسه في بعض الروايات حين عبر عن ذلك بطريقة متوجسة فمرة بقوله: «هو ما تكره»[٥]، وأخرى يستعين بقرينة خارجية وذلك «بإشارته إلى السماء»[٦].

والمعنى: حتى إذا استيأس الرسل من إيمان قومهم وظنت الرسل أنهم قد كُذِبوا فيما وعدوا من النصر.

وقد نُسب هذا إلى ابن عباس وابن مسعود وسعيد ابن جبير[٧].

وقد علل ابن عباس رضي اللّه عنهما فيما روي عنه هذا التأويل بأنهم بشر يعترضهم ما يعترض غيرهم من الضعف البشري مستدلاً بقوله تعالى ﴿حَتَّىٰ يَقُولَ ٱلرَّسُولُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ مَتَىٰ نَصْرُ ٱللَّهِ ۗ أَلَآ إِنَّ نَصْرَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٤].

قد وقف المفسرون والمعربون من هذا التأويل موقفين:

---

(١) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

(٢) ينظر: فتح الباري الموضع السابق.

(٣) ينظر: الكشاف ٢/ ٢٧٨.

(٤) قراءة شاذة قرأ بها مجاهد كما في تفسير الطبري ١٣/ ١٠٦، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٥.

(٥) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤.

(٦) فتح الباري / ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

(٧) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٣، الدر المصون ٦/ ٥٦٤

الأول: رده صراحة بأن هذا تأويل لا يجوز القول به، ولا تثبت روايته عنه. وهذا هو رأي جمهورهم بل يكاد يكون شبه إجماع منهم(١).

قال الفارسي: «إن ذهب ذاهب إلى أن المعنى: ظن الرسلُ أن الذي وعد اللّه أممهم على لسانهم قد كُذِبوا أو كَذَبوا فقد أتى عظيماً لا يجوز أن ينسب مثله إلى الأنبياء ولا إلى صالحي عباد اللّه، وكذلك من زعم أن ابن عباس ذهب إلى أن الرسل قد ضعفوا فظنوا أنهم قد أخلفوا، لأن اللّه تعالى لا يخلف الميعاد ولا مبدل لكلماته»(٢).

الاتجاه الثاني: قبوله بمؤداه بل اعتباره مؤيدا بظاهر الآية نفسها وبصريح الآية الأخرى في البقرة.

وقد أخذ بهذا الاتجاه شيخ الاسلام ابن تيمية في الفتاوى مفسراً هذا الظن من الرسل بما يلي:

١ - أن يكون هذا من إلقاء الشيطان المذكور في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن قَبۡلِكَ مِن رَّسُولٖ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّآ إِذَا تَمَنَّىٰٓ أَلۡقَى ٱلشَّيۡطَٰنُ فِيٓ أُمۡنِيَّتِهِۦ فَيَنسَخُ ٱللَّهُ مَا يُلۡقِي ٱلشَّيۡطَٰنُ ثُمَّ يُحۡكِمُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ﴾ [الحج ٢٢/ ٥٢].

٢ - أن يكون هذا من حديث النفس المعفو عنه كما قال النبي ﷺ: (إن اللّه تجاوز لأمتي ما حدثت به أنفسها ما لم تكلم أو تعمل)(٣).

٣ - أن يكون هذا من باب الوسوسة(٤) التي هي صريح الإيمان، كما ثبت في الصحيح أن الصحابة قالوا يا رسول الله: (إن أحدنا ليجد

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٢٨٨، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٩/ ٢٣٥، و الدر المصون ٦/ ٥٦٤.

(٢) الحجة للقراء السبعة ٤/ ٤٤٣، وينظر: الدر المصون ٦/ ٥٦٤.

(٣) الحديث عن أبي هريرة في صحيح البخاري ٤٩ كتاب العتق باب الخطأ والنسيان في العتاقة الطلاق ونحوهما برقم ٢٥٢٨، ومسلم رقم ١٢٧ باب تجاوز اللّه عن حديث النفس والخواطر بالقلب إذا لم تستقر.

(٤) قال بهذا الزمخشري تفسيراً للرواية عن ابن عباس، ينظر: الكشاف ٢/ ٢٧٨.

في نفسه ما لأن يحرق حتى يصير حممة، أو يخر من السماء إلى الأرض: أحب إليه من أن تكلم به. قال: أو قد وجدتموه؟ قالوا: نعم. قال: ذلك صريح الإيمان)(١).

وقد نظّر هذا التأويل بما في البخاري ومسلم من قول النبي ﷺ: (يرحم اللّه لوطاً لقد كان يأوي إلى ركن شديد. ولو لبثت في السجن ما لبث يوسف لأجبت الداعي، ونحن أحق بالشك من إبراهيم إذ قال له ربه: ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[البقرة ٢/ ٢٦٠])(٢)

قال ابن تيمية: «وقد ترك البخاري ذكر قوله: (بالشك) لما خاف فيها من توهم بعض الناس. ومعلوم أن إبراهيم كان مؤمناً كما أخبر اللّه عنه بقوله ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَىٰ﴾ ولكن طلب طمأنينة قلبه، كم قال: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾ فالتفاوت بين الإيمان والاطمئنان سماه النبي ﷺ شكاً لذلك بإحياء الموتى، كذلك الوعد بالنصر في الدنيا: يكون الشخص مؤمنا بذلك، ولكن قد يضطرب قلبه فلا يطمئن، فيكون فوات الاطمئنان ظناً أنه قد كذب، فالشك مظنة أنه يكون من باب واحد وهذه الأمور لا تقدح في الإيمان الواجب، وإن كان فيها ما هو ذنب فالأنبياء عليهم السلام معصومون من الإقرار على ذلك، كما في أفعالهم على ما عرف في أصول السنة والحديث»(٣).

---

(١) صحيح مسلم ١٣٢، ١٣٣ نحوه. قال ابن الأثير: «في (ذاك صريح الإيمان) أي كراهتكم له وتفاديكم منه صريح الإيمان. والصريح: الخالص من كل شيء، وهو ضد الكناية، يعني أن صريح الإيمان هو الذي يمنعكم من قبول ما يلقيه الشيطان في نفوسكم حتى يصير ذلك وسوسة لا تتمكن في قلوبكم، ولا تطمئن إليه نفوسكم، وليس معناه أن الوسوسة نفسها صريح الإيمان؛ لأنها إنما تتولد من فعل الشيطان وتسويله، فكيف يكون إيماناً صريحاً». (النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري ت٦٠٦، تحقيق: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٨) ٣/ ١٩ صرح.

(٢) صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبي عبد اللّه محمد بن إسماعيل البخاري ت(٢٥٦)، عناية أبي صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية - الرياض بدون ط ١٤١٩، في كتاب أحاديث الأنبياء (٦٠) باب ولوطاً إذ قال لقومه (١٥) برقم ٣٣٧٥، ومسلم برقم ١٥١.

(٣) فتاوى ابن تيمية ١٥/ ١٧٨ .

وقد علل صدور هذا من الأنبياء ومن ثم قصّه على المؤمنين ليكون لهم في ذلك عبرة حالة ابتلائهم ليعلموا أنه قد ابتلي من هو خير منهم وكانت العاقبة إلى خير فليتيقن المرتاب ويتوب المذنب ويصح الاتساء بالأنبياء وتتمخض المتابعة إذا علم التابع أنه يمكن وقوع الذنب ومن ثم جبره بالتوبة كما هو الصحيح في باب عصمة الأنبياء وكما هو مذهب السلف فيها.

الأثر العقدي:

لقد كانت هذه الآية بقراءة التخفيف «آية مشكلة»(١) عند بعض الناس منذ القرون المفضلة، وذلك لدلالة ظاهرها على ما يمنع جمهور المفسرين نسبته إلى رسل اللَّه من وصولهم إلى مرحلة اختلال اليقين بوعد اللَّه حتى ولو كان ذلك خاطراً قلبياً خارجاً عن الشعور الإرادي، مما يتنافى مع طبيعة الرسالة وما يجب اعتقاده نحوها من العصمة.

وقد تجلى هذا باستبشار بعض التابعين حين صُرِفوا عن دلالة المعنى القريب إلى معنى آخر متوجهٍ في هذه القراءة. ومن ذلك ما رواه الطبري وغيره بقوله: «سأل فتى من قريش سعيد ابن جبير، فقال له: يا أبا عبد اللَّه كيف تقرأ هذا الحرف فإني إذا أتيت عليه تمنيت أن لا أقرأ هذه السورة ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾؟ قال: نعم، حتى إذا استيأس الرسل من قومهم أن يصدقوهم، وظن المرسل إليهم أن الرسل كذبوا. قال: فقال الضحاك بن مزاحم: ما رأيت كاليوم قط رجلاً يدعى إلى علم فيتلكأ، لو رحلت في هذه إلى اليمن كان قليلاً»(٢).

لقد نقلت لنا هذه الرواية صورة مما تمثله هذه القراءة من الهم والتفكير في مدلولها لدى بعضهم في ذلك الوقت المبكر، فهذا تابعي

---

(١) الفريد في إعراب القرآن ٣/ ١٠٥.
(٢) تفسير الطبري ١٣/ ١٠١، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٧٩، وفتح الباري ٢/ ٢٠٢٥.

ومن قريش بلغ به الإشكال إلى أنه يتمنى أن يقفز سورة يوسف بكاملها تحاشيا للمرور بهذه الآية، بينما الآخر تقالّ شدَّ الرحال من العراق إلى اليمن في مقابل هذا التوجيه الذي يزيح عنه هذا الإشكال.

ورواية أخرى تنقل الصورة نفسها أيضا، فيما روي عن مسلم بن يسار أنه سأل سعيد ابن جبير السؤال نفسه وقال: آية بلغت مني كل مبلغ ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾ فهذا الموت أن تظن الرسل أنهم قد كذبوا، أو نظن أنهم قد كذبوا مخففة؟ «فأجابه سعيد بذلك التوجيه، فقام مسلم إلى سعيد، فاعتنقه وقال فرَّج اللهُ عنك كما فرجت عني»[1]. وغيرهما من الروايات التي تصور حجم المعاناة التي يثيرها ظاهر هذه القراءة.

وإن من الواضح أن القراءة الأولى - بالتشديد - وتلك التوجيهات للقراءة الثانية إنما كانت بدافع تلافي ما يفضي إليه ذلك التوجيه، بل إن عائشة رضي اللّه عنها قد تحاشت هذا المعنى بإنكار قراءة التخفيف جملة. وذلك لأن الظن بأن اللّه يخلف وعده لا يجوز أن ينسب إلى الرسل وهم أعرف الخلق بربهم.

وأيضاً لو جاز أن يرتابوا بوعد اللّه إياهم ويشكوا في حقيقة خبره مع معاينتهم من حجج اللّه وأدلته ما لا يعاينه غيرهم ثم يعذروا في ذلك لكان المرسل إليهم أولى بالعذر في هذا الأمر[2].

المناقشة:

لقد تقابل في هذه التوجيهات موقفان لاثنين من كبار الصحابة ومن أعلم الأمة بكتاب اللّه مما أضفى على هذه المناقشات خطورة تتطلب

---

(١) تفسير الطبري ١٣/ ١٠١، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٧٩.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤، وفتح الباري/ ٢٠٢٤ كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

شيئاً من التحقيق والتدقيق وهما: موقف عائشة وموقف ابن عباس رضي اللّه عنهما.

أما موقف عائشة رضي اللّه عنها والذي ينص على إنكار قراءة التخفيف «أشد النكرة»[١]، وهي قراءة متواترة ثابتة لا سبيل إلى إنكارها وهي بهذه المرتبة، وعليه فيجب حمل موقف عائشة رضي اللّه عنها على أحد محملين:

الأول: أن هذا لا يثبت عنها[٢].

ولكن هذا لا سبيل إليه هو الآخر، إذ كيف ذلك والحديث مروي عنها في صحيح البخاري، وقد تناقله المفسرون أجمعون.

الثاني: أن هذه القراءة قد خفيت عليها «ولعلها لم يبلغها ممن يرجع إليه في ذلك»[٣].

وهذا هو الأقرب من موقفها رضي اللّه عنها كما خفيت عليها بعض القراءات في آيات أخرى، والحق أنه «ليس كل صحابي كان حافظاً لجميع روايات القرآن»[٤]. وهذا متقرر في أحاديث متعددة، وما موقف عمر بن الخطاب ﵁ مع هشام بن حكيم ﵁ إلا نموذج واقعي لثبوت ذلك حتى في عهد النبي ﷺ[٥].

ويظهر أن الباعث على إنكار عائشة رضي اللّه عنها لهذه القراءة كان المعنى العقدي المتمثل في توجيه الظن إلى الرسل نحو ما وعدوا به من النصر، على أن ذلك قد تلاشى في التوجيهات الأخرى لهذه القراءة.

وبكلٍّ، فإن موقف عائشة لم يكن محتاجاً إلى كبير عناء في تفسيره

---

(١) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤.
(٢) الدر المصون ٦/ ٥٦٣.
(٣) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).
(٤) دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد بن عبد الخالق عضيمة ق ١ ج ١/ ٢٥.
(٥) الحديث في صحيح البخاري رقم ٢٤١٩، ومسلم رقم ٨١٨.

وتقريبه كما هو الحال بالنسبة لموقف ابن عباس رضي الله عنهما الذي سبق استعراض موقف العلماء منه.

ومما ينبغي تأكيده هنا أن ابن عباس قد روي عنه كما سبق توجيهان:

التوجيه الأول: أن معنى الآية: وظن الذين أرسل إليهم أن الرسل قد كذبوهم.

التوجيه الثاني: أن معنى الآية: وظن الرسل أنهم قد أخلفوا.

وفي نظر الباحث أن ثمة شكاً في نسبة التوجيه الثاني إلى ابن عباس؛ لأمور منها:

الأول: أن التوجيه الأول هو الأكثر والأشهر وروداً عند جمع من المفسرين عنه بأسانيد صحيحة فقد رواها الطبري بأكثر من ثمانية عشر طريقاً عنه في حين أن التوجيه الثاني لم يرد عنه في الطبري إلا من ثلاث طرق[(١)].

فهو «مخالف لما رواه آخرون عنه»[(٢)]. فلا موازنة بين نسبة هذين التوجيهين عنه مع تباينهما، وعليه فالأول هو «المشهور من تأويل ابن عباس وابن مسعود وابن جبير»[(٣)].

الثاني: أن بعض المفسرين والمعربين لم ينقله مطلقاً وإنما اقتصر على ذكر التوجيه الأول[(٤)].

الثالث: وهو دليل من اللفظ والتركيب وذلك أنه وجه الضمير في قوله بعد ذلك ﴿جَآءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ على أنه للقوم المكذبين والمعنى: جاء قومهم عذاب الله[(٥)]، وهذا يقضي بتوجيه الضمائر السابقة للأمم الكافرة،

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٣/ ٩٩-١٠٥.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٧٩.

(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٢٢٨ والبحر المحيط ٥/ ٣٤٧، والدر المصون ٦/ ٥٦٥.

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٥٦، وإعراب القرآن لقوام السنة ص ١٧٤.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٦.

ولا يستقيم أن تشتت الضمائر على معنى: وظن الرسل أنهم كذبوا جاءهم أي الكفار نصرنا.

الرابع: أن الروايات التي نقلته إلينا عنه لم يكن فيها دلالة واضحة عليه، ذلك أنها وردت بما فيه الكناية والتعمية أحياناً كقول الراوي: «(ذهب بها هناك) أي إلى السماء»[(١)] وكقوله: (هو ما تكره)[(٢)]، وأحياناً أخرى استعمال الضمير بلا مفسر سابق كقوله: (كانوا بشراً ضعفوا وأيسوا وظنوا أنهم قد كذبوا)[(٣)].

وكل هذه العبارات تؤكد أنه «لم يأت عن ابن عباس التصريح بأن الرسل هم الذين ظنوا ذلك»[(٤)]. فهي محتملة أن تصرف على أن مراده بذلك الأتباع.

قال الحافظ ابن حجر: «ولا يظن بابن عباس أنه يجوّز على الرسول أن نفسه تحدثه بأن اللَّه يخلف وعده، بل الذي يظن بابن عباس أنه أراد بقوله (كانوا بشراً) إلى آخر كلامه من آمن من أتباع الرسل لا نفس الرسل، وقول الراوي عنه: (ذهب بها هناك)، أي: إلى السماء معناه أن أتباع الرسل ظنوا أن ما وعدهم به الرسل على لسان الملَك تخلف، ولا مانع أن يقع ذلك في خواطر بعض الأتباع»[(٥)].

وعلى فرض ثبوت هذا التوجيه عن ابن عباس وصراحته وقبوله فمن غير المقبول أن يقتصر عليه توجيهاً لهذه القراءة عنده ويتجاهل التوجيه

---

(١) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٦).

(٢) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤.

(٣) تفسير الطبري ١٣/ ١٠٤، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٥، وفتح الباري / ٢٠٢٤، كتاب التفسير (٦٥).

(٤) فتح الباري٢/ ٢٠٢٤،. وقد ذكر السمعاني في تفسير القرآن ٣/ ٧٣، والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٣٥ رواية فيها تصريح ابن عباس بالرسل ولعلها تفسير لقوله، وليست رواية عنه.

(٥) فتح الباري ٢/ ٢٠٢٤.

الأول مع شهرته عنه عند السلف كما سبق بيانه[(١)].

وهذان التوجيهان المنسوبان إلى ابن عباس أقوى هذه التوجيهات الأربعة لقراءة التخفيف من الجانب التركيبي النحوي.

ويتميز الثاني منهما - والمنسوب إليه بطرق قليلة والذي اختاره ابن تيمية - بما يلي:

١ - أن «ظاهر الكلام معه»[(٢)]، ويقوي ذلك ما يلي:

أ - أن الحديث كان عن الرسل عليهم السلام في حصول الاستيئاس من إسلام قومهم، ولم يرد ما يصرفه فيبقى على أصله.

ب - أن عائشة أنكرت القراءة جملة لفهمها أنه هو المعنى المتبادر من قراءتها.

ج - أنه هو المعنى الذي سبق إلى ذهن بعض التابعين ولم يخطر غيره حتى صُرِفوا إلى التوجيه الأشهر كما سبق ذكر شيء من ذلك.

٢ - أنه هو التوجيه الوحيد الذي حافظ على النسق العام للضمائر بمجيئها على أصل وضعها مع مفسرها، وذلك أن الضمائر فيه تعود على اسم ظاهر صريح قريب وهو الرسل في قوله ﴿ٱسْتَيْـَٔسَ ٱلرُّسُلُ﴾، خاصة إذا وجه الضمير في قوله ﴿جَآءَهُمْ نَصْرُنَا﴾ إلى الرسل كما هو تأويل مجاهد[(٣)] وهو الأظهر[(٤)].

ولا يتحقق ذلك في التوجيه الآخر؛ لأنه يجعل ضمير (ظنوا) عائداً

---

(١) ممن اقتصر عليه: الزمخشري في الكشاف ٢/ ٢٧٩، والرازي في التفسير الكبير ١٨/ ١٨٠، وابن تيمية في الفتاوى ١٥/ ١٧٦، وابو السعود في إرشاد العقل السليم ٤/ ٣١٠.

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ١٥/ ١٧٦.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام ٩/ ٢٣٦.

(٤) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٣/ ٧٣. وينظر: البحر المحيط ٥/ ٣٤٨.

على الأمم الكافرة وهي لم يسبق لها ذكر في الآية وإنما تستلهم من أمرين: من قوله في الآية السابقة ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُواْ فِي ٱلْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَـٰقِبَةُ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾ [يوسف ١٢/ ١٠٩]، والأمر الآخر هو دلالة لفظ (رسل)؛ لأن الرسل تستدعي مرسلاً إليهم. ومن القواعد في علم النحو «أن إعادة الضمير على منطوق أولى من إعادته على مضمن»[١].

وأبعد منه اعتبار هذا الضمير عائداً إلى الأتباع ولم يجر لهم ذكر مطلقاً. ومن القواعد النحوية أيضاً في باب الضمير «أن الاسم لا يضمر إلا بعد أن يعرف، ويكون معك ما يفسره ويدل على الذي تريده به»[٢].

ومع أن هذه المرجحات اللفظية النحوية قوية إلا أن الأولى الأخذ برأي الجمهور وهو صرف الظن إلى الأمم الكافرة لا إلى الرسل لأنه مما يجب على المعرب أن يأخذه بالاعتبار صحة المعنى كما يراعي سلامة التركيب، إذ إن من الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها «أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزل الأقدام بسبب ذلك. وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً ومركباً»[٣].



(١) كتاب البسيط ١/ ١٨٥.

(٢) البسيط ١/ ٣٠٣.

(٣) مغني اللبيب ص ٦٨٤.

المسألة التاسعة

٩ - قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَـٰفِظُونَ ۞ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ فِى شِيَعِ ٱلْأَوَّلِينَ ۞ وَمَا يَأْتِيهِم مِّن رَّسُولٍ إِلَّا كَانُوا۟ بِهِۦ يَسْتَهْزِءُونَ ۞ كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ فِى قُلُوبِ ٱلْمُجْرِمِينَ ۞ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۖ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ ٱلْأَوَّلِينَ﴾ [الحجر ١٥/ ٩-١٣]

التوجيه الإعرابي:

وقف كثير من المعربين عند هذه الآيات طويلاً تبياناً لعلاقة التركيب بالمعنى في أجزائها، وذلك لما اشتملت عليه من ضمائر محتملة التفسير بأكثر من مفسر مع تباين عقدي في هذا التحديد، أثمر خلافاً في التوجيه الإعرابي في المسائل التالية:

١ - مرجع الضمير في قوله ﴿كَذَٰلِكَ نَسْلُكُهُۥ﴾ [الحجر ١٥/ ١٢].

٢ - مرجع الضمير في قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾.

٣ - معنى الباء في قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾.

٤ - موقع جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾.

وقبل عرض هذه التوجيهات ونسبتها أقف عند المعنى الدلالي والمعجمي لكلمة (نسلكه)؛ إذ إن مدلولها هو منشأ الاختلاف في هذه المسألة.

فالسَّلْك: هو إدخال الشيء في الشيء كإدخال الخيط في المخيط والرمح في المطعون. ومنه قوله تعالى ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِى سَقَرَ﴾[المدثر ٧٤/ ٤٢]. أي ما أدخلكم في جهنم[1].

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة ١٠ / ٦٢، وتفسير الطبري ١٤/ ١٤، وتفسير الرازي ١٩ / ١٢٩.

وعليه فالمعنى: إما إنه من سَلْك الذِّكر إي إدخاله في قلوب المجرمين، أو من إدخال الكفر والضلال، والمعنى متباين بين هذين التأويلين كما يظهر.

ومجمل الآراء في التوجيه الإعرابي لهذه الآيات هو ما يلي:

الأول: ويقوم هذا الرأي بتوجيه الآية على النحو التالي:

أ - توحيد مرجع الضميرين في قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ وفي قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ إلى ﴿ٱلذِّكْرِ﴾ الذي هو القرآن.

ب - احتمال إعراب جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ بإعرابين:

١ - أن تكون حالاً من الضمير المفعول به في قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ أي غير مؤمن به. وهي إما مقدرة أو مقارنة على معنى أن الإلقاء وقع بعد الكفر من غير توقف، فهما في زمان واحد عرفاً.

٢ - أن تكون بيانية للجملة السابقة فلا محل لها من الإعراب[1].

وينسب هذا التوجيه إلى القدرية والمعتزلة[2]، فهو رأي الجبائي والبلخي على ما ذكره الطبرسي وأيده[3].

والمعنى عندهم: أن اللَّه يسلك هذا القرآن في قلوب المجرمين أي يسمعهم إياه، ويخلق في قلوبهم حفظ هذا القرآن، ويلقي فيها العلم بمعانيه، وبين أنهم لجهلهم وإصرارهم لا يؤمنون به مع هذه الأحوال عناداً وجهلاً، ماضين على سنة من تقدمهم في تكذيب الرسل كما سلك دعوة الرسل في قلوب من سلف من الأمم فكان هذا موجباً لذمهم في

---

(١) ينظر: الكشاف للزمخشري٢/ ٣١١، وتفسير أبي السعود ٥/ ٦٢.

(٢) ينظر: الكشاف٢/ ٣١١، والتفسير الكبير للرازي ١٩/ ١٢٩، والجامع لأحكام القرآن ١٠/ ١٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٥/ ٥٠٠، وتفسير النسفي ٢/ ٣٨٨، وروح المعاني ١٣/ ٣٥٢.

(٣) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ١٤/ ١٤ .

الدنيا وعذابهم في الآخرة. فهو يلقيه في قلوبهم مكذباً مستهزأ به غير مقبول. ومع ذلك فلا يمنع من إدخاله في قلوبهم تأكيداً للحجة عليهم.

الثاني: ويقوم هذا الرأي بتوجيه الآية على النحو التالي:

أ - أن الضمير في قوله ﴿نَسۡلُكُهُۥ﴾ عائد إلى الكفر والضلال المستفاد من قوله ﴿يَسۡتَهۡزِءُونَ﴾ لأن الاستهزاء بالرسول كفر وضلال.

ب - وأما الضمير في قوله ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ﴾ فإنه يعود إلى الذكر كما في التوجيه الأول.

ج - أن جملة ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ﴾ تحتمل إعرابين أيضا:

١ - أن تكون حالاً من المجرمين: أي في حال كونهم غير مؤمنين.

٢ - أن تكون تفسيراً وبياناً فلا محل لها.

والمعنى: كذلك نسلك الباطل والضلال في قلوب المجرمين. وهم لا يؤمنون بالذكر.

وهذا هو المنقول عن السلف كالحسن ومجاهد وقتادة وسفيان الثوري[(١)]. وانتصر له الطبري[(٢)] والزجاج[(٣)] والسمعاني[(٤)] وغيرهم[(٥)].

كما نسبه الرازي إلى أصحابه من الأشاعرة[(٦)]. وهو توجيه النسفي

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٤/ ١٣، وتفسير القرآن للسمعاني ٣/ ١٣١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٤/ ١٣.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٣/ ١٧٤.

(٤) ينظر: تفسير القرآن ٣/ ١٣١.

(٥) ينظر: معالم التنزيل للبغوي٣/ ٤٨٩، وزاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ت (٥٩٧)، المكتب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٤٢٣، ص٧٥٥، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ١٨٩، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير٢/ ٥٤٧، وتيسير الكريم الرحمن ص٤٢٩.

(٦) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٩ / ١٢٩.

من الماتريدية[١]، ونسبه الشهاب الخفاجي إلى (أهل السنة)[٢] ويعني بهم الأشاعرة والماتريدية كما هو اصطلاح متأخريهم[٣].

الثالث: ويقوم هذا الرأي بتوجيه الآية على النحو التالي:

أ - توحيد مرجع الضميرين إلى الكفر والاستهزاء بخلاف التوجيه الأول.

ب - أن الباء في (لا يؤمنون به) سببية.

ج - أن جملة (لا يؤمنون به) حال.

والمعنى: كذلك ندخل الكفر في قلوب المجرمين حالة كونهم غير مؤمنين بسبب كفرهم واستهزائهم.

ونلحظ أن مرجع الضمير في الرأيين الأول والثالث موحد على اختلاف في تحديده، أما الرأي الثاني فإنه يفرق بين مرجع الضميرين.

الأثر العقدي:

تلقى هذه الآيات أهمية في مباحث العقيدة بين الفرق والمذاهب الكلامية وبالأخص في بابي أفعال العباد والصلاح والأصلح[٤].

ولقد ظهر من خلال العرض تباينٌ بين توجيه السلف ومن تابعهم من الأشاعرة والماتريدية في التوجيه الثاني وبين المعتزلة ومن تأثر بهم

---

(١) ينظر: تفسير النسفي ٢/ ٣٨٨.

(٢) ينظر: حاشية الشهاب ٥/ ٥٠١.

(٣) قد سبق عرض ذلك في التمهيد في المبحث الثالث (مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده).

(٤) الصلاح: «ضد الفساد، وكل ما عري عن الفساد يسمى صلاحاً، وهو الفعل المتوجه إلى الخير، من قوام العالم، وبقاء النوع عاجلاً، والمؤدي إلى السعادة السرمدية آجلاً» والأصلح: «إذا (وجد) صلاحان وخيران فكان أحدهما أقرب إلى الخير المطلق فهو الأصلح، وفسر القاضي عبد الجبار الصلاح بأنه النفع، وفسر الأصلح في باب الدين بأنه: فعل ما يكون المكلف عنده أقرب إلى أداء ما كلف من الواجبات العقلية». موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/ ٣٠٥، وينظر: المغني لعبد الجبار ١٤/ ٧.

من الشيعة الإمامية في التوجيه الأول[١]، وسبب ذلك التباين في الموقف العقدي لكل فريق في مسألة خلق أفعال العباد كما سبق عرض ذلك[٢]. وكذلك مسألة التحسين والتقبيح ومنها الصلاح والأصلح[٣].

قال النسفي: «وهو حجة على المعتزلة في الأصلح وخلق الأفعال»[٤].

فالمعتزلة يوجبون إعادة الضمير في قوله (نسلكه) إلى الذِّكر ويمنعون عودته إلى الكفر والضلال؛ لأنهم قدرية يرون أن العبد يخلق فعل نفسه بمحض إرادته، وأن اللَّه لا يقدر على العباد ما فيه ضرر وشر عليهم، وإنما هم يفعلون ذلك بمحض إرادتهم دون تقدير اللَّه عليهم ذلك[٥].

وأما أهل السنة من أتباع السلف فإنهم يرجعون الضمير إلى الكفر والتكذيب لأنهم يرون أن اللَّه خالق للعبد وفعله، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن، ومع ذلك فإن العبد فاعل لفعله حقيقة، ومن ذلك الكفر فإن اللَّه يدخله في قلوبهم عقوبة لهم لما لم يؤمنوا به أول مرة[٦].

---

(١) يجمع المعتزلة على إعادة الضمير إلى الذكر على تأويل يتوافق ومعتقدهم، لأنه لا يسوغ إعادته إلى الكفر والاستهزاء عندهم بأي تأويل، أما السلف وكذا الأشاعرة فجمهورهم يعيده إلى الكفر كما ظهر، لكن بعضهم لا يمنع من إعادته إلى الذكر بتأويل مخالف لتأويل المعتزلة.

(٢) ينظر في ذلك المسألة ذات الرقم (٤) من هذا البحث.

(٣) ينظر في ذلك المسألة ذات الرقم (١) من هذا البحث.

(٤) تفسير النسفي ٢/ ٣٨٨.

(٥) ينظر: شرح الأصول الخمسة ص٣٢٣، ٧٧٠، والرد على المجبرة، للقاسم بن إبراهيم الرسي ت(٢٤٦)، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق- القاهرة ط الثانية ١٤٠٨، في١/ ١٧٢، والمختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار ت(٤١٥)، ضمن رسائل العدل والتوحيد ط الثانية ١٤٠٨، في ١/ ٢٣٨، و إنقاذ البشر من الجبر والقدر، للقاضي عبد الجبار ت(٤١٥) ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة ط الثانية ١٤٠٨، في ١/ ٢٩٩، والرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، تأليف يحيى بن الحسين بن القاسم، إمام الزيدية ت(٢٩٨)، ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة، ط الثانية ١٤٠٨، في ٢/ ٢٦٤.

(٦) ينظر: منهاج السنة١/ ٤٥٩، وشفاء العليل ١/ ٣٩٠، وشرح الطحاوية ص ٤٣٩، وإيثار الحق على الخلق ص ٣٠٧-٣٥٧، وتفسير المنار ٨/ ٣٧-٥٣.

قال الإمام السمعاني: «قال الحسن: كذلك نسلك الشرك في قلوب المجرمين، ونسلك: أي ندخل، وقال مجاهد: نسلك التكذيب... وقال بعضهم: ..أي نسلك القرآن، ومعناه أنه لما أعطاهم ما يفهمون به القرآن، فكأنه سلك القرآن في قلوبهم. والمنقول عن السلف هو القول الأول، وهو رد على القدرية صريحاً»[١].

وأما الأشاعرة فإنهم يوجبون إعادته إلى الكفر والضلال أيضاً؛ لأنهم يرون أن اللّه قد سلكهما في قلوب الكافرين، وأنه فعل ذلك بمحض إرادة منه وإن كان مجردا من مصلحتهم، وأنهم لم يشاؤوا ذلك، بل حقيقة فعل العباد هو الكسب الذي لا تأثير له، وقولهم في نهايته جبر في أفعال العباد[٢].

قال الرازي: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يخلق الباطل في قلوب الكفار»[٣].

وقال ابن تيمية: «والأشعرية الأغلب أنهم مرجئة في (باب الأسماء والأحكام) جبرية في (باب القدر)، وأما في الصفات فليسوا جهمية محضة بل فيهم نوع من التجهم»[٤].

وقال: «إن الأشعرية وبعض المثبتين للقدر وافقوا الجهم بن صفوان في أصل قوله في الجبر، وإن نازعوه في بعض ذلك نزاعاً لفظياً أتوا بما لا يعقل... بالغوا في مخالفة المعتزلة في مسائل القدر حتى نسبوا إلى

---

(١) تفسير القرآن للسمعاني ٣/ ١٣١.

(٢) ينظر: كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٣٧٦. وكتاب الاقتصاد في الاعتقادللغزالي ص ١١٥، وكتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/ ١٦٤والتفسير الكبير١٩/ ١٣١، ومجموع الفتاوى ٨/١٨٨، و٤٦٦، والقضاء والقدر ص ٢٧١، وشفاء العليل لابن القيم ١/٣٦٧، ٣٨٩، وكتاب موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ٢/ ٦١٠، وكتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٧٠، و٣/ ١٣٣٥.

(٣) التفسير الكبير ١٩ / ١٢٩.

(٤) مجموع الفتاوى ٦/ ٥٥.

الجبر، وأنكروا الطبائع والقوى التي في الحيوان أن يكون لها تأثير أو سبب في الحوادث، أو يقال: فَعَلَ بها، وأن نكروا أن يكون للمخلوقات حكمة وعلة»[١].

وقال ابن القيم: «والذي استقر عليه قول الأشعري: أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ولم يقع المقدور ولا صفة من صفاته بها، بل المقدور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة، ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه، وتابعه على ذلك عامة أصحابه...

وقد اضطربت آراء أتباع الأشعري في الكسب اضطراباً عظيماً، واختلفت عباراتهم فيه اختلافاً كثيراً. وقد ذكره كله أبو القاسم سليمان بن ناصر الأنصاري في شرح الإرشاد، وذكر اختلاف طرائقهم واضطرابهم فيه، ثم قال: وقد قال الأستاذ في المختصر: قول أهل الحق في الكسب لا يرجع إلى إثبات قدرة العبد عليه كما يقال إنه معلوم له»[٢].

وقال السُّبكي الأشعري: «كسب الأشعري كما هو مقررٌ في مكانه أمرٌ يُضطَرُّ إليه من ينكر خلق الأفعال، وكونَ العبد مجبراً، والأول اعتزال، والثاني جبرٌ، فكل أحدٍ يثبت واسطة، ولكن يعسر التعبير عنها، ويمثلونها بالفرق بين حركة المرتعش والمختار، وقد اضطرب المحققون في تحرير هذه الواسطة... ولسنا الآن لتحرير هذه المسألة العظيمة الخطب»[٣].

ويظهر أن توجيه السلف كان على سبيل ترجيح عودة الضمير إلى التكذيب لا على وجه الإيجاب والإلزام ومنع التوجيه الآخر، لأنهم وإن رجحوا أحد المعنيين فإنهم لا يمنعون التوجيه الآخر، لجواز نسبة

---

(١) منهاج السنة ١/ ٤٦٣.

(٢) شفاء العليل ١/ ٣٦٩، وينظر: ٣٦٣-٤٤١. وينظر: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ص ٣٤، ٤١.

(٣) القصيدة النونية - ضمن المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية ص ٦٩.

الفعل اللَّه إلى بحكم علمه وخلقه وإرادته الكونية، وجواز نسبته إلى العبد بحكم إرادته واختياره وبيان الحق والباطل عنده ومن ثم مسؤوليته المطلقة لأفعاله. ولهذا فإنه قد يرد في المسألة الواحدة عن بعض السلف توجيهان مختلفان يستند إليه كل قوم في رأيهم كما نقل عن الحسن رحمه اللَّه التوجيهان في هذه الآية، فقد نقل عنه أن الضمير يعود إلى الشرك[1]. كما نقل عنه أيضا بأنه يعود إلى الذكر[2].

المناقشة:

يجدر بالبحث أن يناقش التوجيهين الأول والثاني لقوتهما، أما التوجيه الثالث فإنه موصوف بأنه ضعيف وركيك[3].

لقد استدل أصحاب التوجيه الأول المنسوب إلى المعتزلة بما يلي:

١ - أن الضميرين تلاصقا وتعاقبا فوجب عودهما إلى شيء واحد كما تقرر في تمهيد الباب فوجب كونه ﴿ٱلذِّكۡرِ﴾؛ لأن الإجماع منعقد في قوله ﴿لَا يُؤۡمِنُونَ بِهِۦ﴾ على عودته إلى الذكر[4].

٢ - أنه لم يجر للضلال والكفر ذكر فيما قبل هذا اللفظ، فلا يمكن أن يكون الضمير عائدا إليه.

٣ - أن في إعادة الضمير الثاني إلى الكفر تبعاً للضمير الأول خللاً في المعنى وتناقضاً؛ لأنه يفضي إلى عدم إيمانهم بالكفر والاستهزاء، وهذا خلاف لحقيقة الكافر المعاند فإنه مؤمن بكفره، وإنما المسلم هو العالم ببطلان الكفر فلا يصدق به.

---

(١) ينظر: سنن أبي داود كتاب السنة٣٤ باب لزوم السنة رقم٤٦١٩، وتفسير الطبري ١٤/ ١٣، وتفسير القرآن للسمعاني ٣/ ١٣١، و المحرر الوجيز ٣ / ٣٥٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٥/ ٤٣٦، وروح المعاني ١٣/ ٣٥٢.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب ٥/ ٥٠١، وروح المعاني ١٣/ ٣٥٢.

(٤) هكذا نقله عنهم الرازي في التفسير الكبير ١٩/ ١٢٩، مع أنه قد وردت فيه أقوال أخرى، منها كونه عائداً إلى اللَّه تعالى وقيل إلى النبي ﷺ وقيل إلى العذاب ينظر: بحر العلوم للسمرقندي ٢/ ٢١٥، وزاد المسير ص ٧٥٥.

٤ - أنه لو كان اللَّه يسلك الكفر والضلال في قلوب الكفار لكانوا معذورين في ذلك ولما لحقهم الذم في الدنيا والعذاب في الآخرة.

٥ - أن التشبيه المستوحى من الكاف في قوله ﴿كَذَٰلِكَ﴾ يستوجب مشبهاً به، أي مثل ما عملنا كذا وكذا نعمل هذا السلك، فيكون هذا تشبيهاً لهذا السلك بعمل آخر ذكره اللَّه تعالى قبل هذه الآية من أعمال نفسه، ولم يجر لعمل من أعمال اللَّه ذكر في سابقة هذا الآية إلا قوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ فوجب أن يكون هذا معطوفاً عليه ومشبهاً به، وإذا ثبت ذلك وجب أن يكون الضمير في ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ عائداً إلى الذكر.

أما الفريق الثاني فقد استدلوا بما يلي:

١ - أن الضمير يجب عوده إلى أقرب مذكور، وقوله ﴿يَسْتَهْزِءُونَ﴾ قريب، وأما قوله ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ﴾ فهو بعيد جداً.

٢ - أنه لو كان الضمير عائداً إلى الذكر لجيء بالواو مع قوله ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾، أي ومع هذا السعي العظيم في تحصيل إيمانهم لا يؤمنون. فلما لم تذكر الواو دل على أن جملة ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾ تفسير وبيان لقوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾، وهذا يصح إذا كان المراد أنا نسلك الكفر والضلال في قلوبهم.

٣ - أن قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ مذكور بحرف النون المشعر بنهاية التعظيم والجلالة، وهذا إنما يحسن ذكره إذا فعل فعلاً يظهر له أثر قوي كامل يبدو معه المنازع مغلوباً مقهوراً. فقولهم: إن المعنى نسلك القرآن أي إسماع القرآن وتحفيظه وتعليمه في قلب الكافر لأجل أن يؤمن به ثم لم يقبل ولم يلتفت إليه صار فعل اللَّه كالهدر الضائع، وصار الكافر والشيطان كالغالب الدافع، وعليه فذكر النون المشعر بالعظمة في هذه الحالة مستقبح وغير لائق في هذا المقام، ففسد هذا التوجيه.

٤ - أن تعاقب الضمائر وتلاصقها مرجح لعودتها إلى مرجع واحد وليس موجباً متى حصل مانع من ذلك، وعليه فقد اعتدّ بعودة الضمير إلى أقرب المذكورات في الفعل الأول ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ بعودته إلى الاستهزاء لقربه، وحصل مانع من اعتبار ذلك في الضمير الثاني ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِهِۦ﴾، فعاد إلى الذكر مع بعده.

وتفريق الضمائر المتعاقبة على الأشياء المختلفة كثير وسائغ في القرآن وله شواهد متعددة، مما يعني بعدم لزوم عودة الضمائر المتعاقبة إلى شيء واحد، بل الأمر موقوف على الدليل والقرينة[1].

والمتأمل في توجيه الفريقين وأدلتهما يتحقق له ما سبق تقريره من أن ظاهرة الإضمار وتفسيره تعتمد على القرينة المعنوية السياقية أكثر من القرينة اللفظية المعيارية كما قرره النحاة أنفسهم مدللين على عنايتهم بنظم الكلام ومقاصد المتكلم.

ومما يؤكد هذا الأمر أن التوجيه الثاني وهو توجيه الجمهور الذي يقضي بتوجيه الضمير المتصل في إلى الكفر أوالتكذيب المفهوم من قوله ﴿نَسْلُكُهُۥ﴾ إلى الكفر أوالتكذيب المفهوم من قوله ﴿يستهزؤن﴾ قد ترجح لاعتبارات معنوية بالرغم من أن التوجيه الأول قد ماثله من حيث المعايير الصناعية.

فلئن تمسك الجمهور بعودة الضمير إلى أقرب مذكور - وأفصح به من دليل - فإن ثمة معايير نحوية تقوي توجيه المعتزلة. ومنها:

١ - عودة الضميرين المتعاقبين إلى شيء واحد، في حين أن التوجيه الآخر يفرقهما.

٢ - عودة الضميرين إلى اسم صريح هو الذكر في حين أن الآخر يعيدهما إلى مضمن وهو الكفر، وقد سبق في تمهيد الباب أن إعادة

---

(١) ينظر: تفسير الرازي ١٩ / ١٢٩.

الضمير على منطوق به أولى من إعادته إلى مضمن في كلام آخر[١].

٣ - العطف على مشبه به سابق من أفعال الله.

فلما تعارضت الأدلة اللفظية التركيبية تقوى توجيه الجمهور وترجح بالاعتبارات المعنوية الظاهرة مع صدوره من سلف هذه الأمة وخير قرونها وأعلمها بكتاب ربها.



(١) ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ١/ ٢٩٥، والبسيط ١/ ١٨٥.

المسألة العاشرة

١٠ - قال الله تعالى ﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًاۚ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥۚ وَٱلَّذِينَ يَمْكُرُونَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌۖ وَمَكْرُ أُو۟لَٰٓئِكَ هُوَ يَبُورُ﴾ [فاطر ٣٥/ ١٠]

التوجيه الإعرابي:

اختلف في الرافع والمرفوع في هذه الآية، وذلك في تحديد مرجع الضميرين الفاعل المستتر والمفعول المتصل في قوله ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥۚ﴾ وفي إعراب ﴿العمل الصالح﴾ وجملة ﴿يَرْفَعُهُۥۚ﴾ في قراءة الرفع على خمسة أقوال وهي[1]:

الأول: أن ﴿العمل الصالح﴾ مبتدأ، وجملة في محل رفع خبر المبتدأ، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى ﴿يَرْفَعُهُۥۚ﴾ في محل رفع خبر المبتدأ، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى ﴿العمل﴾، والضمير البارز منصوب على المفعولية راجع إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، أي: العمل الصالح يرفع الكلم الطيب.

قال الفراء: «وقوله ﴿وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥۚ﴾ أي يرفع الكلمَ

(١) تنظر هذه التوجيهات متفرقة في: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٢٦٥، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٦٤، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، تصنيف: أبي محمد عبدالله بن السيِّد البطليوسي ت (٥٢١)، تحقيق: د/ أحمد حسن كحيل، ود/ حمزة عبد الله النشرتي، دار الاعتصام - مصر، ط الأولى ١٣٩٨، ص ٣٨-٤٠، وكشف المشكلات للباقولي ٢/ ١١٠٦، والكشاف ٣/ ٢٧٠، والمحرر الوجيز٤/ ٤٣١، وتفسير النسفي ٣/ ٤٨٧، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٠، والدر المصون٩/ ٢١٧، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤-٣٥.

الطيبَ، يقول: يتقبل الكلام الطيب إذا كان معه عمل صالح»[(١)].

الثاني: أن ﴿العمل الصالح﴾ مبتدأ، وجملة في محل رفع خبر، والضمير المستتر الفاعل يعود إلى ، والضمير المنصوب المتصل راجع إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، والضمير المنصوب المتصل راجع إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ في محل رفع خبر، والضمير المستتر الفاعل يعود إلى ، والضمير المنصوب المتصل راجع إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، والضمير المنصوب المتصل راجع إلى ﴿العمل الصالح﴾ أي: والكلم الطيب يرفع العمل الصالح. عكس الأول في تحديد مرجع الضميرين.

الثالث: أن ﴿العمل الصالح﴾ مبتدأ وجملة في محل رفع خبر المبتدأ، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى (الله)، والضمير المنصوب راجع إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ في محل رفع خبر المبتدأ، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى (الله)، والضمير المنصوب راجع إلى ﴿العمل الصالح﴾ أي: والعمل الصالح يرفعه اللّه إليه.

الرابع: أن الواو عاطفة للمفردات، و﴿العمل الصالح﴾ معطوف على المرفوع على الفاعلية. ويتم الكلام عنده، أي: إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح. ثم يستأنف بـ فهي جملة من فعل مضارع والفاعل ضمير مستتر يعود إلى سبحانه وتعالى، والضمير المتصل المنصوب راجع إلى و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ و﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ فهي جملة من فعل مضارع والفاعل ضمير مستتر يعود إلى سبحانه وتعالى، والضمير المتصل المنصوب راجع إلى و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ المرفوع على الفاعلية. ويتم الكلام عنده، أي: إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح. ثم يستأنف بـ فهي جملة من فعل مضارع والفاعل ضمير مستتر يعود إلى سبحانه وتعالى، والضمير المتصل المنصوب راجع إلى و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ و﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ فهي جملة من فعل مضارع والفاعل ضمير مستتر يعود إلى سبحانه وتعالى،

(١) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٦٧.

والضمير المتصل المنصوب راجع إلى و﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ و﴿العمل الصالح﴾ معاً، وإنما وحد الضمير تشبيهاً باسم الإشارة في نحو قوله تعالى ﴿عَوَانٌۢ بَيْنَ ذَٰلِكَ﴾ [البقرة ٢/ ٦٨]، أو لاشتراكهما في الصفة الواحدة. والجملة لا محل لها من الإعراب.

الخامس: أن ﴿العمل الصالح﴾ مبتدأ، وجملة في محل رفع خبر، والضمير المستتر الفاعل يعود إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ في محل رفع خبر، والضمير المستتر الفاعل يعود إلى ﴿العمل الصالح﴾، والضمير المتصل المنصوب راجع إلى صاحب العمل على تقدير مضاف محذوف، أي: والعمل الصالح يرفع صاحبه، فحذف المضاف فاتصل الضمير بالفعل.

الأثر العقدي:

يذكر المفسرون أن المراد بـ هو كلمات التوحيد: لا إله إلا اللّٰه وما شابهها، وأن المراد بـ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ هو كلمات التوحيد: لا إله إلا اللّٰه وما شابهها، وأن المراد بـ﴿العمل الصالح﴾ هو العبادة الخالصة(١). ثم اختلفوا أيهما «الرافع والمرفوع، فقيل: الرافع هو اللّٰه، والمرفوع العمل. وقيل: الرافع العمل، والمرفوع الكلم. وقيل: الرافع الكلم، والمرفوع العمل»(٢).

ولقد وردت هذه التوجيهات في كتب الإعراب دون الإشارة إلى تقوية شيء منها أو تضعيفه لمعنى عقدي غير ما ذكره أبو جعفر النحاس وأبو محمد ابن عطية - رحمهما اللّٰه - تجاه التوجيه الأول الذي فيه إعادة الضمير المتصل المنصوب في إلى ، وإعادة الضمير المستتر الفاعل فيه إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، وإعادة الضمير المستتر الفاعل فيه إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ إلى ، وإعادة الضمير المستتر الفاعل فيه إلى ﴿ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾،

---

(١) ينظر: تفسير كتاب اللّٰه العزيز لهود بن محكم ٣/ ٤١٢، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين للبطليوسي ص ٣٩، وتفسير النسفي ٣/ ٤٨٧.

(٢) الفريد في إعراب القرآن ٣/ ٨٤.

وإعادة الضمير المستتر الفاعل فيه إلى ﴿العمل الصالح﴾.

فأبو جعفر النحاس قد رجحه بقوله: «وأهل التفسير ابن عباس ومجاهد والربيع بن أنس وشهر بن حوشب وغيرهم قالوا: والمعنى: العمل الصالح يرفع الكلم الطيب. وهذا ردٌّ على المرجئة»[١].

والمستقر عن أبي جعفر النحاس أنه معدود من أهل السنة والجماعة أتباع السلف.[٢]

ورد ابن عطية هذا التوجيه بحكم عقدي أيضاً نص عليه بقوله: «وهذا قول يرده معتقد أهل الحق والسنة ولا يصح عن ابن عباس»[٣].

ويعني ابن عطية بأهل السنة الأشاعرة، كغيره من المتأخرين؛ لأنه كان أشعري المعتقد[٤].

والذي استقر عليه مذهب الأشاعرة القول بالإرجاء[٥] وهو الذي نصره أئمتهم ممن جاء بعد الأشعري[٦].

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٦٤.

(٢) ينظر: مبحث (موقف أهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث، وتنظر المسألة ذات الرقم ٦٥ من هذا البحث.

(٣) المحرر الوجيز ٤/ ٤٣١.

(٤) ينظر: مقدمة في أصول التفسير لشيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨) تحقيق عصام فارس الحرستاني وزميله، دار عمار - عمان ط الأولى ١٤١٨، ص ٦٤، وكتاب التفسير اللغوي للقرآن د/ مساعد الطيار، دار ابن الجوزي - الدمام ط الأولى ١٤٢٢، ص٢٣٨. والمفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، تأليف: محمد ابن عبد الرحمن المغراوي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠، في ٢/ ٨٦٠.

(٥) الإرجاء: هو التأخير، والمراد به في باب الأصول، هو إخراج الأعمال من حقيقة الإيمان، والمرجئة أصناف منهم غلاة ومنهم دون ذلك. وجميعهم لا يرون زيادة الإيمان ونقصانه بالأعمال. ينظر: مقالات الإسلاميين ١/ ٢١٣، الفرق بين الفرق ص١٨٧، والملل والنحل ١/ ١٣٩، وظاهرة الإرجاء، د/ الحوالي ٢/ ٣٦٧، والماتريدية للشمس الأفغاني ١/ ٤٠٤.

(٦) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٣٨٨، ومسائل الإيمان لأبي يعلى ص ١٥٨، وفتاوى شيخ الإسلام ٧/ ٥٠٩، ٥٤٣-٥٥٠، و١٤/ ٣٥٣، ١٦/ ٢٤٢. والإيمان لابن تيمية ص ١٠٣، و١١٣، والتسعينية لابن تيمية ٢/ ٦٤٦، وكتاب ظاهرة الإرجاء في الفكر =

قال ابن تيمية: «وأبو الحسن الأشعري نصر قول جهم في الإيمان... واتبعه أكثر أصحابه على نصر قول جهم في ذلك، ومن لم يقف إلا على كتب الكلام، ولم يعرف ما قاله السلف وأئمة السنة في هذا الباب فيظن أن ما ذكروه هو قول أهل السنة، وهو قول لم يقله أحد من أئمة السنة، بل قد كفر أحمد بن حنبل ووكيع وغيرهما من قال بقول جهم في الإيمان الذي نصره أبو الحسن، وهو عندهم شر من قول المرجئة. ولهذا صار من يعظم الشافعي لم يكن فيلسوفاً ولا مرجئاً، وهؤلاء فلاسفة أشعرية مرجئة. وغرضهم ذم الإرجاء»[1].

وبهذا يتضح أن أبا جعفر النحاس رحمه اللّٰه يمثل رأي السلف في إعراب هذا التوجيه عموماً وفي مدلوله اتفاقاً، وأن أبا محمد ابن عطية رحمه اللّٰه كان يتمثل رأي المرجئة في هذا التوجيه.

والمسألة العقدية التي كانت وراء تباين الحكم على هذا التوجيه مندرجة تحت باب الإيمان وبالتحديد في بيان مسمى الإيمان وحده ومدى دخول الأعمال فيه.

وهذا التوجيه يؤدي إلى أن الآية تدل على أن الكلم الطيب وهو التوحيد متوقف قبوله على العمل الصالح؛ لأن العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب[2]. ومعنى يرفعه أي «أنه لا يحبط ثوابه فيرفع لصاحبه، ويثاب عليه، وليس كالعمل السيء الذي يقع معه الإحباط فلا يرفع إلى اللّٰه سبحانه»[3].

وبالتالي فالآية على هذا التوجيه دليل على أن الإيمان شامل للعمل

= الإسلامي د/ سفر الحوالي ص٢٨٨، ٢٩٦، ومنهج الأشاعرة في العقيدة د/ سفر الحوالي ص ٣٩، وكتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٤٩- ١٣٧٠.

(١) الإيمان ص ١٠٣-١٠٤.

(٢) ينظر: كتاب الإبانة عن شريعة الفرق الناجية لابن بطة الحنبلي ٢/ ٧٩١، ٧٩٢.

(٣) البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٥.

بالأركان وليس مقتصراً على إقرار القلب وحده أو مضافاً إليه القول باللسان.

وهذا هو مذهب السلف[1] في باب الإيمان بأنه «قولٌ باللسان واعتقاد بالقلب وعمل بالأركان يزيد وينقص»[2].

قال شيخ الإسلام: «المأثور عن الصحابة وأئمة التابعين وجمهور السلف، وهو مذهب أهل الحديث، وهو المنسوب إلى أهل السنة: أن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وأنه يجوز الاستثناء فيه»[3].

وهذا ما يتعارض مع مفهوم الإيمان عند المرجئة الذين يحصرون الإيمان في التصديق والإقرار، وبعضهم يدرج القول باللسان ولا يدخلون الأعمال في مسمى الإيمان إلا مجازاً، وعليه فكلمات التوحيد مقبولة معتبرة ولو لم يقارنها عمل صالح[4].

---

(١) ينظر: كتاب الإيمان، صنفه أبو عبيد القاسم بن سلام ت(٢٢٤)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ضمن رسائل من كنوز السنة، دار الأرقم - الكويت ط الثانية ١٤٠٥، ص٥٣. وكتاب الإيمان، تصنيف الحافظ أبي بكر بن أبي شيبة ت(٢٣٥)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، دار الأرقم - الكويت ط الثانية ١٤٠٥، ص ٢، وصحيح البخاري باب رقم (٠١٨)باب من قال إن الإيمان هو العمل، وكتاب مسائل الإيمان للقاضي أبي يعلى ت(٤٥٨)، تحقيق: د/ سعود بن عبد العزيز الخلف، دار العاصمة - الرياض، ط الأولى ١٤١٠، ص ١٥٢،الإيمان، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د/ محمد خليل هراس، دار الفكر، دون ط وتاريخص ١-٤،والإيمان الأوسط، تأليف: شيخ الإسلام ص ٥٤، وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٧/ ١٩٥، ٢٢٣، ٥٠٨، ١٣/ ٥٥، ١٨/ ٢٧٠، والمنهج الصحيح، كتبه الشيخ: عبد اللّه بن محمد الغنيمان، دار التدمرية- الرياض، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٥٤-٥٦، والإيمان، حقيقته وزيادته وثمرته، عبد اللّه بن محمد الغنيمان، دار التدمرية- الرياض، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٦، وما بعدها، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة د/ الغصن ٢/ ٦٦٩.

(٢) كتاب الإيمان، للحافظ محمد بن إسحاق بن منده ت(٣٩٥)، تحقيق: د/ علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، دار الفضيلة - الرياض ط الرابعة ١٤٢١، ص ٣٤٠.

(٣) الإيمان الأوسط ص ٥٤.

(٤) ينظر: المراجع السابقة، والإبانة لابن بطة ٢/ ٧٦٠ إلى آخر الكتاب، وكتاب شرح أصول=

قال الشهرستاني: «قالت الأشعرية: الإيمان عبارة عن التصديق في وضع اللغة، وقد قرره الشرع بمعناه»(١).

وقال العز بن عبد السلام: «الإيمان، وهو حقيقة في تصديق الجنان، ومجاز في العمل بالأركان؛ لأنه سبب عن تصديق الجنان، فعلى هذا كل طاعة إيمان، فتصح فيه الزيادة والنقصان، لصحتهما في الطاعة والعصيان.

وإن أطلق الإيمان على العرفان كما روي عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رحمه اللّه كان من مجاز التعبير بلفظ المسبب عن سببه ؛ لأن التصديق بالشيء مسبب عن العرفان به»(٢).

ومن هنا نفهم الخلفية العقدية التي جعلت أبا جعفر النحاس ينصر هذا التوجيه ويرد به على المرجئة، وفي الوقت ذاته دفعت ابن عطية لأن يرده وينكر وروده عن ابن عباس.

المناقشة:

كل التوجيهات السابقة صحيحة نحوياً، والضمير في ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ جائز أن يكون أحد ثلاثة أشياء عند أهل اللغة جميعاً كما يقول الزجاج(٣).

= اعتقاد أهل السنة والجماعة لأبي القاسم اللالكائي الجزء الخامس من أوله، وظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي ٢/ ٤٠١، وكتاب الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياة الأمة تأليف: علي بن بخيت الزهراني، دار طيبة - مكة، ط الثانية ١٤١٨، ص ١١٥.

(١) نهاية الإقدام في علم الكلام ص ٤٧١.

(٢) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تأليف: أبي محمد عز الدين بن عبد السلام ت (٦٦٠)، تحقيق: محمد بن الحسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٦، ص ٧٢.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٢٦٥.

ويترجح اختيار النحاس بمرجح نحوي ألا وهو الرفع في ﴿العمل الصالح﴾ ؛ لأن الضمير المتصل في لو كان عائداً إلى ﴿يَرْفَعُهُۥ﴾ لو كان عائداً إلى ﴿العمل﴾ لجاء منصوباً على الوجه الراجح في باب الاشتغال، لأنه جاء بعد عاطف على جملة فعليه وهي قوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾، وحينئذٍ يترجح نصبه[(١)]، «وذلك لأن العرب تختار مطابقة الألفاظ ما لم تفسد عليهم المعاني فإذا جئت بجملة صدرتها بفعل ثم جئت بجملة أخرى معطوفة على الجملة الأولى وفيها فعل كان الاختيار تقدير الفعل في الجملة الثانية وبناء الاسم عليه سواء ذكرت في الجملة الأولى منصوباً أو لم تذكره، نحو: قام زيد وعمراً كلمته، إذ الغرض توافق الجمل وتطابقها»[(٢)].

قال ابن مالك في الألفية[(٣)]:

واختير نصبٌ قبل فعلٍ ذي طلب ... وبعد ما إيلاؤه الفعل غلب

وبعد عاطف بلا فصل على ... معمول فعلٍ مستقرٍ أولا

ومن هذا يتضح أن الضمير يضعف عودته إلى ﴿العمل الصالح﴾ ؛ لأن الأفصح حينئذ النصب كما سبق، والأولى بالمعرب أن يحمل القرآن على الراجح المشتهر من أساليب الكلام[(٤)].

كما أنه لا يسوغ أن نوجه القراءة المتواترة على الوجه المرجوح وقد جاءت القراءة الشاذة على الوجه الراجح بالنصب في ﴿العمل الصالح﴾[(٥)]، مما يعني اختلاف التوجيه بينهما.

---

(١) ينظر: كتاب سيبويه ١/ ٨٨، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٣٢، وشرح ابن الناظم س ١٤٧، وشرح الرضي لكافية ابن الحاجب ١-١ / ٥٤٤.

(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٣٢.

(٣) ألفية ابن مالك ط مؤسسة الرسالة ص ٢٧.

(٤) ينظر: كتاب كشف المشكلات للباقولي ٢/ ١١٠٦.

(٥) قرأ بها عيسى بن عمر وابن أبي عبلة. ينظر: الكشاف ٣/ ٢٧٠، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري ٢/ ٢١٧، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٠، والدر المصون ٩/ ٢١٨.

وهذا التوجيه هو مذهب أكثر المفسرين من الصحابة والتابعين، منهم ابن عباس وسعيد ومجاهد وشهر بن حوشب وقتادة والضحاك وأبو العالية وغيرهم[(١)].

قال البيهقي: «عن ابن عباس أنه قال: الكلام الطيب ذكر اللّه تعالى، والعمل الصالح أداء فرائضه، فمن ذكر اللهَ تعالى ولم يؤدّ فرائضه ردّ كلامه على عمله فكان أولى به... وعن مجاهد قال في قوله تعالى ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّـٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ﴾ قال يقول: العمل الصالح هو الذي يرفع الكلم الطيب»[(٢)].

ولا يلتفت إلى تضعيف ابن عطية وتشكيكه في ثبوت هذا التوجيه عن ابن عباس - رضي اللّه عنهما - فقد ساق ابن جرير الطبري أسانيد متعددة إلى عباس وغيره من التابعين[(٣)].

ومما يتصل بالبحث في هذا الموضوع الخلاف الجاري في نحو قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّـٰتٍ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَـٰرُ﴾ [البقرة ٢/ ٢٥]، ونحوها من الآيات الكثيرة التي عطف فيها عمل الصالحات على الإيمان حيث يرى القائلون بعدم دخول الأعمال في الإيمان أن في ذلك ما يؤيد مذهب؛ لأن العطف يقتضي المغايرة.

قال النسفي: «والآية حجة على من جعل الأعمال إيماناً؛ لأنه عطف الأعمال الصالحة على الإيمان، والمعطوف غير المعطوف عليه»[(٤)].

---

(١) ينظر: معالم التنزيل للبغوي ٣/ ٥٦٦، والبدائع في علوم القرآن لابن القيم ت (٧٥١)، جمع وانتقاء: يسري السيّد محمد، دار المعرفة - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤، ص ١٥٦.

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٣٦-٥٣٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٢/ ١٤٣.

(٤) تفسير النسفي ١/ ٧٠. وينظر: التفسير الكبير ٢/ ١١٧، وقضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣١٧، ٥٣٧.

ويجيب أهل السنة بأن دعوى المغايرة ليست على إطلاقها، بل هي على مراتب بين المتعاطفين، فقد يكونا متباينين ليس أحدهما من الآخر، وقد يكون بينهما لزوم، وقد يكون الثاني جزء الأول وبعضه، وغير ذلك، وعليه فقد تصح المغايرة، وقد تمتنع، فنحو قوله تعالى ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلْوُسْطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾ [البقرة ٢/٢٣٨]، لا يقال فيها بالمغايرة بين المتعاطفين؛ إذ إن الصلاة الوسطى داخلة في لفظ الصلوات، ونحو ذلك[(١)].

قال ابن تيمية: «الإيمان إذا أطلق أدخل فيه الأعمال المأمور بها، وقد يقرن به الأعمال... وذلك لأن أصل الإيمان هو ما في القلب، والأعمال الظاهرة لازمة لذلك، لا يتصور وجود إيمان القلب الواجب، مع عدم جميع أعمال الجوارح، بل متى نقصت الأعمال الظاهرة كان لنقص الإيمان الذي في القلب، فصار الإيمان متناولاً للملزوم واللازم، وإن كان أصله ما في القلب، وحيث عطفت عليه الأعمال فإنه أريد أنه لا يكتفي بإيمان القلب بل لا بد معه من الأعمال الصالحة»[(٢)].



(١) ينظر: الإيمان لابن تيمية ص ١٦٩، وما بعدها، وشرح الطحاوية ص ٣٢١، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ٢/ ٧١٥، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٦٨، وظاهرة الإرجاء ٢/ ٧٦٥.

(٢) الإيمان ص ١٦٩ .

المسألة الحادية عشرة

١١ - قال الله تعالى ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا ۖ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ بِإِذْنِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ ۝ جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا يُحَلَّوْنَ فِيهَا مِنْ أَسَاوِرَ مِن ذَهَبٍ وَلُؤْلُؤًا ۖ وَلِبَاسُهُمْ فِيهَا حَرِيرٌ﴾ [فاطر ٣٥/ ٣٢-٣٣].

التوجيه الإعرابي:

لقد جرت خلافات معنوية وإعرابية واسعة في هذه الآية، وليس من المبالغة القول: إنه قد جرى الخلاف في كل كلمة من كلمات الآيتين، ومن ذلك:

- خلاف في حقيقة (ثم)، وهل تفيد التراخي الزمني أو الرتبي أو الخبري ؟.
- خلاف في حقيقة (أل) في (الكتاب) وهل هي للعهد والكتاب هو القرآن، أو هي للجنس لعموم الكتب ؟.
- خلاف في تحديد من هم المصطفون في قوله ﴿ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا﴾؟.
- خلاف في حقيقة (من) في قوله ﴿مِنْ عِبَادِنَا﴾ وهل هي بيانية أو تبعيضية ؟.
- خلاف في نوع الإضافة في قوله ﴿عِبَادِنَا﴾، وهل هي إضافة تشريف أو مجرد تمليك؟
- خلاف في حقيقة الفاء في قوله ﴿فَمِنْهُم﴾ وهل هي تعليلية أو تفصيلية أو استئنافية؟.
- خلاف في مرجع ضمير الجمع الغائب في قوله ﴿فَمِنْهُم﴾؟ هل هو الاسم الموصول أوالعباد؟.

- خلاف في حقيقة الأقسام الثلاثة في قوله ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌۢ بِٱلْخَيْرَٰتِ﴾ وهل هي كلها في أمة محمد ﷺ ومن أتباعه أو هي لهم ولغيرهم، فتكون القسمة أشمل من ذلك بأن تكون لجميع الخلق مؤمنهم وكافرهم ؟.

- خلاف في مرجع اسم الإشارة في قوله ﴿ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَضْلُ ٱلْكَبِيرُ﴾ وهل هو للاصطفاء أو للتوفيق والإذن أو للسبق بالخيرات ؟.

- خلاف في إعراب قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ وهل هو ابتداء وخبر أو بدل مما سبق؟.

- خلاف في مرجع واو الجماعة في قوله ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ وهل هو راجع إلى الأقسام الثلاثة كلها أو إلى بعضها ؟.

ولا غرو في ظل هذه الخلافات الواسعة وكون «السلف لهم في تفسير هذه الآية خمسة وأربعون قولاً»[١]. أن تكون «هذه الآية مشكلة»[٢].

ومنطلق الخلاف - كما يظهر - هو جملة ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ ذلك أنها في ظاهرها ذمّ ونقص بالإجماع[٣] على خلاف في مقدار هذا الذم وقربه وبعده، وقد أحاط بها المدح من جانبين: مدح قبلها في قوله ﴿ٱصْطَفَيْنَا﴾ وما تعنيه هذه الكلمة من الانتقاء والاختيار من صفوة الشيء، ومدح بعدها في قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾، فهاتان منقبتان قبلها وبعدها.

---

(١) حاشية الشهاب ٧/ ٥٩١. وينظر: البحر المحيط ٧/ ٢٩٩.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٧١.

(٣) ولا يخرق هذا الإجماع شطط بعض الصوفية حيث عدّوا هذا القسم أفضل الأقسام الثلاثة كما فعل ابن عربي بتفضيله الظالم على المقتصد والسابق للخيرات بتأويل باطني منحرف حتى جعل قول الله في قوم نوح ﴿وَلَا تَزِدِ ٱلظَّٰلِمِينَ إِلَّا ضَلَٰلًا﴾ ثناء ومدحاً لهم بمعنى زيادة الحيرة المحمدية. ينظر: كثير من هذه الشطحات في كتاب مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تأليف برهان الدين البقاعي ت(٨٨٥)، تحقيق: د/ عبد الرحمن الوكيل، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الرياض بدون ط١٤١٥، ص ٥٨، ١٩٥.

ولهذا يمكن أن يصنف الخلاف في دائرتين قبلية وبعدية، أما القبلية فهو تخريج صدر الآية وتأويله بالجمع بين ما يشي به من تعارض بين ظلم النفس والاصطفاء من العباد.

وأما البعدية فهو أيضا تخريج آخر الآية وتأويله بالجمع بين ما يشي به من تعارض بين ظلم النفس ودخول جنات عدن وما فيها من الحلي والذهب والحرير وغيرها من النعيم المقيم.

وسأترك الدائرة القبلية - وإن كانت لم تخل من منازعات عقدية مؤثرة في توجيه تلك المباحث السابقة ؛- وذلك لعدم وضوح أثرها في توجيه تركيب الآية، وسأقف عند حقيقة الدائرة البعدية لظهور الأثر العقدي وتجاذب الفرق العقدية لهذه الآية من خلالها.

وتبرز هذه المباحث الإعرابية الخلافية في هذه الدائرة من خلال توجيه شيئين هما:

الأول: مرجع الضمير المرفوع واو الجماعة في قوله ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾.

والثاني: إعراب قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ﴾.

وقبل الدخول في عرض تلك التوجيهات لهاتين المسألتين لابد من وقفة يُحدَّد فيها المراد بقوله ﴿ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ﴾ ليتضح كثير من جوانب المسألة.

لقد سبق أن ذلك محل نزاع عريض بين العلماء من السلف والخلف، ذلك أن «ظلم النفس نوعان: نوع لا يبقى معه شيء من الإيمان والولاية والصديقية والاصطفاء وهو ظلمها بالشرك والكفر. ونوع يبقى معه حظه[1] من الإيمان والاصطفاء والولاية وهو ظلمها بالمعاصي وهو درجات متفاوتة في القدر والوصف»[2].

---

(١) (قوله (حظه) أي كماله، والأصح أن يقال: يبقى معه شيء من الإيمان) من تعليق شيخنا عبد الله الغنيمان حفظه الله.

(٢) بدائع التفسير ٣/ ٤٦٥.

وقد جاءت النصوص بهذا الوصف في معرض الحديث عن النوعين(١).

واختلاف التوجيه الإعرابي في المسألتين السابقتين إنما هو على اعتبار أن المراد بظلم النفس في هذه الآية هو مجرد المعصية مع بقاء أصل الإيمان، وهو ما يرجحه البحث وذلك لما يلي:

١ - تظاهر الأحاديث والآثار الكثيرة الواردة في تفسيره بالمعصية.

٢ - أنه ظاهر السياق بدخوله في الاصطفاء.

٣ - أن الظلم هنا مقيد بتوجيهه إلى النفس وليس مطلقاً.

وأما على اعتبار أنه الكفر فلا خلاف في عدم دخوله في دلالة الضمير في ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾(٢).

وإذ ظهر أن المراد هو العاصي من هذه الأمة فإن توجيه هاتين المسألتين من هذه الآية قد جاء فيه رأيان هما:

الأول: ويقوم في توجيهه على النحو التالي:

أ - إعراب قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ﴾ مبتدأً، وجملة ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ خبر المبتدأ.

ب - إعادة الضمير المرفوع واو الجماعة في قوله ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ وما بعده

---

(١) ينظر في هذه النصوص بدائع التفسير ٣/ ٤٤٨-٤٦٩.

(٢) لابد من تحرير هذا المصطلح والمفهوم قبل الدخول في ذكر التوجيه الإعرابي، لأنه سيختلف تباعاً لهذا التحديد. وعلى الرغم من أن عرض ابن القيم كان أفضل ما وقفت عليه في هذه الآية وأطوله حيث استغرق ما يزيد على عشرين صفحة في بدائع التفسير ٣/ ٤٤٨-٤٦٩. إلا أنه فاته هذا التحرير لهذا اللفظ من خلال عرض التوجيهات على الرغم من تحريره له نظرياً، ومن مظاهر غياب ذلك أنه جعل الرماني والزمخشري وغيرهما من المعتزلة يرجعون الضمير في ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ إلى المقتصد والسابق دون الظالم لنفسه كما هو رأي بعض أهل السنة من السلف. مع أن الزمخشري نفسه قد نص على أنه خاص بالسابقين دون غيرهم، والسبب في ذلك أنه جمع بين الفريقين مع انفكاك جهة النزاع، فالذين قالوا برجوع الضمير إلى المقتصد والسابق من أهل السنة، فلكونهم يفسرون الظالم لنفسه بالكافر، وأما المعتزلة فإنهم يفسرونه كما يقول الزمخشري بالمجرم وهو المرجأ لأمر اللّه ينظر: الكشاف ٣/ ٢٧٥. فهو عندهم داخل عداد الموحدين في الدنيا.

إلى كل الأقسام الثلاثة وهم الظالم لنفسه والمقتصد والسابق للخيرات، «فـ(الظالم لنفسه) أصحاب الذنوب المصرون عليها... و(المقتصد) المؤدي للفرائض المجتنب للمحارم، و(السابق للخيرات) هو المؤدي للفرائض والنوافل»[١]. وعليه فكل الأقسام الثلاثة تدخل في الجنة و«كلهم مستعدون للسير موقنون بالرجعى إلى اللَّه، ولكن متفاوتون في التزود وتعبئة الزاد واختياره، وفي نفس السير وسرعته وبطئه»[٢].

وهذا توجيه جمهور الأمة من لدن الصحابة ومن بعدهم[٣].

التوجيه الثاني: ويقوم في تناول المسأليتن الآنفتين على النحو التالي:

أ - إعراب قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٍ﴾ بدلاً من قوله ﴿ٱلۡفَضۡلُ ٱلۡكَبِيرُ﴾ الذي هو السبق بالخيرات المشار إليه بقوله ﴿ذَٰلِكَ﴾، فهو بدل نكرة من معرفة كقوله تعالى ﴿نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾[العلق ٩٦/ ١٥-١٦]، وحسن وقوعه عن المعرفة لما كانت النكرة موصوفة لتخصيصها بالوصف وقربها من المعرفة، وجعل السبق بالخيرات نفس الجنة مع ما بينهما من تغاير في الحقيقة «لما كان السبب في نيل الثواب نزل منزلة المسبب كأنه هو الثواب فأبدلت عنه جنات عدن»[٤].

ب - حصر إعادة الضمير المرفوع واو الجماعة في قوله ﴿يَدۡخُلُونَهَا﴾ على القسم الأخير من الثلاثة وهو ﴿وَمِنۡهُمۡ سَابِقُۢ بِٱلۡخَيۡرَٰتِ﴾، والسكوت عن الآخرين.

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٣. وينظر: الإيمان الأوسط لابن تيمية ص ٣٠.

(٢) بدائع التفسير لابن القيم ٣/ ٤٤٨.

(٣) ينظر: القطع والائتناف للنحاس ٢/ ٥٧٣، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ٩١، والإيمان الأوسط لابن تيمية ص ٣٠، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٩، وروح المعاني ٢٢/ ٥٠٢-٥١٠.

(٤) الكشاف ٣/ ٢٧٥.

وهذا تأويل المعتزلة كما نسبه غير واحد[١]، وهو أحد توجيهي أبي علي الفارسي من المعتزلة[٢]، وأبي جعفر الطوسي شيخ الإمامية من الشيعة[٣]، واقتصر عليه الزمخشري[٤]. وقد احتجوا بحجج من الأثر بأحاديث ضعيفة ومنكرة[٥]. وبكون السابقين للخيرات أقرب مذكور إلى هذا الضمير «والضمير في حقيقة النظر لما يليه أولى»[٦].

الأثر العقدي:

ينطلق التوجيه الإعرابي لهذا الموضع من الآية في ظل مراعاة معنى عقدي في باب الوعد والوعيد، وذلك أن هذه الآية تدل بظاهر تركيبها على أفضلية هذه الأمة بأمرين:

الأول: أنهم «هم الذين أورثوا الكتاب بعد الأمم المتقدمة، وليس ذلك مختصاً بحفاظ القرآن، بل بكل من آمن بالقرآن فهو من هؤلاء»[٧] فهم مصطفون من جملة العباد.

والثاني: أنهم على تفاوت مراتبهم وأعمالهم فكلهم يدخل الجنة.

وقد جاء توجيه السلف مسايراً لهذا الظاهر، وهو ما يؤيد معتقدهم في عصاة الموحدين بأن مآلهم إلى الجنة.

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٤، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٩، وحاشية الشهاب ٧/ ٥٩١، وروح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

(٢) ينظر: الحجة لأبي علي الفارسي ٦/ ٢٨. والتوجيه الآخر الذي ذكره هو احتمال الابتداء لا على جهة الاستئناف والانقطاع كما يقوله الجمهور، بل على جهة التفسير والارتباط بالفضل الكبير تحقيقاً لتخصيص دخول الجنات بالسابق بالخيرات كما سيأتي.

(٣) ينظر: التبيان في تفسير القرآن لأبي جعفر الطوسي ٨/ ٤٣٠. والتوجيه الآخر عنده كما قال الفارسي.

(٤) ينظر: الكشاف ٣/ ٢٧٥.

(٥) ينظر إليها في بدائع االتفسير ٣/ ٤٥٤وما بعدها.

(٦) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٧٢.

(٧) مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٣.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وقوله ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا﴾ مما يستدل به أهل السنة على أنه لا يخلد في النار أحد من أهل التوحيد. وأما دخول كثير من أهل الكبائر النار فهذا مما تواترت به السنن عن النبي ﷺ كما تواترت بخروجهم من النار وشفاعة نبينا محمد ﷺ في أهل الكبائر وإخراج من يخرج من النار... بشفاعة غيره»(١).

ولهذا يعد بعض أهل السنة هذه الآية «من أرجى آيات القرآن العظيم... ثم إنه تعالى بين أن إيراثهم الكتاب هو الفضل الكبير منه عليهم، ثم وعد الجميع بجنات عدن وهو لا يخلف الميعاد في قوله ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ يَدۡخُلُونَهَا﴾»(٢).

ولئن تبوأت هذه الآية تلك المنزلة عند أهل السنة فإن المعتزلة قد ضاقت بها ذرعاً لمخالفة صريح ظاهرها لمعتقدهم في العصاة المصرين على كبائرهم الذين يرون أنهم في الدنيا في منزلة بين منزلتين وفي الآخرة فهم مخلدون في نار جهنم. ولهذا صرفوا الآية عن ظاهرها وذلك بما يلي:

١ - تفسيرهم الفضل الكبير بالسبق بالخيرات، وليس بالاصطفاء.

٢ - جعلهم هذا الفضل الكبير خاصاً بالسابق للخيرات دون الظالم نفسه والمقتصد ولهذا اضطروا لإعراب ﴿جَنَّٰتُ عَدۡنٖ﴾ بدلا لتحافظ على الخصوصية بالسابق للخيرات ويبقى دلالته عليها. كما أتبعوا ذلك بقصر الضمير واو الجماعة على السابق للخيرات إبقاء لهذه الخصوصية أيضاً.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فمن قال إن أهل الكبائر مخلدون في النار وتأول الآية على أن السابقين هم الذين يدخلونها، وأن المقتصد أو الظالم لنفسه لا يدخلها كما تأوله من المعتزلة فهو مقابل بتأويل المرجئة

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٤. وينظر: الإيمان الأوسط ص ٣٠.
(٢) أضواء البيان ٤/ ٨٤.

الذين لا يقطعون بدخول أحد من أهل الكبائر النار، ويزعمون أن أهل الكبائر قد يدخل جميعهم الجنة من غير عذاب، وكلاهما مخالف للسنة المتواترة عن النبي ﷺ ولإجماع سلف الأمة وأئمتها»[١].

وقال أبو حيان عن توجيه الزمخشري: «هو على طريق المعتزلة»[٢].

وقال الألوسي: «فخص الوعد بالقسم الأخير مراعاة لمذهب الاعتزال، وهو على ما سمعت للأقسام الثلاثة، وذلك هو الأظهر في النظم الجليل»[٣].

المناقشة:

يترجح توجيه الجمهور من السلف وأتباعهم بتوجيه الضمير في ﴿يَدْخُلُونَهَا﴾ إلى الأقسام الثلاثة وإعراب ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ﴾ على الابتداء بأمور منها:

١ - أنه ظاهر الآية ومجرى سياقها دون تكلف أو تعسف، فقوله ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾ مبتدأ وخبره، فهو كلام جديد في معرض بيان منَّة جديدة بعد منته عليهم بالفضل الكبير وهو الاصطفاء، جاءت منَّة الدخول في جنات عدن مع بقاء الضمير بدلالته على الجمع دون حصره على قسم دون غيره بلا دليل.

٢ - أن إعراب ﴿جَنَّٰتُ﴾ بدل اشتمال[٤] مما قبله خروج عن الضابط النحوي للبدل ذلك أن النحويين يعرفون البدل بأنه: «تابع مقصود بما نسب إلى المتبوع دونه»[٥].

---

(١) مجموع الفتاوى ١١/ ١٨٤.

(٢) البحر المحيط ٧/ ٢٩٩

(٣) روح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

(٤) ينظر: حاشية الشهاب ٧/ ٥٩١.

(٥) شرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٢/ ٦٥٩.

فهو «يجيء في الكلام على تقدير وقوعه موقع الأول»[١]. ومع كونه يقع موقع التابع إلا أنه لابد من الملابسة بنيهما «تجعلهما في حكم المتحدين»[٢].

ولو ذهبنا نجري هذه المعايير على هذه الآية لما سلمت لنا ؛ ذلك أن إعرابنا ﴿جَنَّتُ﴾ «بدلاً من الفضل الكبير الذي هو السبق بالخيرات المشار إليه بذلك»[٣]، مخالف لمسألة الملابسة إذ إنها منعدمة بين جنات عدن وبين السابق بالخيرات. وإن تكلف أبو علي الفارسي والزمخشري بإيجاد هذه الملابسة، فقدر الأول منهما مضافاً محذوفاً تقديره (دخول جنات)[٤]. وتكلف الثاني بتأويل معنوي وهو كون السبق بالخيرات «لما كان السبب في نيل الثواب نزل منزلة المسبَّب كأنه هو الثواب فأبدلت عنه جنات عدن»[٥]. فهل يسلم له هذا الربط بين البدل والمبدل منه فهل السبق بالخيرات هو الثواب ؟.

ومظهر آخر لتخلف هذه المعايير وهو أن العامل في المبدل منه هنا لا يصلح أن يكون عاملاً للبدل سواء قلنا إن العامل فيه مقدر وهو بلفظ الأول كما هو قول أكثر النحويين، أو قلنا إنه هو الأول على نية تكراره كما هو رأي المبرد وغيره[٦]. فلا يجوز أن نقدر: ومنهم جنات عدن يدخلونها.

٣ - أنه على فرض صلاحيته للبدل فهو جنوح إلى الأضعف ذلك أنه متى

---

(١) التبصرة والتذكرة، لأبي محمد عبد الله بن علي الصيمري من نحاة القرن الرابع، تحقيق: د/ فتحي أحمد مصطفى علي الدين، جامعة أم القرى ط الأولى ١٤٠٢، في ١/ ١٥٦.
(٢) شرح التسهيل لابن مالك ٣/ ٣٣٧.
(٣) الكشاف ٣/ ٢٧٥
(٤) ينظر: الحجة لأبي علي الفارسي ٦/ ٢٨.
(٥) الكشاف ٣/ ٢٧٥.
(٦) ينظر: الكتاب ٢/ ٣٣٠- ٣٣١، والمقتضب ٢٩٥، ٣٩٩، وارتشاف الضرب ٤/ ١٩٦١.

«ما جاز فيه البدلية والابتداء، فالأقيس والأكثر في الكلام الابتداء نحو: رأيت زيداً وجهُهُ حسنٌ ويجوز: وجهَه[١] حسناً»[٢]. والأولى أن يحمل كتاب اللَّه على الوجه الأقيس والأكثر.

قال سيبويه: «تقول: رأيت متاعك بعضُه فوق بعض، إذا جعلت فوقاً في موضع الاسم المبني على المبتدأ وجعلت الأول مبتدأ، كأنك قلت: رأيت متاعَك بعضُه أحسنُ من بعض، ففوق في موضع أحسن...وإن شئت قلت: رأيت متاعك بعضَه أحسن من بعض، فيكون بمنزلة قولك: رأيت بعضَ متاعك الجيد، فوصلته إلى مفعولين لأنك أبدلت، فصرت كأنك قلت: رأيت بعضَ متاعك. والرفع في هذا أعرف، لأنهم شبهوه بقولك: رأيت زيداً أبوه أفضل منه، لأنه اسم هو للأول ومن سببه، [كما أن هذا له ومن سببه] والآخر هو المبتدأ الأول، كما أن الآخر ههنا هو المبتدأ الأول، وإن نصبت فهو عربي جيد... فهذا عربي حسن، والأول أعرف وأكثر»[٣].

٤ - أن تخصيص الضمير بالسابق بالخيرات محوج إلى تأويله بالجنس لأنه يعود إلى أكثر من اثنين، بخلاف إبقائه على ظاهره من عودته إلى ثلاثة، وما لا يحتاج إلى تأويل أولى مما يحتاج إليه.

٥ - أن قوله بعد ذكر مصير هؤلاء الثلاثة ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَهُمْ نَارُ جَهَنَّمَ﴾ [فاطر ٣٥/ ٣٦] دليل على أن أولئك الثلاثة قسم واحد قسيم لهذا الأخير.

٦ - أن قوله في صدر الآية ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِينَ ٱصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ يدل على إكرام هؤلاء جميعاً لكي «يناسب حديث التعظيم

---

(١) في المطبوع برفع (وجهُه)، والظاهر أن ذلك خطأ لأنه خلاف سياق المثال.

(٢) ارتشاف الضرب ٤/ ١٩٦٦. وينظر: ٤/ ١٩٦٨.

(٣) الكتاب ١/ ١٥٦.

والاختصاص...وإلا فأي تعظيم في ذلك الذكر بعد أن لزّ أكثر المصطفين في قرن الكافرين»[١].

٧ - أن إبقاء الضمير على ظاهره عائداً على الثلاثة يتوافق مع قوله بعد ذلك: ﴿وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَذْهَبَ عَنَّا ٱلْحَزَنَ إِنَّ رَبَّنَا لَغَفُورٌ شَكُورٌ﴾ [فاطر ٣٥/ ٣٤]، فقوله: ﴿غَفُورٌ﴾: يناسب فعل المقتصد والظالم نفسه، وقوله ﴿شَكُورٌ﴾: يناسب فعل السابق بالخيرات.

٨ - ويؤيد إعراب ﴿جَنَّٰتُ عَدْنٍ﴾ على الابتداء قراءة الجحدري وهارون عن عاصم ﴿جَنَّٰتِ عَدْنٍ﴾ بالنصب على الاشتغال أي: يدخلون جنات عدن يدخلونها، ويتعذر فيها البدلية على ما سبق لتعذر النصب في المبدل منه. وأما احتمال جره بدلاً من ﴿ٱلْخَيْرَٰتِ﴾ فبعيد جداً، وفيه الفصل بين البدل والمبدل منه بأجنبي.[٢]

فهذه القراءة تدل على أن التبعية بالبدلية غير مرادة في قراءة الرفع، بل المراد هو الاستئناف والاستقلال، وكذلك يضعف بضعف البدلية تخصيص الضمير بالسابق بالخيرات، لأنه حينئذ يعرى من الحجة الصناعية كما عري من الحجة المعنوية.

٩ - أن بعض النحويين يشترط في بدل الاشتمال وبدل البعض أن يكون فيهما ضمير يعود على المبدل منه، إما ملفوظ به، وإما مقدر[٣]. ولا ثمة ضمير في هذه الآية يصلح رجوعه من البدل إلى المبدل منه.

١٠ - وقبل ذلك وبعده يكفي في ترجيح مذهب الجمهور من أهل السنة وكونه هو الأظهر أنه تفسير رسول ﷺ في بعض الأحاديث[٤]،

---

(١) روح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

(٢) ينظر: القطع والائتناف للنحاس ٢/ ٥٧٣، والبحر المحيط ٧/ ٢٩٩، وروح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

(٣) ينظر: ارتشاف الضرب ٤/ ١٩٦٦.

(٤) ينظر فيها: البحر المحيط ٧/ ٢٩٩، وبدائع التفسير ٣/ ٤٥٠، وما بعدها،

«وإليه ذهب الكثير من أصحابه الفخام ونجوم الهداية بين الأنام ﷺ، وعد منهم (في البحر) عمر وعثمان وابن مسعود وأبا الدرداء وأبا سعيد وعائشة ﷺ»[١].

عن البراء بن عازب: (أشهد على اللّٰه تعالى أن يدخلهم الجنة جميعاً).

وعن كعب أنه قال (دخلوها ورب الكعبة).

وعن عائشة رضي اللّٰه عنها أنها قالت لما سُئلت عن الآية: (يا بُنيّ: كلٌّ هؤلاء في الجنة، فأما السابق بالخيرات فمن مضى على عهد رسول يشهد له رسول اللّٰه بالخيرة والرزق، وأما المقتصد فمن تبع أثره من أصحابه حتى لحق به. وأما الظالم لنفسه فمثلي ومثلك، قال: فجعلت نفسها معنا)[٢].

وبعد هذه الأدلة الصناعية والمعنوية وبعد صحة الرواية وصراحة الدراية يتبين أن توجيه الوعيدية من المعتزلة واهٍ وضعيف شابه التكلف والتعسف ترويجاً لمعتقدهم في هذا الباب[٣].



(١) روح المعاني ٢٢/ ٥٠٧. وينظر: البحر المحيط ٧/ ٢٩٩.

(٢) ينظر: بدائع التفسير ٣/ ٤٥٠.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب ٧/ ٥٩١. وروح المعاني ٢٢/ ٥٠٧.

المسألة الثانية عشرة

١٢ - قال اللّٰه تعالى: ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ١٢].

التوجيه الإعرابي:

وردت في هذه الآية قراءتان متواترتان، فقد قرأها حمزة والكسائي بضم التاء من﴿عَجِبْتَ﴾ على أنها ضمير الفاعل للمتكلم، وتنسب هذه القراءة إلى علي بن أبي طالب وعبد اللّٰه بن مسعود وابن عباس ﷺ.

وقرأ باقي السبعة بالفتح على أنها ضمير الفاعل للمخاطب[١]..

أما توجيه قراءة الفتح فهو واضح ومجمع عليه بأن التاء ضمير للمخاطب وهو الرسول ﷺ، أو كل من يصح منه ذلك.

وأما قراءة الضم، فقد ورد للعلماء فيها موقفان[٢]:

الأول: موقف الرد والإنكار:

وأول من نسب إليه ذلك شريح القاضي رحمه الله. فقد «روى الأعمش قال: قال شقيق: قرأت عند شريح ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾ فقال: إن اللّٰه لا يعجب من شيء، إنما يعجب من لا يعلم. قال: فذكرت

---

(١) تنظر هذه القراءة في: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٤، وصحيح البخاري، كتاب التفسير(٦٥)، سورة يوسف (١٢) باب (٤) حديث (٤٦٩٢)، وتفسير الطبري ٢٣/ ٥٣، والسبعة لابن مجاهد ص ٥٤٧، وإعراب القرآن للنحاس ٣ / ٤١٣.

(٢) ينظر في توجيه هذه القراءة: معاني الفراء ٢/ ٢٨٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٢٩٩، ومشكل إعراب القرآن لمكي بن أبي طالب ٢/ ٢٣٥، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/ ٢٤٥، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤١٣، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ١٢٧، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٨٨-٨٩، وقواعد التفسير٧٩١.

ذلك لإبراهيم النخعي فقال: إن شريحاً شاعر يعجبه علمه، وعبدُ الله[(١)] أعلم بذلك منه. قرأها ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾»[(٢)].

ونسب الزجاج رد هذه القراءة إلى قوم[(٣)]، ونسبه أبو منصور الأزهري إلى الملحدين[(٤)]، في حين أن الباقولي أنكر إجراءها على ظاهرها[(٥)].

الثاني: القبول والتصحيح: وتخريجها على أحد توجيهين:

أ - أنه ضمير متكلم يعود إلى اللّه تعالى، وأن الآية على ظاهرها وهو إثبات العجب للّه على ما يليق بجلاله.

وهذا رأي جمع من المعربين والمفسرين[(٦)]، بل إن الفراء يرجح هذه القراءة بقوله: «قرأها الناس بنصب التاء ورفعها، والرفع أحبُّ إلي»[(٧)].

ب - أنه ضمير متكلم مصروف إلى المخاطب والجملة في محل نصب مقول القول، أي: قل يا محمد بل عجبت أنا.

الأثر العقدي:

التأثير العقدي في توجيه هذه الآية يبدو جلياً في رد قراءة الضم أو تأويلها عن ظاهرها بجعل الضمير عائداً إلى الرسول ﷺ بغرض التوصل إلى نفي التعجب عن اللّه سبحانه وتعالى.

---

(١) يعني: عبد اللّه بن مسعود رضي الله عنه.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٨٤. ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣٠٠.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٣٠٠.

(٤) ينظر: معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ت(٣٧٠) تحقيق: د/ عيد مصطفى درويش ود/ عوض بن حمد القوزي، دار المعارف ط الأولى ١٤١٢، في ٢/ ٣١٧. والمعروف عن الأزهري اتباعه لمذهب السلف في المعتقد. ينظر: الفصل الثاني المبحث الأول (أهل السنة والجماعة) من هذا البحث.

(٥) ينظر: كشف المشكلات ٣/ ١٢٣٤.

(٦) ينظر: المصادر السابقة في توجيه القراءة.

(٧) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٨٤.

وهذه مسألة تنازعت فيها المذاهب على قولين:

١ - إثباتها للَّه على الحقيقة على ما يليق بجلاله وعظمته. والعجب منه سبحانه ليس صادراً من جهل أومن خفاء الأسباب عليه كما في حق المخلوق؛ لأنه ﷻ بكل شيء عليم، لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، وإنما يتعجب لخروج الشيء عن نظائره وعما ينبغي أن يكون عليه تعظيماً له، والله يعظم ما هو عظيم. وقد ثبت العجب في أحاديث صحيحة. وهذا مذهب السلف[١].

قال الفراء: «قال أبو زكريا: والعجب وإن أسند إلى اللَّه فليس معناه من اللَّه كمعناه من العباد»[٢].

٢ - عدم إثباتها للَّه ﷻ وذلك بصرف الآية وأمثالها على أحد مسلكين:

أ - أن تصرف إلى النبي ﷺ أو من يصح خطابه، فتكون من مقوله بأنه قد عجب من تكذيبهم.

ب - تأويل هذه الصفة كغيرها من الصفات الخبرية، وذلك بأحد الأوجه التالية:

١ - أن تجرد لمعنى الاستعظام.

٢ - أنها على التخييل والافتراض.

٣ - أنها بمعنى الرضاء أو السخط[٣].

---

(١) ينظر: الحجة في بيان المحجة للأصبهاني ١/ ٤٣٤، وفتاوى ابن تيمية ٦/ ١٢٣، وشرح العقيدة الواسطية شرح ابن عثيمين ٢/ ٢٦، وشرح لمعة الاعتقاد شرح ابن عثيمين ص ٥٩، وشرح العقيدة الواسطية لابن تيمية ت (٧٢٨)، شرح الشيخ د/ صالح الفوزان، دار الفيحاء - دمشق ط الثانية ١٤١٨، ص ٨٢.

(٢) معاني القرآن ٢/ ٣٨٤. وهذا الموقف من الفراء يدل على سلامة معتقده كما سيأتي توضيحه في الفصل الثاني مبحث (أهل السنة والجماعة).

(٣) ينظر: فتح الباري ٨/ ٦٣٢، نقله عن الخطابي. وينظر: تفسير البغوي ٤/ ٢٤.

وهذا مذهب أهل التأويل من المعتزلة[(١)] والإمامية[(٢)] وكذا غالب الأشاعرة[(٣)]. فقد قالوا: لا يوصف اللَّه بالعجب؛ لأن العجب ممن يعلم ما لم يكن يعلم[(٤)].

قال الرضي: «واعلم أن التعجب: انفعال يعرض للنفس عند الشعور بأمر يخفى سببه، ولهذا قيل: إذا ظهر السبب بطل العجب. ولا يجوز منه تعالى حقيقة، إذ لا يخفى عليه شيء»[(٥)]

كما أن صرف العجب إلى معانٍ أخرى قد قال به بعض أهل السنة.

قال البغوي: «العجب من اللَّه ليس كالتعجب من الآدميين... والعجب من الآدمين إنكاره وتعظيمه، والعجب من اللَّه تعالى قد يكون بمعنى الإنكار والذم، وقد يكون بمعنى الاستحسان والرضا،، وسئل الجنيد عن هذه الآية، فقال: إن اللَّه لا يعجب من شيء ولكن اللَّه وافق رسوله لما عجب رسوله فقال ﴿وَإِن تَعْجَبْ فَعَجَبٌ قَوْلُهُمْ﴾ [الرعد ١٣/ ٥]، أي هو كما تقوله»[(٦)].

المناقشة:

يعود السبب في مسألة العجب وحكم نسبته إلى اللَّه تعالى إلى الخلاف في حقيقته وهل يلزم معه خفاء السبب أو لا ؟. فمن رأى لزومه

---

(١) ينظر: تنزيه القرآن لعبد الجبار ص ٣٥٣، والكشاف ٣ / ٢٩٨، وكتاب أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، بشيرة علي العشيبي، منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، ط الأولى ١٩٩٩، ص٤٧٨.

(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٨/ ٤٨٥، ومجمع البيان للطبرسي ٢٣/ ٥٠.

(٣) ينظر: أساس التقديس للرازي ص١٦٧، والمقرب لابن عصفور ١/ ٧١، ومجموع الفتاوى ٦/ ١٢٣، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٣١٨-٣١٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٢٢٣

(٤) ينظر: كتاب الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة للأصبهاني ٢/ ٤٥٧.

(٥) شرح الرضي على كافية ابن الحاجب ٢-٢ / ١٠٨٨.

(٦) تفسير البغوي ٤/ ٢٤. وينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٩.

منع ذلك، ومن لم يشترطه وفرّق بين دلالته في جانب الخالق والمخلوق أجاز ذلك.

قال الزركشي: «وأصل الخلاف في هذه المسألة يلتف على خلاف آخر، وهو أن حقيقة التعجب، هل يشترط فيه خفاء سببه فتحير فيه المتعجب منه أو لا؟»(١).

والصحيح هو القول الثاني وأنه لا يلزم فيه خفاء السبب، كما أن دلالته تختلف حسب النسبة كما سبق من نص أئمة العربية كالفراء وغيره.

وقد جعل ابن فارس منشأ العجب هو التفضيل فحسب، وحدّه بحدٍّ لا يتضمن خفاء السبب إطلاقاً فقال: «هو تفضيل الشيء على أضرابه بوصف»(٢).

بينما أرجعه ابن الضائع إلى: «استعظام صفة خرج بها المتعجب منه على نظائره»(٣).

وقيد الزمخشري هذا الاستعظام في نفوس السامعين(٤).

وكل هذه معانٍ صحيحة ينتفي معها ما زعمه من يمنع هذه الصفة.

وهذه هي الدلالة القريبة والظاهرة من هذه الآية على هذه القراءة المتواترة.

ولقد تماثل ثبوت القراءتين بالتواتر عن رسول الله ﷺ فوجب قبولهما، إعراباً ومعنى.

قال الإمام الطبري: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب»(٥).

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٩.
(٢) الصاحبي ص ٣٠٤، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧.
(٣) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧.
(٤) ينظر: الكشاف ٤/ ٩٢، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧.
(٥) تفسر الطبري ٢٣/ ٥٣.

وعليه فتعرب التاء في قراءة الضم على أنها تاء الفاعل للمتكلم وأنها تعود إلى الله ﷻ من دون حاجة إلى تأويلها بأحد تلك الأوجه التي تصرف اللفظ عن ظاهره؛ لأن «القاعدة المقررة عند العلماء: أن نصوص الكتاب والسنة لا يجوز صرفها عن ظاهرها المتبادر منها إلا بدليل يجب الرجوع إليه»[(١)].

ومما ينبه عليه أن شريحاً القاضي رحمه اللَّه وإن كان من أوائل من نسب إليه إنكار هذه القراءة فإن ذلك لا ينقص قدره بكونه إماماً من أئمة السلف[(٢)] بهذا الموقف الواحد كما هو المنهج السوي في التعامل مع الرجال الأعلام.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «ولهذا كان أصحاب رسول اللَّه ﷺ والتابعون لهم بإحسان وإن تنازعوا فيما تنازعوا فيه من الأحكام، فالعصمة بينهم ثابتة، وهم يردون ما تنازعوا فيه إلى اللَّه والرسول، فبعضهم يصيب الحق فيعظم اللَّه أجره ويرفع درجته، وبعضهم يخطئ بعد اجتهاده في طلب الحق فيغفر اللَّه له خطأه...وأبلغ من ذلك أن شريحاً أنكر قراءة من قرأ ﴿بَلْ عَجِبْتُ وَيَسْخَرُونَ﴾ . . . فأنكر على شريح إنكاره مع أن شريحاً من أعظم الناس قدراً عند المسلمين»[(٣)].

ولعله يمكن أن يعتذر له بأنه لم تثبت عنده هذه القراءة، أو لم تبلغه، مع إقراره مؤداها ومعناها. فهو لم ينكرها إنكار المعطلة المتحققين من ثبوت سندها.

---

(١) أضواء البيان للشنقيطي ٣/ ١٥٦.

(٢) هو شريح بن الحارث القاضي من كبار التابعين، أقام على القضاء في الكوفة ستين سنة ت: سنة ثمان وسبعين. ترجمته في: طبقات ابن سعد (الطبقات الكبرى)، تأليف: محمد بن سعد كاتب الواقدي، دار التحرير- بيروت، بدون ط وتاريخ، ٦/ ٩٠، وتهذيب التهذيب، لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت (٨٥٢)، دار الفكر- بيروت ط الأولى ١٤٠٤، ٤/ ٢٨٧.

(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٧٢.

المسألة الثالثة عشرة

١٣ - قال اللّه تعالى ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا ۞ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَىٰهَا ۞ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ [الشمس ٩١/٧-١٠].

التوجيه الإعرابي:

جاءت آيات هذه السورة جميعها مختومة بـ(ها) ضمير الغائبة في محل خفض بالإضافة أو في محل نصب بالمفعولية، وقد ظهر لدى المعربين مرجع هذا الضمير في كل الآيات.

ومن ذلك الضمير في قوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾ حيث إن المعربين قد أجمعوا على أن (ها) فيهما يعود على النفس السالف ذكرها في قوله ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾، وإنما جرى الخلاف بينهم في تحديد فاعل الفعلين (زكّى) و (دسّى)، وذلك على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن مرجع الضمير المرفوع في الفعلين ﴿زَكَّىٰهَا﴾ و﴿دَسَّىٰهَا﴾ هو (من) الموصولة الواقعة في محل رفع فاعل في قوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا ۞ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّىٰهَا﴾، والضمير المنصوب (ها) الغائبة يعود على النفس المذكورة ضمن المخلوقات المقسم بها في قوله ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّىٰهَا﴾، والمعنى: قد أفلح من زكى نفسه أي نمّاها وأعلاها بعمل الطاعة، وقد خاب من دسّى نفسه أي أنقصها وأخفاها بترك عمل البر وركوب المعاصي. فالفعلان من التزكية والتدسية منسوبان إلى العبد.

وهذا منقول عن مجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير وقتادة والحسن وابن عيينة[(١)]. وهو اختيار ابن قتيبة[(٢)] وابن تيمية[(٣)] وابن القيم[(٤)] وابن أبي العز الحنفي شارح الطحاوية[(٥)] من أتباع السلف. ومنع غيرَه عبدُ الجبار[(٦)] والزمحشري[(٧)] من المعتزلة.

القول الثاني: أن الضميرين المرفوعين يعودان إلى اللّه تعالى مسبوقين بما يدل عليه وهو قوله ﴿وَمَا سَوَّىٰهَا﴾ على أن (ما) هنا موصولة لا مصدرية. وأن الضمير المنصوب (ها) الغائبة يعود على (من) الموصولة فاعل (أفلح) و(خاب)، وتكون بمعنى (التي) حملاً على نظمها، وهي تصلح للمذكر والمؤنث والواحد والعدد، والضمير عائد على معناها المؤنث وتأنيثها غير حقيقي[(٨)]، بدليل قوله ﴿قَدْ أَفْلَحَ﴾ بالتذكير، وعليه فالفعلان من التزكية والتدسية منسوبان إلى اللّه تعالى. والمعنى: قد أفلحت وسعدت نفسٌ زكاها اللّه تعالى وأصلحها وطهرها، وقد خابت نفس أضلها اللّه تعالى وأغواها وأفجرها وأبطلها وأهلكها[(٩)].

وهذا مروي عن ابن عباس.[(١٠)] وهو توجيه الواحدي[(١١)] والرازي

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٥، والبحر المحيط ٨/ ٤٧٥، وتفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧.

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٣٤٤.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٥، و١٦/ ٢٢٦-٢٤٦.

(٤) ينظر: بدائع التفسير ٥/ ٢٢٦-٢٣٦.

(٥) ينظر: شرح الطحاوية ص ٤٤٢.

(٦) ينظر: تنزيه القرآن ص٤٦٤، متشابه القرآن ص٦٩١.

(٧) ينظر: الكشاف ٤/ ٢١٥.

(٨) ينظر: الكتاب٢/ ٤١٥، والمقتضب ٢/ ٢٩٤، والأصول في النحو، لابن السراج ٢/ ٣٢٣، وشرح جمل الزجاجي لابن عصفور الإشبيلي ت(٦٦٩) تحقيق: د/ صاحب أبو جناح، ١/ ١٨٨، وشرح التسهيل لابن مالك ١/ ٢١٢، وارتشاف الضرب ٢/ ١٠٢٤.

(٩) ينظر: التفسير الكبير للرازي ٣١/ ١٧٥، ١٧٦.

(١٠) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٤٧٥، وتفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧.

(١١) ينظر: الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تأليف: أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي ت (٤٦٨)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٥، في ٤/ ٤٩٧.

ونسبه إلى أصحابه من الأشاعرة[١]، وهو اختيار ابن المنيّر[٢].

القول الثالث: جواز الأمرين أي رجوع الضمير المرفوع إلى اللّه سبحانه أو إلى (من) الموصولة، بجواز نسبة هذين الفعلين إلى اللّه أو العبد.

وهذا توجيه جمع من المفسرين والمعربين كالفراء[٣] والزجاج[٤] والطبري[٥] والنحاس[٦] ومكي بن أبي طالب[٧] وأبي حيان[٨] وابن كثير[٩].

الأثر العقدي:

جاء النقاش حول هذه الآيات متصلاً بباب خلق أفعال العباد ومنها الهداية والضلالة وقد سبق عرض الآراء في هذا الباب[١٠].

ويلحظ أنه قد التقى في التوجيه الأول رأي فئة من أهل السنة من أتباع السلف، ورأي المعتزلة ممثلة بتوجيه عبد الجبار والزمخشري وغيرهما[١١].

وهما وإن التقيا في التوجيه الإعرابي النحوي لهذه الآيات في كون الضمير المستتر الواقع فاعلاً في قوله ﴿زَكَّىٰهَا﴾ و ﴿دَسَّىٰهَا﴾ يعود إلى

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٣١/ ١٧٥، ١٧٦.
(٢) ينظر: الانتصاف ٤/ ٢١٥.
(٣) ينظر: معاني القرآن ٣/ ٢٦٧.
(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٣٣٢
(٥) ينظر: تفسير الطبري ٣٠/ ٢٥٦.
(٦) ينظر: إعراب القرآن ٥/ ٢٣٦.
(٧) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٧٦.
(٨) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٤٧٥.
(٩) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧.
(١٠) تنظر المسألة رقم (٤) و (٩) من هذا البحث.
(١١) ينظر: ذكر المعتزلة لابن المرتضى ص ١٤.

العبد منصوصاً عليه بـ(من) الموصولة، إلا أنهما يفترقان في مؤدى هذا التوجيه والخلفية العقدية المؤثرة فيه، ففي الوقت الذي يرى المعتزلة أن هذه الآيات حجة لهم في مسألة عدم خلق أفعال العبد وأنه يخلق فعل نفسه فهو هنا «فاعل التزكية والتدسية ومتوليهما»[١] وأن هذه الآية صريحة في هذا الباب، حتى إن الزمخشري عنف على من صرف الآية عن هذا المدلول بقوله: «وأما قول من زعم أن الضمير في زكى ودسى للَّه تعالى وأن تأنيث الراجع[٢] إلى (من)؛ لأنه في معنى النفس فمن تعكيس القدرية[٣] الذين يورّكون[٤] على اللَّه قدراً هو بريء منه ومتعال عنه

(١) الكشاف ٤/ ٢١٥.

(٢) أي: تأنيث الضمير الراجع إلى (من).

(٣) مصطلح (القدرية) يتدافعه كل من نفاة القدر كالمعتزلة والقائلين بالجبر، فكل فريق يرمي به الآخر. قال الرازي: «وكثرت الأحاديث في القدرية... فنقول: كل فريق في خلق الأعمال يذهب إلى أن القدري خصمه، فالجبري يقول: القدري من يقول الطاعة والمعصية ليستا بخلق اللَّه وقضائه وقدره، فهم قدرية؛ لأنهم ينكرون القدر. والمعتزلي يقول: القدري هو الجبري الذي يقول حين يزني ويسرق: اللَّه قدّرني، فهو قدري لإثباته القدر». التفسير الكبير ٢٩/ ٦٢. وينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٦٧، ١٩٩.

وقد كان السلف يطلقونه على الفريقين جميعاً، قال أبو بكر الخلال: «باب: الرد على القدرية وقولهم: إن اللَّه جبر العباد على المعاصي» وقال أيضاً: «الرد على القدرية في قولهم المشيئة والاستطاعة إلينا». وأورد كلام السلف في هاتين الطائفتين بوصف كل واحدة منهما قدرية، ينظر: كتاب السنة، تأليف: أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال ت(٣١١)، تحقيق: د/ عطية الزهراني، دار الراية - الرياض ط الثانية ١٤١٥ص ٥٤٩، ٥٥٧. وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن الخلال وغيره من أهل العلم أدخلوا القائلين بالجبر في مسمى (القدرية) وإن كانوا لا يحتجون بالقدر على المعاصي». مجموع الفتاوى ٨/ ١٠٥، وقال: «وأما جمهور القدرية فيهم يقرون بالعلم والكتاب المتقدم، لكن ينكرون أن اللَّه خلق أفعال العباد، وإرادة الكائنات، وتعارضهم القدرية المجبرة الذين يقولون ليس للعبد قدرة ولا إرادة حقيقية ولا هو فاعل حقيقة، وكل هؤلاء مبتدعة ضلال». المصدر السابق ٨/ ٢٨٨. وقد اشتهر إطلاقه على نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم؛ وذلك لانتشار كتب الأشاعرة وشهرتها.

(٤) ورّك فلان ذنبه على غيره إذا قَرَفَه به. وإنه لمورَّك في هذا الأمر، أي ليس فيه ذنب. ينظر: الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٤ مادة (ورك) ٤/ ١٦١٤.

ويحيون لياليهم في تمحل فاحشة ينسبونها إليه»[١].

في حين أن ابن تيمية وابن القيم وإن انتصرا لهذا التوجيه وردّا التوجيه الثاني بقوة فإنهما يذهبان إلى أن هذه الآيات حجة على المعتزلة القدرية وعلى الجبرية أيضا في ظل رأي «أهل السنة المحضة أن العبد فاعل لفعله حقيقة. . .، وأن اللَّه هو الخالق لهذا الفاعل ولفعله وهو الذي جعله فاعلاً حقيقة، وهو خالق أفعال العباد»[٢].

قال ابن تيمية مبيناً دلالة هذه الآيات في الرد على الفريقين: «وختم القسم بالنفس التي هي آخر المخلوقات، فإن اللَّه خلق آدم يوم الجمعة آخر المخلوقات. وبين أنه خالق جميع أفعالها، ودل على أنه خالق جميع أفعال ما سواها. . . فكان في ذلك رد على القدرية المجوسية الذين يخرجون أفعال العباد عن خلقه وإلهامه، وعلى القدرية المشركية الذين يبطلون أمره ونهيه ووعده ووعيده احتجاجاً بقضائه وقدره»[٣].

وقال: «وهذا صريح في الرد على القدرية المجوسية، وعلى الجبرية للشرع أو لفعل العبد»[٤].

إن الخلفية المؤثرة في توجيه المعتزلة لهذه الآيات هي النزعة العقدية فحسب؛ ذلك أن أحداً من معربيهم لم يذكر شيئاً عن الدلالة النحوية ولوازمها هنا بينما يؤكد ابن تيمية أن هذا التوجيه هو الذي يتسق مع السياق وتركيب الآيات مضعفاً التوجيه الآخر بأوجه نحوية سيأتي ذكرها.

---

(١) الكشاف ٤/ ٢١٦. قال أبو حيان بعد نقله كلام الزمخشري: «فجرى على عادته في سب أهل السنة». البحر المحيط ٨/ ٤٧٥.

(٢) مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣٧. وينظر: ٨/ ٣٨٩، ٤٨٧، وينظر: عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ٢٧٩، ودفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، ت(١٣٩٣)، مطبوع مع أضواء البيان للمؤلف، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط الأولى ١٤١٧ ٦/ ٣٧٦.

(٣) مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣٠.

(٤) مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٤٣. وينظر: بدائع التفسير ٥/ ٢٣٠.

ولعله قد تبين من خلال التفريق في الخلفية المؤثرة بين توجيه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من جهة وبين توجيه المعتزلة من جهة أخرى أن التوجيه الثالث وهو توجيه الجمهور يقوم على احتمال عودة الضميرين إلى أحد المفسرين وذلك بالنظر إلى أن اللّٰه خالق للعبد وفعله فيكون الضمير راجعاً إلى اللّٰه تعالى، وبالنظر تارة أخرى إلى كون العبد فاعلاً حقيقة عند أتباع السلف فيكون الضمير راجعاً إلى العبد.

أما الأشاعرة فهم يوافقون أتباع السلف في النظر الأول وهو خلق أفعال العباد.

ولكنهم يخالفونهم في النظر الثاني، ذلك أنهم وإن أثبتوا للعبد قدرة فهي بلا تأثير، فيكون الضمير أيضاً راجعاً إلى العبد بمعنى مغاير.

قال ابن المنير: «ونحن لا نأبى أن تضاف التزكية والتدسية إلى العبد على طريقة أنه الفاعل كما يضاف إليه الصلاة والصيام وغير ذلك من أفعال الطاعات؛ لأن له عندنا اختياراً وقدرة مقارنة، وإن منعنا البرهان العقلي الدال على وحدانية اللّٰه تعالى ونفي الشريك أن نجعل قدرة العبد مؤثرة خالقة»[1]. ولا ريب أن ذلك نوع من الجبر[2].

ومن هنا فإن التوجيه الثاني الذي يوجب عود الضمير إلى اللّٰه تعالى، فهو منطلق من نظرة جبرية صريحة في هذا الباب مؤداها أن العبد مجبور على فعله.

قال الرازي: «وهو صريح في أن اللّٰه تعالى خلق في المؤمن تقواه، وفي الكافر فجوره...» وقال أيضاً: «وأما أصحابنا فقالوا: المعنى خابت وخسرت نفسٌ أضلَّها اللّٰه تعالى وأغواها وأفجرها وأبطلها وأهلكها هذه

---

(١) الانتصاف٤/ ٢١٥- ٢١٦. ولا ريب لدى كل متجرد أن العقل الصحيح لا يعارض النقل الصحيح. وإنما يعنون بالبراهين العقلية المقدمات المنطقية الموروثة.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١١٨.

ألفاظهم في تفسير ﴿دَسَّىٰهَا﴾، قال الواحدي رحمه الله: فكأنه سبحانه أقسم بأشرف مخلوقاته على فلاح من طهره وخسارة من خذله حتى لا يظن أحد أنه هو الذي يتولى تطهير نفسه أو إهلاكها بالمعصية من غير قدر وقضاء سابق»[1].

فالرازي وهو يمثل رأي متأخري أصحابه من الأشاعرة يرى وجوب نسبة هذين الفعلين إلى اللّٰه تعالى وسلب العبد القدرة الحقيقية على أفعاله في منحى جبري[2].

المناقشة:

لقد تمسك كل فريق بعدد من المسوغات النحوية والمعنوية في نصرة مذهبه وذلك على النحو الآتي:

أدلة التوجيه الأول:

قد سبق القول إن المعتزلة لم تذكر مسوغات نحوية بل اكتفى بعضهم ببيان معنى التزكية ومعنى التدسية كما فعل عبد الجبار[3]، واكتفى آخرون منهم بتوهين الرأي الآخر من خلال أسلوب التعنيف والتهجم كما فعل الزمخشري[4].

في حين أن المتمثلين بهذا الرأي من أتباع السلف كابن تيمية وابن القيم وغيرها قد أوردوا جملة من الأدلة اللفظية والمعنوية، ومنها:

أنه مقتضى الظاهر والمتبادر إلى الذهن في حين أن التوجيه الآخر «مخالف للظاهر بعيد عن نهج البيان الذي ألف عليه القرآن»[5]. «والعدول

---

(١) التفسير الكبير ٣١/١٧٦. وهو في الوسيط ٤/ ٤٩٧ باختلاف يسير.

(٢) ينظر: الجبر عند الرازي في مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٤٦، وكتاب إيثار الحق على الخلق لابن المرتضى اليماني ص ٣١٧.

(٣) ينظر: متشابه القرآن ص ٦٩١، وتنزيه القرآن ص ٤٦٤.

(٤) ينظر: الكشاف ٦/ ٢١٦.

(٥) مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣١.

عما يدل عليه ظاهر الكلام إلى ما لا يدل عليه بلا دليل لا يجوز ألبتة فكيف إذا كان نصاً من جهة المعنى؟»[١].

١ - أن النفس مؤنثة فلو عاد الضمير على اللّه سبحانه لكان وجه الكلام: قد أفلحت نفس زكاها أو أفلحت من زكاها، لوقوع (من) على النفس، وهي مؤنثة فيؤنث فعلها، و (مَن) وإن جاز تجريد الفعل من التاء إذا أريد بها المؤنث كما تقول: قد أفلح مَن قامت منكن، فذاك حيث لا يقع اشتباه والتباس، فإن وقع ذلك وجب ذكر ما يزيله[٢]، وهذا إنما يلجأ إليه إذا دل الكلام عليه، وليس هنا في لفظ (من) وما بعدها ما يدل على أن المراد به النفس المؤنثة، وعليه فلا يجوز أن يراد بالكلام ما ليس فيه دليل على إرادته، فإن مثل هذا مما يصان كلام الله ﷻ عنه[٣].

٢ - أنه لو قدر احتمال عود الضمير المنصوب (ها) الغائبة في قوله ﴿زَكَّىٰهَا﴾ و﴿دَسَّىٰهَا﴾ إلى (نفس) وإلى (من) مع أن لفظ (من) لا دليل يوجب عوده عليه لكان إعادته إلى المؤنث وهو (نفس) أولى من إعادته إلى ما يحتمل التذكير والتأنيث، وهو (من) الموصولة، بل هو في التذكير أظهر، لعدم دلالته على التأنيث، وذلك أن الكلام إذا احتمل معنيين وجب حمله على أظهرهما[٤].

أن الآية على التوجيه الآخر خالية من الضمير الرابط بين الموصول وصلته، فلو كان المراد: «قد أفلح من زكاه اللّه،لم يبق في الجملة ضمير يعود على (من) فإن الضمير على هذا يعود على اللّه، وليس هو (من)، وضمير المفعول يعود على النفس المتقدمة فلا يعود على

(١) مجموع الفتاوي ١٠/ ٦٢٧.
(٢) ينظر: بدائع التفسير ٥/ ٢٣٣.
(٣) الموضع السابق بتصرف.
(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٧.

(من) لا ضمير الفاعل ولا المفعول، فتخلو الصلة من عائد وهذا لا يجوز»[١].

٣ - أن هاتين الآيتين في بيان إثبات قدرة العبد ومسؤوليته في أفعاله أما إثبات القدر فقد سبق بقوله ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ فلا حاجة إلى ذكره مرة ثانية عقب ذلك في مثل هذه السورة القصيرة.

٤ - أنه ذكر عن النبي ﷺ في إثبات القدر استدلاله بقوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ دون الآية الثانية، كما في حديث عمران بن حصين في صحيح مسلم[٢].

٥ - أن مقصود الآيات هنا أمر الناس بتزكية أنفسهم والتحذير من تدسيتها، ولو كان على التوجيه الآخر لم يكن فيه أمر لهم ولا نهي، ولا ترغيب ولا ترهيب، والقرآن إذا أمر أو نهى لا يذكر مجرد القدر؛ لأن هذا يناقض المقصود، بل الذي يناسبه هو الوعد والوعيد والمدح والذم.

أدلة التوجيه الثاني:

لم تبلغ أدلة أصحاب التوجيه الثاني ما بلغته أدلة التوجيه الأول من القوة، إذ إن أقوى ما تمسك به هؤلاء ما يأتي:

١ - أن عودة الضمير المنصوب إلى (من) أقرب من عودته إلى (نفس) و«أهل العربية اتفقوا على أن عود الضمير إلى الأقرب أولى من عوده إلى الأبعد»[٣]، وعليه فحمل الأفعال (فألهمها وزكاها ودساها) برجوعها على فاعل واحد أولى.

٢ - أن الجمل قبلها سيقت سياقة واحدة والضمائر فيما تقدم هذين

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/٦٢٦. قال أبو جعفر النحاس: «وذلك أنه إذا كان الضمير يعود على الله جل وعز لم يعد على (من) من صلته شيء إلا على حيلة بعيدة» إعراب القرآن ٥/ ٢٣٦.

(٢) ينظر: صحيح مسلم كتاب القدر (٤٦) حديث رقم ٢٦٥٠.

(٣) التفسير الكبير ٣١/١٧٦.

الفعلين من قوله ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَمَا بَنَىٰهَا﴾ عائدة إلى اللَّه تعالى بالاتفاق ولم يجر لغير اللَّه تعالى ذكر. فالقول بعودة الضمير إلى غيره فإنما يتمحل لجوازه بدلالة الكلام ضمناً واستلزاماً لا ذكراً ونطقاً وما جرى ذكره أولى أن يعود الضمير عليه[1].

٣ - أنه قد ورد من السنة ما يعد تفسيراً لذلك حيث روي عن النبي ﷺ أنه كان إذا قرأ: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّىٰهَا﴾ وقف وقال: (اللهم آت نفسي تقواها، أنت وليها وأنت مولاها، وزكها أنت خير من زكاها)[2].

ويمكن مناقشة هذه الأدلة بما يأتي:

١ - أنه وإن كان عود الضمير المنصوب قد ظفر بالمعيار النحوي بعودته إلى أقرب مذكور في هذا التوجيه، فإن الضمير المرفوع فيه قد فقد هذا المعيار برجوعه إلى ما هو بعيد في التركيب وهو قوله ﴿وَمَا سَوَّىٰهَا﴾، بخلاف التوجيه الأول فإنه يعيده إلى أقرب مذكور وهو (من)، وإن عاد المنصوب فيه إلى البعيد وهو (نفس)، فتعارضا فتساقطا، ومن ثمّ فإن التوجيهين قد تساويا في هذا المعيار.

٢ - أن دعوى تناسق الضمائر قبل الآيتين غير مسلم بها، ذلك أن التغاير قد قطع به في آيات السورة، إذ إن الضمائر في أولها تعود إلى المخلوق من الشمس والقمر والنهار والليل، ثم وجهت إلى اللَّه تعالى، فلا مانع بعدُ أن تصرف لمخلوق آخر وهو العبد.

٣ - أنه لا يسلم أن إعادة الضمير المرفوع إلى (من) يتم بدلالة الكلام ضمناً واستلزاماً، بل بصريح اللفظ ونطقه ذلك أن (من) اسم موصول مستقل بنفسه غير مرتبط بما قبله فلا يحتاج أن يسبقه ما يدل عليه.

---

(١) ينظر: الانتصاف لابن المنير ٤/ ٢١٥.

(٢) أخرجه ابن أبي حاتم، ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧، ولفظه في صحيح مسلم كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب التعوذ من شر ما عمل ومن شر ما لم يعمل ح (٢٧٢٢).

٢ - كما يمكن مناقشة دليلهم من السنة أن الحديث على هذه الرواية فيه مقال، فقد قال ابن كثير عنه: «ولم يخرجوه من هذا الوجه»(١). أي أصحاب الصحاح والسنن.

وبعد هذا تبقى أدلة التوجيه الأول ظاهرة قوية سالمة من الضعف النحوي الذي ظهر في التوجيه الثاني وكان من أبرز مظاهره عدم مراعاة معنى (من) الموصولة بـتأنيث الفعل قبلها مع وقوع اللبس بفقد الدليل على خروجها عن أصل وضعها من الإفراد والتذكير وهذا ممتنع عند النحويين.

قال ابن مالك: «(من) و(ما) في اللفظ مفردان مذكران، فإن عني بهما غير ذلك فمراعاة اللفظ فيما اتصل بهما وبما أشبههما أولى، مالم يعضد المعنى سابق فيختار مراعاته، أو يلزم بمراعاة اللفظ لبسٌ أو قبح فيجب مراعاة المعنى مطلقاً»(٢).

فهذا التوجيه جرى على مراعاة اللفظ بتذكير الفعل قبلها مع كونه توفر فيه المسوغ لمراعاة المعنى على الوجهين المختار والواجب: فقد سُبق بما يعضد المعنى وهو لفظ(نفس) السابق بل هو نص فيه، فهذا وجه يختار فيه مراعاة معنى (من) على لفظه.

أما وجه الوجوب؛ فلأنه وقع اللبس لتطرق أكثر من احتمال بالاسم الموصول؛ وذلك لاحتمال أن يراد به (الذي) مؤولاً بالعبد عائداً عليه الضمير المرفوع في قوله ﴿زَكَّىٰهَا﴾، بدل أن يراد به (التي) مؤولاً بالنفس عائداً عليه الضمير المنصوب الظاهر في قوله ﴿زَكَّىٰهَا﴾.

فتبين بذلك ضعف إخراج (من) عن أصل وضعها من الإفراد والتذكير إلى الإفراد والتأنيث؛ لعدم ما يدل عليه.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٥١٧.

(٢) تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تأليف: جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي ت(٦٧٢)، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بدون ط ١٣٨٧، ص ٣٦.

ويدل على عدم خروج (من) عن أصلها إلى التأنيث هنا معيار دقيق ضبط به بعض النحويين المسألة كما يصوره ابن عصفور بقوله: «واعلم أن اعتبار مسائل هذا الباب الصحيح منها من الفاسد بأن تبدل. . .من الموصول ظاهراً في معناه على حسب ما تقدم في معاني الموصولات، فإن صحت المسألة بعد هذا الاعتبار فهي صحيحة قبله وإلا فهي فاسدة»[1].

فلو أجري هذا المعيار على هذا التوجيه بأن يقال: قد أفلح نفس زكاها اللَّه، لتجلى عدم احتمال (التي) في موضع (من)، لتخلف هذا الضابط المذكور بتذكير الفعل وتأنيث الفاعل.

كما أن التوجيه الأول فيه جمع وموازنة بين خلق أفعال العباد وإثبات قدرتهم ومسؤوليتهم كما هو مذهب أهل السنة من أتباع السلف ولهذا فإن التوجيه الأول متضمن للتوجيه الثاني دون العكس وذلك أن «العبد إذا زكى نفسه ودساها فإنما يزكيها بعد تزكية اللَّه بتوفيقه وإعانته، وإنما يدسيها بعد تدسية اللَّه لها بخذلانه، والتخلية بينه وبين نفسه، بخلاف ما إذا كان المعنى على القدر السابق المحض، لم يبق للكسب وفعل العبد ههنا ذكر ألبتة»[2].

هذا ولقد تبين من خلال هذه التوجيهات ثمرة الوسطية التي سار عليها أهل السنة في توجههم العقدي الذي يجئ- غالباً- متوافقا مع الأقوى من القواعد النحوية والمعايير الكلامية كما في توجيه بعض السلف الذي قرره ابن تيمية وابن القيم في هذه الآية، أو تجيء توجيهات أفراده متوزعة بين أكثر من توجيه بنظرة بعضهم إلى جانب صحيح غير متعارض مع الجانب الآخر والمسألة حينئذ من الناحية العقدية مبناها الترجيح كما في توجيه بعض السلف أيضاً لهذه المسألة.

---

(١) شرح جمل الزجاجي ١/ ١٩٠.

(٢) بدائع التفسير ٥/ ٢٣٠.

باب الموصول

المسألة الرابعة عشرة

١٤ - قال تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ [القصص ٢٨/ ٦٨].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في حقيقة (ما) من قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾، وتبعه جراء ذلك اختلاف في تركيب الآية وتحديد العلاقة بين أجزائها على أقوال أهما:

الأول: الوقف التام على قوله ﴿وَيَخْتَارُ﴾ ويكون توجيه الآية على النحو التالي:

أ - أن (ما) نافية، لا محل لها من الإعراب والجملة بعدها منقطعة عن ما قبلها، وهي مؤكدة ومفسرة لما قبلها.

ب - أن الفعل (يختار) متعدٍّ، وقد حذف مفعوله ثقة بدلالة ما قبله عليه، وتقديره: ويختار ما يشاء.

والمعنى: «وربك يخلق ما يشاء وربك يختار ما يشاء ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ أي ليس لهم أن يختاروا على اللّه شيئا ما، وله الخيرة عليهم»[1].

وهذا تأويل الجمهور، حيث أوجبه كل من: الفراء[2] وعلي بن

(١) تفسير النسفي ٣/ ٣٥٢.

(٢) قال محقق معاني القرآن: «في اللسان في نقل عبارة الفراء قبل هذا الكلام: (أي ليس لهم أن يختاروا على الله) وكأن هذا من نسخة غير ما وقع لنا». ٢/ ٣٠٩.

سليمان (الأخفش الصغير)[١]، والنحاس[٢] ومكي[٣] والأنباري[٤] والنسفي[٥] وابن القيم[٦] وغيرهم[٧]. ورجحه الزجاج[٨] وغيره[٩]. وهو الوجه المنسوب لأهل السنة[١٠].

الثاني: الوقف على قوله ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَآءُ﴾ ثم يستأنف ﴿وَيَخْتَارُۗ مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ ويكون توجيه الآية على النحو الآتي:

أ - تعرب (ما) موصولة بمعنى (الذي)، في محل نصب مفعولاً به لـ(يختار)، وصلتها تتكون من (كان) وما بعدها.

ب - و﴿لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ مبتدأ وخبر في محل نصب خبر كان.

ج - الضمير العائد من الصلة إلى الموصول، محذوف تقديره: فيه.
والمعنى: «ويختار الذي لهم فيه الخيرة، أي يختار ما هو خير لهم وأصلح وهو أعلم من أنفسهم»[١١].
وينسب هذا إلى القدرية ومنهم المعتزلة[١٢].

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١، والقطع والائتناف للنحاس ٢/ ٥١٤- ٥١٥.
(٢) ينظر: المرجعان السابقان.
(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٣.
(٤) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٢٣٥.
(٥) ينظر: تفسير النسفي ٣/ ٣٥١.
(٦) ينظر: زاد المعاد ١/ ٣٦، وينظر: بدائع التفسير ٣/ ٣٥٣-٣٥٧.
(٧) ينظر: الصاحبي ص ٤٠٢، وتفسير القرآن للسمعاني ٤/ ١٥٢، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٧٠، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ٧٢٣، وروح المعاني ٢٠/ ٤١٦.
(٨) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/ ١٥١.
(٩) ينظر: زاد المسير ص ١٠٧٠، والتفسير الكبير ٢٥/ ٩، والتبيان للعكبري ٢/ ١٠٢٤، والبحر المحيط ٧/ ١٢٤، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٧/ ٣١٦.
(١٠) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٤، وتفسير النسفي ٣/ ٣٥٣، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ٧٢٣، والدر المصون ٨/ ٦٩١.
(١١) الكشاف ٣/ ١٧٧.
(١٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٤، والتفسير الكبير ٢٥/ ١٠، وتفسير النسفي ٣/ ٣٥٢، والدر المصون ٨/ ٦٩١.

قال النسفي: «ومن قال معناه: ويختار للعباد ما هو خير لهم وأصلح فهو مائل إلى الاعتزال»[١]. وقال السمين: «لم يزل الناس يقولون: إن الوقف على ﴿يختار﴾ والابتداء بـ(ما) على أنها نافية هو مذهب أهل السنة... وأن كونها موصولة متصلة بـ﴿يختار﴾ غير موقوف عليه مذهب المعتزلة»[٢].

الثالث: أن (ما) مصدرية أي: يختار اختيارهم، والمصدر واقع موقع المفعول به، أي: مختارهم. ذكره بعضهم من غير نسبة[٣]، وأثر الاعتزال فيه أظهر من السابق.

الرابع: أن (ما) موصولة مفعول به لـ﴿يختار﴾، على أن ﴿كَانَ﴾ تامة، و﴿لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ جملة مستأنفة، والمعنى: إن اللَّه يختار كل كائن، ومعناه تعديد النعم عليهم في اختيار اللَّه لهم لو قبلوا، وهذا توجيه ابن عطية[٤].

الأثر العقدي:

ارتبطت هذه التوجيهات الإعرابية في جملتها بمسألة عقدية صريحة من خلال كلام المعربين وهي مسألة تقدير اللَّه للأشياء بمطلق الاختيار له سبحانه وتعالى عند أهل السنة، ومسألة الصلاح والأصلح في باب العدل عند المعتزلة.

ولقد أجاد مكي في كشف الارتباط العقدي في التوجيهين الأول والثاني بما لا يحتاج معه إلى مزيد بيان، وذلك بقوله: «(ما) الثانية للنفي، لا موضع لها من الإعراب.

---

(١) تفسير النسفي ٣/ ٣٥٢.

(٢) الدر المصون ٨/ ٦٩١.

(٣) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٠٢٤، والفريد في إعراب القرآن ٣/ ٧٢٣، والدر المصون ٨/ ٦٩٠.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز٤/ ٢٩٥، والدر المصون ٨/ ٦٩٠.

وقال بعض العلماء، الطبري وغيره[١]: هي في موضع نصب بـ(يختار)، وليس ما قاله بحسن في الإعراب، لأنه لا عائد يعود على (ما) في الكلام، وهو أيضا بعيد في المعنى وفي اعتقاد مذهب أهل السنة[٢]؛ لأن كونها للنفي يوجب عموم جميع الأشياء في الخير والشر أنها حدثت بقدر اللَّه واختياره، وليس لمخلوق فيها اختيار غير اكتسابه بقدر من اللَّه له.

وإذا كانت (ما) في موضع نصب بـ﴿يختار﴾ لم تعمّ جميع الأشياء أنها مختارة لله، إنما أوجبت أنه يختار ما كان لهم فيه الخيرة لا غير، وبقي ما ليس لهم فيه الخيرة، وهو الخير موقوفاً. وهذا مذهب القدرية والمعتزلة[٣].

فكون (ما) للنفي أولى في المعنى وأصح في التفسير، وأحسن في الاعتقاد، وأقوى في العربية، ألا ترى أنك لو جعلت (ما) في موضع نصب لكان ضميرها في (كان) اسمها، ولوجب نصب (الخيرة)، ولم يقرأ بذلك أحد»[٤].

وقال المنتجب الهمداني: «إذا كانت (ما) نافية دلت أن جميع الأشياء بقدر اللَّه واختياره، وليس للعبد فيها شيء سوى كسبه بتقدير»[٥].

المناقشة[٦]:

لعلها اتّضحت من خلال النص السابق المسوغات المرجحة للتوجيه الأول توجيه أهل السنة على غيره بتلك الأوجه المعنوية والنحوية، ومنها:

---

(١) ستأتي وقفة مع رأي الطبري.

(٢) ذكر المحقق في الهامش أن هذه العبارة هي الواردة في الأصل، ومع ذلك لم يثبتها في النص.

(٣) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزل للقاضي عبد الجبار ص ١٦٧-١٨١.

(٤) مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٦٣-١٦٤.

(٥) الفريد في إعراب القرآن ٣/ ٧٢٣.

(٦) قصرت المناقشة على التوجيهين الأولين لشهرتهما في كتب الإعراب.

أولاً: أن إعراب (ما) اسما موصولاً في موضع نصب بـ(يختار) كما هو التوجيه الثاني ضعيف نحوياً؛ لأن صلة الموصول حينئذ تخلو من الضمير الرابط لها بالموصول.

قال علي بن سليمان الأخفش الصغير: «هذا وقف التمام، ولا يجوز أن يكون (ما) في موضع نصب بـ(يختار)؛ لأنها لو كانت في موضع نصب لم يعد عليها شيء»(١).

قال ابن الخباز: «ولا يجوز حذف العائد من الصلة، لأنه هو الذي ربطها بالموصول»(٢).

وما زعمه بعض المعربين كالزمخشري وغيره من تقدير هذا الضمير الرابط وأن «أصل الكلام ما كان لهم فيه الخيرة، فحذف (فيه)»(٣)، فهذا ضعيف من وجه آخر «وهو أن هذا ليس من المواضع التي يجوز فيها حذف العائد، فإنه إنما يحذف مجروراً إذا جُرَّ بحرف جُرَّ الموصولُ بمثله مع اتحاد المعنى(٤)، نحو قوله تعالى ﴿يَأْكُلُ مِمَّا تَأْكُلُونَ مِنْهُ وَيَشْرَبُ مِمَّا تَشْرَبُونَ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٣٣]، ونظائره، ولا يجوز أن يقال: جاءني الذي مررت، ورأيت الذي رغبت، ونحو»(٥).

قال أبو البقاء العكبري: «فلو كان - العائد - متصلاً بالحرف لم يسغ حذفه؛ لأن المتصل بالحرف، إذا حذف بقي الحرف وحده، ولا معنى للحرف في نفسه، وإن حذفت الحرف والضمير أجحفت بالكلام

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١.

(٢) توجيه اللمع، تأليف: أحمد بن الحسين بن الخباز ت(٦٣٩)، شرح كتاب اللمع، لأبي الفتح بن جني، تحقيق: د/ فايز زكي دياب، دار السلام - القاهرة، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٤٩٨.

(٣) الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٤) ينظر: المقتضب ٣/ ١٢٣، والمسائل العسكرية، تأليف: أبي علي الفارسي ت(٠٣٧٧) تحقيق: د/ محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني - القاهرة ط الأولى ١٤٠٣ص ١٩١، وأمالي ابن الشجري ١/ ٨، وتوجيه اللمع ص ٤٩٩، وارتشاف الضرب ٢/ ١٠٢٠.

(٥) بدائع التفسير ٣/ ٣٥٤

لأنك حذفت شيئين، ولأن الحرف كجزء من الفعل»[١].

وقال ابن أبي الربيع: «فإن كان - العائد مخفوضاً فتنظر فإن اجتمع فيه ثلاثة شروط كنت بالخيار في الإظهار والحذف. والشروط الثلاثة:

أن يكون الخافض حرفاً. وأن يكون الحرف قد تقدم. وأن يكون متعلق الحرفين واحداً. ومثال ذلك: مررت بالذي مررت به... فإن نقص من هذه الشروط الثلاثة شرط واحد، فلا بد من إظهار حرف الجر»[٢].

ثانياً: أنه لو كان توجيه الآية على ما ذكر في التوجيه الثاني، لقرئت الآية بنصب ﴿ٱلۡخِيَرَةُۚ﴾ على إضمار اسم كان عائدا على الموصول. والتقدير: ويختار ما كان هو لهم الخيرة، أي: الذي هو عين الخيرة لهم. وهذا لم يقرأ به أحد فدل على عدم احتماله في الآية.

ثالثاً: إجماع كثير من القراء على الوقف على قوله ﴿يختار﴾ وقطعه عما بعده، مما يؤكد استقلال (ما) وما بعدها عن أن تكون معمولة لهذا الفعل.

قال القشيري: «الصحيح الأول لإطباقهم على الوقف على قوله ﴿وَيَخۡتَارُۗ﴾»[٣]. وهذا ما عبر عنه كثير من المعربين بأنه هنا من وقف التمام[٤]. «وهو الذي لا يتعلق بشيء مما بعده فيحسن الوقف عليه والابتداء بما بعده»[٥].

---

(١) المتبع في شرح اللمع، تأليف أبي البقاء العكبري ت(٦١٦)، تحقيق: د/ عبد الحميد الزوي، جامعة قاريونس - بنغازي، ط الأولى ١٩٩٤، في ٢/ ٦٤٥.

(٢) البسيط في شرح جمل الزجاجي ١/ ٢٨٣،

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٧١.

(٤) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ١٥١، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٤١.

(٥) الإتقان في علوم القرآن، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت(٩١١)، دار المعرفة - بيروت بدون ط وتاريخ ١/ ١١٠.

قال النحاس: «أكثر أصحاب التمام وأهل التفسير والقراء على أنه تمام»[١].

رابعاً: أن هذه الآية جاءت في الرد على اقتراح الكفار أن تكون لهم الخيرة في إرسال الرسل وانتقاء من يرونه مناسباً لها بكونه عظيماً فيهم مما ورد في قوله تعالى ﴿وَقَالُواْ لَوْلَا نُزِّلَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ عَلَىٰ رَجُلٍ مِّنَ ٱلْقَرْيَتَيْنِ عَظِيمٍ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٣١]، فبين اللّٰه هنا تفرده بالاختيار ونفاه عنهم[٢]، ففي «هذه الآية بين فيها انفراده بالخلق والاختيار، وأنه سبحانه أعلم بمواقع اختياره»[٣].

خامساً: أن خاتمة الآية من قوله ﴿سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ تنزيه نفسه عما اقتضاه شركهم من اقتراحهم واختيارهم مما يدل على أن ما قبله نفي لما زعموا.

بين الطبري والزمخشري:

جاء توجيه كل من أبي جعفر الطبري إمام مفسري أهل السنة والجماعة وتوجيه أبي القاسم الزمخشري إمام مفسري المعتزلة بصورة مخالفة لتوجيه مذهبيهما العقديين متسقة في ظاهرها مع توجيه المذهب المخالف.

ذلك أن الطبري يذهب إلى أن (ما) هنا «في موضع نصب، بوقوع (يختار) عليها، وأنها بمعنى (الذي)»[٤]. كما هو التوجيه الثاني المنسوب إلى المعتزلة، وينكر أن تكون نافية كما هو التوجيه الأول المنسوب إلى أهل السنة.

في حين أن الزمخشري قد ذكر لها وجهين: الأول أن تكون نافية

(١) القطع والائتناف ٢/ ٥١٤.

(٢) ينظر: زاد المسير ص ١٠٧٠، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٧٠.

(٣) بدائع التفسير ٣/ ٣٥٤.

(٤) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٦

لا محل لها من الإعراب كما هو توجيه أهل السنة، والثاني أن تكون موصولة في موضع نصب.

ولقد توقفت عند هذين الموقفين المتعارضين مستشكلاً ما يأتي:

١ - مخالفة هذين الموقفين ما اشتهر من تصنيف كل توجيه إعرابي إلى منحى عقدي، وذلك بنسبة الأول لأهل السنة في كثير من المصادر والثاني إلى المعتزلة كما سبق.

٢ - موقف الطبري من التوجيه الأول وهو توجيه الآية على النفي حيث كان موقفاً متشدداً حين حكم عليه بأنه «قول لا يخفى فساده على ذي حجا»[1]، فكيف يصفه بذلك مع صدوره من أئمة زمانهم؟ بل كيف يحكم بفساده مع توافقه مع أصول مذهب أهل السنة؟.

٣ - في المقابل أجد أن ابن القيم يسلب القائل بالموصولية مقومات العلم بقوله: «وذهب من لا تحقيق عنده ولا تحصيل إلى أن (ما) في قوله تعالى ﴿مَا كَانَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ﴾ موصولة، وهي مفعولة(يختار) أي: ويختار الذي لهم الخيرة، وهذا باطل من وجوه...»[2]. فظاهره أن توجيه الطبري مندرج في هذا النقد.

ولقد كشف السمين عن هذه المفارقة بين هذين الموقفين معتبراً ذلك نقضاً لهذا التصنيف حسب التوجه العقدي.

قال السمين: «قلت: لم يزل الناس يقولون: إن الوقف على ﴿يختار﴾، والابتداء بـ(ما) على أنها نافية هو مذهب أهل السنة، ونقل ذلك عن جماعة كأبي جعفر وغيره، وأن كونها موصولة متصلة بـ(يختار) غير موقوف عليه مذهب المعتزلة. وهذا الزمخشري قد قرر كونها نافية، وحصّل غرضه في كلامه، وهو موافق لكلام أهل السنة ظاهراً، وإن كان

---

(١) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٨.

(٢) بدائع التفسير ٣/ ٣٥٤.

لا يريده. وهذا الطبري من كبار أهل السنة منع أن تكون (ما) نافية»[(١)].

وبعد التدقيق في نصوص الرجلين وموازنتهما لاح لي - بعد توفيق اللّٰه - ما يأتي:

١ - تحقق ما سبق وما سيأتي بيانه من أن المنهج في تصنيف التوجيه الإعرابي بحسب المذاهب العقدية لا يلزم أن يجمع أقطاب المذهب الواحد على هذا التوجيه، فقد يبدو لبعضهم معنى عقدي من خلال هذا التوجيه الإعرابي، في حين لا يبدو للآخر. وفي المقابل لا يمتنع أن يجتمع في التوجيه الواحد أقطاب مذهبين عقديين متقابلين، يوظفه كل منهم حسب معتقده مستفيدين من سعة العربية وتحمل التراكيب أكثر من معنى، وبالتالي فإن الاعتبار في هذا التصنيف إما الشهرة أو النص عليه من قبل أحد المعربين[(٢)].

٢ - أن الطبري وإن ذهب إلى كونها موصولة منصوبة على المفعولية إلا إنه يوجه الآية توجيهاً مبايناً لتوجيه المعتزلة من جهة اللفظ والمعنى، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: من جهة اللفظ فإن (ما) في توجيه الطبري تعود إلى عين وذات وقع عليها الاختيار دون غيرها، «فـ(ما) على هذا لمن يعقل وهي بمعنى (الذي)»[(٣)]، و﴿ٱلْخِيَرَةُ﴾ هنا اسم بمعنى الشيء المتخيَّر كقولهم محمد خيرة اللّٰه من خلقه «وهو الشيء الذي يختار من البهائم والأنعام والرجال والنساء، يقال منه: أعطي الخِيْرة والخِيَرة، مثل الطِّيَرة والطِّيْرة، وليس من الاختيار»[(٤)].

---

(١) الدر المصون ٨/ ٦٩١.

(٢) ينظر: مقدمة البحث، وكذلك مقدمة الفصل الثاني (موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية) من الدراسة في هذا البحث.

(٣) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٣/ ٢٧١.

(٤) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٩.

وأما تأويل المعتزلة فـ(ما) تعود إلى معنى وحدث يقع فيه الخير للعباد. و﴿ٱلْخِيَرَةُ﴾ من التخيّر وهو مصدر.

ثانياً: من جهة المعنى فإن تأويل الطبري يقضي بأن اختيار أهل الهداية والصلاح بمحض تقدير من اللَّه وعلم منه بمن هو أهل لذلك .

قال الطبري: «وربك يا محمد يخلق ما يشاء أن يخلقه، ويختار للهداية والإيمان والعمل الصالح من خلقه ما هو في سابق علمه أنه خيرتهم، نظير ما كان من هؤلاء المشركين لآلهتهم خيار أموالهم، فكذلك اختياري لنفسي واجتبائي لولايتي، واصطفائي لخدمتي وطاعتي خيار مملكتي وخلقي»[(١)].

وهذا معنى صحيح يتفق على مضمونه أهل السنة والجماعة.

وأما تأويل المعتزلة فهو يقضي بأن اللَّه يجب عليه أن يقدر ويوجد ما هو أصلح للعباد بأن «يختار الذي لهم فيه الخيرة، أي يختار ما هو خير لهم وأصلح وهو أعلم من أنفسهم»[(٢)].

٣ - أن الزمخشري وإن ذهب في أحد الوجهين إلى كون (ما) نافية فإن توجيهه للمعنى حينئذ يختلف عن توجيه أهل السنة وذلك أن أهل السنة يرون أن معنى النفي هنا أي: «ليس هذا الاختيار إليهم، بل هو إلى الخالق وحده، فكما أنه المنفرد بالخلق فهو المنفرد بالاختيار منه، فليس لأحد أن يخلق، ولا يختار سواه، فإنه سبحانه أعلم بمواقع اخيتاره ومحال رضاه، وما يصلح للاختيار مما لا يصلح له، وغيره لا يشاركه في ذلك بوجه»[(٣)]. فالنفي هنا عام في كل أنواع الاختيار بينما يقصره الزمخشري على أفعال اللَّه دون

(١) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٦.
(٢) الكشاف ٣/ ١٧٧.
(٣) بدائع التفسير ٣/ ٣٥٣.

أفعال العباد «والمعنى أن الخيرة للّه تعالى في أفعاله وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها ليس لأحد من خلقه أن يختار عليه»(١).

قال السكوني: «قال فيه(٢) (والمعنى: إن الخيرة للّه تعالى في أفعاله) يعني الصالحة عنده كما قدمه أي دون أفعال عباده وهو اعتزال وشرك، وقد أبطلناه ثم قال وهو أعلم بوجوه الحكمة فيها يعني المصلحة على الوجوب وقد أبطلنا ذلك أيضاً»(٣).

لقد تبين من خلال هذا التتبع أن توجيه كلٍّ من الطبري والزمخشري سائر في فلك مذهبه العقدي، وأن كلَّ واحد منهما استطاع أن يوظف توجيهه الإعرابي في نصرة هذا المعتقد، وإن بدت عليه مخالفة إعرابه المشهور فيه.

ويمكن في ضوء ذلك أن يعاد التصنيف في توجيهات هذه الآية على النحو الآتي:

أولاً: أن تكون (ما) نافية لا محل لها من الإعراب قاطعة ما بعدها عما قبلها، ويتم الوقوف على قوله ﴿وَيَخْتَارُ﴾ ثم يستأنف، ولهذا حينئذ معنيان:

أ - نفي مطلق الاختيار عن العباد. وهذا توجيه الجمهور من أهل السنة.

ب - نفي اختيار مخصوص متعلق بأفعال الله. وهذا توجيه الزمخشري.

ثانياً: أن تكون (ما) موصولة معمولة لـ(يختار) على وصله بما بعده. ولهذا حينئذ معنيان:

أ - إخباره تعالى أنه يختار من عباده من هو أهل للإيمان والهداية ممن سبقت له السعادة. وهذا توجيه الطبري من أهل السنة.

---

(١) الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٢) أي الزمخشري، وينظر: النص المنقول في الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٣) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز ٣/ ٣٩٤.

ب - إخباره تعالى أنه «يختار للعباد ما هو خير لهم وأصلح وهو أعلم بمصالحهم من أنفسهم»[١]. وهذا توجيه جمهور المعتزلة.

وبهذا يزول - بحمد اللَّه - الإشكال الوارد في موقف بعض العلماء كابن القيم وغيره ممن يقول بموصولية (ما) وأنهم يعنون بنقدهم ذلك من يحملها على المعنى الثاني، بدليل أن ابن القيم رأى أن حملها على الموصولية يؤدي إلى كون المعنى: «ويختار الأمر الذي كان الخيرة لهم»[٢]. وهذا هو تأويل المعتزلة لا الطبري.

كما تبين أن غياب هذا التفريق لدى بعض المعربين جعلهم يضعون الطبري في إطار التوجيه المعتزلي، والزمخشري في إطار التوجيه السني[٣].

ومع أن البحث أثبت أن توجيه الطبري لم يخرج عن حوزة رأي أهل السنة إلا أنه يذهب في الوقت نفسه إلى أنه توجيهٌ اعتراه الضعف والتكلف في إعرابه ومعناه. على الرغم من أنه قد استدل على تركيبه بشاهد سقط الاستدلال به لوروده برواية مخالفة. كما أنه أسنده إلى أهل التأويل مع أنه لم يذكر إلا أثراً واحداً غير صريح عن ابن عباس.

وحجة الطبري في إنكاره أن تكون (ما) نافية في هذه الآية كونها تفيد نفي الشيء في الزمن الماضي فحسب، وعليه فيصير المعنى أن اللَّه نفى «أن تكون لهم الخيرة فيما مضى قبل نزول هذه الآية، فأما فيما يستقبلونه فلهم الخيرة، لأن قول القائل: ما كان لك هذا، لا شك إنما هو خبر عن أنه لم يكن له ذلك فيما مضى، وقد يجوز أن يكون له فيما يستقبل، وذلك من الكلام لا شك خلف؛ لأن ما لم يكن للخلق من ذلك قديماً، فليس ذلك لهم أبداً»[٤].

---

(١) الكشاف ٣/ ١٧٧.

(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٣٥٤.

(٣) ينظر: كشف المشكل ٢/ ١٦٣، والدر المصون ٨/ ٦٩١.

(٤) تفسير الطبري ٢٠/ ١١٨.

ولم يذكر الطبري في حجته هذه نوع مدخول (ما) في انقطاع النفي، ومع ذلك فإنه يمكن القول إن النفي فيها له أحوال[(١)]:

الأولى: أن تدخل على جملة اسمية، وهي حينئذ قد تحمل على (ليس) فتعمل عملها وقد تهمل كما هو مذكور في باب الحروف المشبهات بليس، وتدل على نفي الحال حينئذ بالإجماع، واختلف فيما عداه والصحيح شمول النفي فيها لكل الأزمان[(٢)].

قال ابن مالك: «زعم قوم من النحويين أن (ليس وما) مخصوصان بنفي ما في الحال، والصحيح أنهما ينفيان ما في الحال وما في الماضي وما في الاستقبال»[(٣)].

الثانية: أن تدخل على الفعل المضارع، فلا شك في دلالتها على كل الأزمان، ومنه قوله تعالى ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ﴾ [المائدة ٥/ ٦].

قال سيبويه عن هاتين الحالتين: «وأما (ما) فهي نفيٌ لقوله: هو يفعل إذا كان في حال الفعل، فتقول: ما يفعل. وتكون بمنزلة ليس في المعنى، تقول: عبد اللّه منطلقٌ، فتقول: ما عبد اللّه منطلقٌ أو منطلقاً، فتنفي بهذا اللفظ كما تقول: ليس عبد اللّه منطلقاً»[(٤)].

الثالثة: أن تدخل على الفعل الماضي، كما في موضع الشاهد من

---

(١) اجتهدت في هذا التفصيل، مع أن النحويين يذكرون دلالتها على نفي الحال بالإجماع، ودلالتها على نفي الماضي والاستقبال على الأرجح مطلقاً من غير ذكر لنوع مدخولها كما سيأتي من نص ابن مالك. وإذا كان كذلك علم أن حصر الطبري للنفي فيها على الماضي مخالف لإجماع النحويين كما هو مخالف للأرجح من أقوالهم.

(٢) ينظر: شرح الجزولية الكبير ٢/ ٧٧٢، وشرح التسهيل ١/ ٣٨٠، والمساعد على تسهيل الفوائد، تأليف: بهاء الدين ابن عقيل، تحقيق: د/ محمد كامل بركات، مركز البحث العلمي - مكة المكرمة، بدون ط ١٤٠٠، في ١/ ٢٨٥.

(٣) شرح التسهيل ١/ ٣٨٠.

(٤) الكتاب ٤/ ٢٢١.

هذه الآية، والذي يظهر أن الأصل فيها دلالتها على نفي الماضي، ولا تجرد من نفي الحال والاستقبال حسب القرائن والسياق ومراد المتكلم.

ويدل على ذلك ما يلي:

أ - أنها جاءت في القرآن مع الماضي شاملة لنفي الأحوال، كقوله تعالى ﴿مَآ أَغۡنَىٰ عَنۡهُ مَالُهُۥ وَمَا كَسَبَ﴾ [المسد ١١١/ ٢]. وقوله سبحانه ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمۡ وَأَنتَ فِيهِمۡۚ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمۡ وَهُمۡ يَسۡتَغۡفِرُونَ﴾ [الأنفال ٨/ ٣٣]

ب - أنها قد أفادت شمول النفي في أغلب أحوالها فالأصل طرد ذلك فيها ما لم يمنع مانع من ذلك.

ج - أنها حملت على (ليس) في أخص أمورها وهو العمل وفيه تغيير حال الجملة بعدها، فلئن تحمل عليها في شمول النفي مع بقاء الجملة على تركيبها من باب أولى.

د - أن أحداً من النحويين لم ينص - حسب بحثي - على أن (ما) إذا دخلت على الماضي لم تنف غيره، بل إن القرطبي نقل عن المهدوي معترضاً على تحرز الطبري من النفي قوله: «ولا يلزم ذلك؛ لأن (ما) تنفي الحال والاستقبال كـ(ليس)، ولذلك عملت عملها، ولأن الآي كانت تنزل على النبي ﷺ على ما يسأل عنه، وعلى ما هم مصرون عليه من الأعمال وأن لم يكن ذلك في النص»[1].

وبهذا يتبين أن (ما) في هذه الآية نافية لاختيار العباد في كل الأزمان وتفرد اللّه تعالى بذلك بتقديره وحكمته. كما هو رأي الجمهور المستند إلى سلامة التركيب من التكلف أو التقدير كما أنه مستند إلى قوة المعنى وظهوره، وبالله التوفيق.

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٧١.

المسألة الخامسة عشرة

١٥ - قال اللّه تعالى: ﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ * وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ٩٥-٩٦].

التوجيه الإعرابي:

احتدم النقاش طويلاً بين مثبتي القدر ونفاته في حقيقة (ما) من قوله تعالى ﴿وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ من خلال ربط وثيق بمسألة خلق أفعال العباد، فجاءت الأقوال فيها على النحو الآتي:

التوجيه الأول: أن ما مصدرية تؤول مع الفعل بعدها بمصدر منصوب بالعطف على الضمير كاف الخطاب في قوله ﴿خَلَقَكُمْ﴾، والتقدير: والله خلقكم وأعمالكم.

وهذا مذهب جمهور المعربين، فقد قال به أبو عبيد القاسم بن سلام(١)، وأبو بكر الباقلاني(٢) ومكي بن أبي طالب(٣)، والبيهقي(٤) والسهيلي(٥) وابن المنير(٦) والقرطبي(٧) والسيوطي(٨) ....

(١) ينظر: نتائج الفكر في النحو، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن السهيلي، تحقيق: د/ محمد بن إبراهيم البنا، منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، بدون ط ١٣٩٨ص ١٩١.
(٢) ينظر: تمهيد الأوائل ص ٣٤٣.
(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٣٩.
(٤) ينظر: الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ص ١٦٠.
(٥) ينظر: نتائج الفكر ط البنا ص ١٨٩-١٩٢.
(٦) ينظر: الانتصاف حاشية الكشاف ٣/ ٣٠٥.
(٧) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٨٦.
(٨) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو، تأليف جلال الدين السيوطي ت(٩١١)، تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، في ٧/ ١٣٠- ١٣٩.

وغيرهم[(١)].

التوجيه الثاني: أن (ما) موصولة بمعنى (الذي) في موضع نصب بالعطف على الضمير المنصوب في ﴿خَلَقَكُمْ﴾. والفعل ﴿تَعْمَلُونَ﴾ متعد إلى مفعول به محذوف للعلم به وجملة (تعملون)، لا محل لها صلة الموصول، والعائد محذوف.

والمعنى: والله خلقكم وخلق الذي تعملونه من الأصنام.

وقد قال به عبد الجبار[(٢)] والشريف المرتضى[(٣)] والطوسي[(٤)] والزمخشري[(٥)] والطبرسي[(٦)] وابن تيمية[(٧)] وأبو حيان[(٨)] وابن القيم[(٩)] وابن أبي العز الحنفي[(١٠)].

التوجيه الثالث: أن (ما) استفهامية مبنية على السكون في موضع نصب بالفعل بعدها﴿تَعْمَلُونَ﴾ على التحقير لعملهم والتصغير له. والجملة إنشائية منفصلة عما قبلها[(١١)].

التوجيه الرابع: أن (ما) نافية لا محل لها من الإعراب. والمعنى: وأنتم لا تعملون شيئاً وقت خلقكم ولا قبله، ولا تقدرون على شيء[(١٢)].

---

(١) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٣٠٦، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال ٣/ ٤٢٨، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ١٣٧، وتفسير النسفي ٤/ ٣٩.

(٢) ينظر: تنزيه القرآن ص ٣٥٤، ومتشابه القرآن ص٥٨٠-٥٨٧.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٢٣٦.

(٤) ينظر: التبيان في تفسير القرآن ٨/ ٥١٣.

(٥) ينظر: الكشاف ٣/ ٣٠٤.

(٦) ينظر: مجمع البيان ٢٣/ ٧٠.

(٧) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٦-١٧، ٧٩، ١٢١، ومنهاج السنة ٣/ ٢٥٩، ٣٣٦.

(٨) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٣٥٢.

(٩) ينظر: بدائع التفسير ٤/ ١٨-٢٧، وشفاء العليل ١/ ٢٠٦، ٣٣٣.

(١٠) ينظر: شرح الطحاوية ص٤٤٢.

(١١) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٤٠، والبيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٣٠٦، والمحرر الوجيز ٤/ ٤٧٩، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٨٦، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ١٣٦.

(١٢) المصادر السابقة.

الأثر العقدي:

لم يكن النقاش حول هذه الآية مقصورا على كتب إعراب القرآن وتفسيره بل كان حضوره بارزاً في كتب العقائد وعلم الكلام، فقلّ أن يخلو كتاب منها من عرضٍ لهذه التوجيهات الإعرابية في باب خلق أفعال العباد[(١)].

ويجزم كثير من هذه المصادر الإعرابية والاعتقادية المتقدم منها والمتأخر بتصنيف التوجيهين الأولين تصنيفاً عقدياً، على أن الأول منهما القاضي بمصدرية (ما) ومعناها: والله خلقكم وعملكم هو توجيه أهل السنة.

وأما الثاني منهما القاضي بموصولية (ما) ومعناها: والله خلقكم وخلق الذي تعملونه من الأصنام. هو توجيه المعتزلة[(٢)]

ويكشف كثير منها عن الأثر العقدي خلف هذين التوجيهين بما عبر عنه السهيلي بقوله: «لا يصح في تأويل قوله ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ إلا قول أهل السنة: إن المعنى: والله خلقكم وأعمالكم. ولا يصح قول المعتزلة من جهة المنقول ولا من جهة المعقول؛ لأنهم زعموا أن (ما) واقعة على الأصنام والحجارة التي كانوا ينحتونها، وقالوا: تقدير الكلام: خلقكم والأصنام التي تعملون؛ إنكاراً منهم أن تكون أعمالنا مخلوقة للّه سبحانه»[(٣)].

---

(١) تنظر أقوال المذاهب في أفعال العباد في المسائل رقم ٤، ٩، ١٣ من هذا البحث.

(٢) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٣٩، ونتائج الفكر ط البنا ص ١٨٩، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز ٣/ ٤٢٨، و الجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٨٦، والانتصاف لابن المنير حاشية على الكشاف ٣/ ٣٠٥، وتفسير النسفي ٤/ ٣٩، والأشباه والنظائر في النحو، ٧/ ١٣٠، و أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة، السعيد، ص ٧٢. وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص٥١١، ٦٣٦.

(٣) نتائج الفكر ط البنا ص ١٨٩.

والحقيقة أن هذا التصنيف - وإن كثر قائلوه - **غير صحيح**؛ ذلك أن التوجيه الأول لم يك توجيهاً جامعاً للمنتسبين إلى السنة من مثبتي القدر، ذلك إن جمعاً من أهل السنة المحضة[(١)] أتباع السلف قد قالوا بالتوجيه الثاني المنسوب إلى المعتزلة، بل إنهم ضعفوا التوجيه الأول المنسوب إلى أهل السنة، ومن أولئك ابن قتيبة[(٢)] والطبري[(٣)] والسمعاني[(٤)] وابن تيمية[(٥)] وابن القيم[(٦)] وابن أبي العز الحنفي[(٧)] وابن المرتضى اليماني[(٨)].

قال ابن تيمية: «فإنه في أصح القولين (ما) بمعنى (الذي)، والمراد به ما تنحتونه من الأصنام كما قال تعالى ﴿...أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ ۝ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾، أي والله خلقكم وخلق الأصنام التي تنحتونها»[(٩)]. وقال أيضا: «فـ(ما) بمعنى (الذي) ومن جعلها مصدرية فقد غلط»[(١٠)].

وقال أيضاً: «فإن ما ههنا بمعنى: الذي، والمراد خلق ما تعملونه من الأصنام، وإذا كان خالقاً للمعمول وفيه أثر الفعل، دل على أنه خالق لأفعال العباد. وأما قول من قال: إن (ما) مصدرية فضعيفٌ جداً»[(١١)].

وقال ابن القيم: «وبان أن ابن قتيبة في تفسير الآية قد وفق للسداد

---

(١) كذا عبر ابن تيمية في تمييزه أتباع السلف عن غيرهم في مجموع الفتاوى ١٦/ ٢٣٧.

(٢) ينظر: نتائج الفكر للسهيلي ص ١٩١، نقلاً عن إصلاح الغلط. وينظر: بدائع التفسير لابن القيم ٤/ ٢٥، وإيثار الحق ص ٣٤٩.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٣/ ٨٩.

(٤) ينظر: تفسير القرآن ٤/ ٤٠٥.

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٧٩، ١٢١، ومنهاج السنة ٣/ ٢٥٩، ٣٣٦.

(٦) ينظر: بدائع التفسير ٤/ ١٨-٢٧، وشفاء العليل ١/ ٣٣٣.

(٧) ينظر: شرح الطحاوية ص٤٤٢.

(٨) ينظر: إيثار الحق ص ٣٤٩.

(٩) مجموع الفتاوى ٨/ ١٢١.

(١٠) مجموع الفتاوى ٨/ ٧٩.

(١١) مجموع الفتاوى ٨/ ١٧.

كما وفق لموافقة أهل السنة في خلق أفعال العباد»[(١)].

وخلاصة الأمر في هذا التصنيف ما يأتي:

أولاً: أن القول بأن (ما) موصولة في هذه الآية هو قول جمهور أهل السنة من أتباع السلف. وهو إجماع المعتزلة.

ثانياً: أن القول بأن (ما) مصدرية في هذه الآية هو قول لبعض أهل السنة[(٢)] وجمهور الأشاعرة.

وقد صرح بعضهم بنسبته إلى الأشاعرة كما فعل السمين الحلبي بقوله: «وجعلها الأشعرية دليلاً على خلق أفعال العباد للّه تعالى»[(٣)].

ونسبه الرازي إلى جمهور الأصحاب[(٤)]، وكذلك الشهاب الخفاجي[(٥)]. كما أنه هو توجيه الماتريدية[(٦)].

ثالثاً: أن أتباع السلف من أهل السنة وإن رجحوا التوجيه الثاني القائل بموصولية (ما) إلا أنهم يباينون المعتزلة نفاة القدر في ذلك من وجهين:

أ - أنهم يذهبون إلى ذلك على سبيل الترجيح اللفظي؛ لأنه الأنسب بسياق الآيات ومرادها، فالأمر مبعثه اللفظ والسياق، بخلاف المعتزلة الذين ينطلقون بدافع عقدي ملزم إلى هذا التوجيه.

قال ابن عطية: «والمعتزلة مضطرة إلى الزوال عن أن تجعل (ما) مصدرية»[(٧)].

---

(١) بدائع الفوائد ١/ ٢٣٠، وبدائع التفسير ٤/ ٢٥.

(٢) كما سبق عند أبي عبيد ومكي، وأجاز ابن كثير في تفسيره (٤/ ١٥) والشيخ محمد بن عثيمين (شرح الواسطية ٢/ ٢١٠) الوجهين وأنهما يدلان على خلق أفعال العباد.

(٣) الدر المصون ٩/ ٣٢١.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ٢٦/ ١٣٠.

(٥) ينظر: حاشية الشهاب ٨/ ٩٠.

(٦) ينظر: تفسير النسفي ٤/ ٣٩.

(٧) المحرر الوجيز ٤/٤٧٩.

ب - أن المعتزلة يلجأون إلى هذا التوجيه بقصد نفي خلق اللَّه لأفعال العباد، وأنهم يخلقون أفعالهم.

بينما يرى أتباع السلف أن (ما) وإن وجهت على الموصولية فالآية فيها إثبات القدر وأن اللَّه خالق أفعال العباد، فقطعوا على المعتزلة طريق الاعتزال في هذه الآية.

قال المنتجب الهمداني: «وبهذا التأويل يصح أن تكون موصلة لا على أن تكون تعم جميع الأشياء كما ذهبت إليه المعتزلة الضُّلّال»(١).

وقال ابن القيم: «والصواب أنها موصولة وأنها لا تدل على صحة مذهب القدرية، بل هي حجة عليهم مع كونها موصولة»(٢).

ثم يبين وجه ذلك بقوله: «ووجه الاستدلال بها على هذا التقدير أن اللَّه سبحانه أخبر أنه خالقهم وخالق الأصنام التي عملوها، وهي إنما صارت أصناماً بأعمالهم، فلا يقع عليها ذلك الاسم إلا بعد عملهم فإذا كان سبحانه هو الخالق اقتضى صحة هذا الإطلاق أن يكون خالقها بجملتها أعني مادتها وصورتها، فإذا كانت صورتها مخلوقة للَّه كما أن مادتها كذلك لزم أن يكون خالقاً لنفس عملهم الذي حصلت به الصورة لأنه متولد عن نفس حركاتهم. فإذا كان اللَّه خالقها، كانت أعمالهم التي تولد عنها ما هو مخلوقة للَّه مخلوقاً له، وهذا أحسن استلالا وألطف من جعل (ما) مصدرية»(٣).

المناقشة:

تجري المناقشة في هذه المسألة التي تعد «مسألة كبرى قطعية من مهمات مسائل الاعتقاد التي أوقعت الفرقة بين المسلمين»(٤) حول نوع (ما) وهل هي مصدرية أوموصولية؟.

---

(١) الفريد في إعراب القرآن ٤/ ١٣٧.

(٢) ينظر: بدائع التفسير ٤/ ٢٢.

(٣) بدائع التفسير ٤/ ٢٥.

(٤) إيثار الحق ص ٣٥٥.

وهي مسألة يجري فيها الخلاف كثيراً ؛ ذلك «أن (ما) المصدرية والموصولة يتعاقبان غالباً، ويصلح أحدهما في الموضع الذي يصلح فيه الآخر، وربما احتملهما كلامٌ واحد، ولا يُميَّز بينهما فيه إلا بنظر وتأمل»[١].

على أن قدراً كبيراً من هذه المناقشات كان يجري حول جوانب متعددة بعيدة عن النحو والإعراب من مسائل دلالية أو كلامية[٢] يتجاوزها البحث للوصول إلى أهم ما يندرج ضمن حدوده مستعرضاً أهم أدلة الفريقين في ذلك مما يتجه دليلاً من النص نفسه. ومن ذلك ما يأتي:

أولاً: أدلة القائلين بمصدرية (ما): من ذلك ما يأتي:

١ - أن التقريع وجه لهم لعبادتهم شيء غير اللّه وهم إنما عبدوا الأصنام باعتبار أشكالها وصورها التي هي أثر عملهم لا باعتبار كونها حجارة ليست مصورة، فهم في الحقيقة إنما عبدوا عملهم وصلحت الحجة عليهم بكون المعبود كسب العابد وعمله فظهر أن الحجة تقوم عليهم على تقديرها مصدرية.

٢ - أن تأويلها موصولة مفتقر إلى حذف مضاف في موضع إلباس يكون تقديره: والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته بخلاف حملها على المصدرية فلا يحتاج إلى حذف ألبتة.

٣ - يرى السهيلي أن (ما) إذا كانت موصولة بفعل لفظه: عمل أو صنع أو فعل، وذلك الفعل مضاف إلى فاعل غير اللّه سبحانه وتعالى وجب كونها مصدرية ؛ لأن أفعال الآدميين لا تتعلق بالجواهر والأجسام وإنما تتعلق بالتأليف والتركيب وهي نفس العمل الذي يرجع إلى الأحداث دون الجواهر وهذا إجماع[٣].

---

(١) بدائع الفوائد ١/ ٢١٨.

(٢) تنظر نماذج لهذه المناقشات في متشابه القرآن ٥٨٠-٥٨٧، وبدائع الفوائد ١/ ٢١٦-٢٣٢، وإيثار الحق على الخلق ٣٤٩-٣٥٦، والأشباه والنظائر للسيوطي ٧/ ١٣٠-١٣٩.

(٣) ينظر: نتائج الفكر ص ١٨٩.

ثانياً: أدلة القائلين بموصولية (ما): من ذلك ما يلي:

١ - أن سياق الآية في معرض إنكاره عليهم عبادة من لا يستحق العبادة، فلا بد أن يبين فيه معنى ينافي كونه معبوداً، فبين هذا المعنى بكونه مخلوقاً له، ومن كان مخلوقاً من بعض مخلوقاته فإنه لا ينبغي أن يعبد ولا تليق له العبادة. وكيف يعبد المخلوقُ المخلوقَ على أن العابد هو الذي عمل صورة المعبود وشكله، ولولاه لما قدر أن يصور نفسه ويشكلها.

٢ - أن قوله ﴿مَا تَعْمَلُونَ﴾ ترجمة وتفسير لقوله ﴿مَا تَنْحِتُونَ﴾، تلك الجملة التي قطع بأن (ما) فيها موصولة، أي: أتبعدون الذي تنحتون، فلا يعدل بـ(ما) الثانية عن أختها ويخالف بين المرادين بهما بكون الأولى للأعيان التي هي الأصنام والثانية للمعاني التي هي الأعمال وفي ذلك تفكيك للنظم وتبتيرٌ له، بل يجب أن تلحق بها إبقاء لدلالة الظاهر وحفاظاً على نظم القرآن وبيانه.

٣ - أن هذه المحاورة مع غيرها من محاورات إبراهيم عليه السلام مع قومه تدل على أنهم كانوا عباد أصنام وأن المجادلة تجري معهم حول عبادتها، ولم يحك اللّه عنهم الكلام في خلق الأفعال وأنهم أضافوها إلى العبيد، فوجب أن تكون دلالة هذه الآية متسقة مع صدر الآيات وعجزها بل جميعها، ولا يقال بذكر ما لا يتعلق به من خلالها.

وبهذا يترجح بقوة توجيه (ما) على الموصولية كما هو مذهب الجمهور من أتباع السلف ومذهب المعتزلة؛ لكونه ظاهر النظم القرآني والمتفق مع مضمون آيات أخرى؛ «لأن اللّه تعالى نص على هذا المعنى في غير هذه الآية والقرآن يفسر بعضه بعضاً وذلك في قوله تعالى ﴿وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِۦٓ ءَالِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْـًٔا وَهُمْ يُخْلَقُونَ وَلَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا وَلَا يَمْلِكُونَ مَوْتًا وَلَا حَيَوٰةً وَلَا نُشُورًا﴾ [الفرقان ٢٥/ ٣]، وقوله

﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٢٠]

وأما ما ذكره السهيلي من حجج في تعين المصدرية فقد تتبعها ابن القيم بالتضعيف بما يطول ذكره(١).

وأتباع السلف وإن اتفقوا مع أصحاب التوجيه الأول في قصدهم إثبات خلق أفعال العباد للّه وتقديره لها إلا أنهم يختلفون معهم في انتزاع ذلك من هذه الآية بتوجيهها على المصدرية، ويرون أن ذلك نوع من التكلف والتعسف بحمل اللفظ ما لا يحتمل مع أن ثمة مندوحة لهم عنه، إذ هو ثابت مع حملها على الظاهر والمحافظة على تناسق النظم بكونها موصولة. وقد جاء من الأدلة المتواترة في ذلك ما لا يحتاج معه إلى التكلف في استنباطه من هذه الآية.

قال ابن قتيبة في معرض رده على أبي عبيد في ذهابه إلى مصدرية (ما): «وقد أغنانا اللّه بما في القرآن من الآي البينة المكشوفة الممتنعة على حيل المعتزلة عن أن يحتج عليهم بما يجدون به السبيل إلى الاستهزاء والطعن»(٢).

وقال ابن القيم تعقيباً على مناقشة السهيلي: «ولقد بالغ في ردّ ما لا تحتمل الآية سواه، أو ما هو أولى بحملها وأليق بها، ونحن وكل محقّ مساعدوه على أن اللّه خالق العباد وأعمالهم، وأن كل حركة في الكون فالله خالقها، وعلى صحة هذا المذهب أكثر من ألف دليل من القرآن الكريم والسنة، والمعقول والفطر ولكن لا ينبغي أن تحمل الآية على غير معناها اللائق بها حرصاً على جعلها عليهم حجة. ففي سائر الأدلة غنية عن ذلك على أنها حجة عليهم من وجه آخر مع كون (ما) بمعنى الذي»(٣).

---

(١) ينظر: بدائع الفوائد ١/ ٢١٦-٢٣٢.

(٢) نتائج الفكر ص ١٩٢ حاشية رقم ١ نقلاً عن كتاب إصلاح الغلط ورقة ٥٠.

(٣) بدائع الفوائد ١/ ٢٢٥.

ولقد أدرك هذا الضعف والتكلف في التوجيه الأول مع المصدرية بعض الأشاعرة أنفسهم مقررين أن حملها على الموصولية أولى وأنها لا تصلح دليلاً على مسألة خلق الأفعال.

قال الرازي عن أدلة الفريق الثاني: «واعلم أن هذه السؤالات قوية وفي دلائلنا كثرة فالأولى ترك الاستدلال بهذه الآية»[١].

وقال الشهاب الخفاجي: «والإنصاف أن استدلال الأصحاب بهذه الآية لا يتم»[٢].

والحقيقة أن هؤلاء وإن بدا لهم أن يستدركوا الضعف الذي نجم عن توجيه أصحابهم إلا أنهم هم الآخرون قد جنحوا إلى ضعف آخر بسلبهم الآية دلالتها على خلق أفعال العباد.

وبهذا يتضح أن أتباع السلف استطاعوا أن يجعلوا الآية دليلاً على المذهب الحق في مسألة خلق أفعال العباد من خلال توجيهها التوجيه الإعرابي الأقوى والأظهر. فهداهم اللّه لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.



(١) التفسير الكبير ٢٦/ ١٣١.

(٢) حاشية الشهاب ٨/ ٩٠.

المسألة السادسة عشرة

١٦- قال تعالى: ﴿وَأَسِرُّواْ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُواْ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۞ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ﴾ [الملك ٦٧/ ١٣-١٤].

التوجيه الإعرابي:

يُسوِّغ تركيب الآية في ظاهره أن يعرب الاسم الموصول (من) من قوله ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ بأحد إعرابين:

الأول: أن يعرب في محل رفع فاعل لـ(يعلم)، والمفعول به محذوف تقديره: خلقه، أي: ألا يعلم الخالق خلقه.

الثاني: أن يعرب في محل نصب مفعول به لـ(يعلم)، والفاعل ضمير مستتر يعود إلى الله ﷻ، أي: ألا يعلم اللّٰه مخلوقه.

كون هذين الوجهين سائغين إعرابياً جعل جمهور المعربين على اختلاف توجهاتهم العقدية يذكرونهما احتمالاً جائزاً في الآية دون التعرض إلى تضعيف نحوي أو تصنيف عقدي لأيٍّ منهما[1].

وقد ظهر التضعيف النحوي والتصنيف العقدي في توجيه الآية عند بعض النحويين والمفسرين كأبي جعفر النحاس ومكي بن أبي طالب وأبي القاسم الأصبهاني (قوام السنة) وعبد اللّٰه بن أحمد النسفي، حيث إنهم

(١) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٦/ ١١، وتفسير البغوي ٤/ ٣٧١، والكشاف ٤/ ١٢٣، والمحررالوجيز ٥/ ٣٤٠، ومجمع البيان للطبرسي ٢٩/ ١٣، والتفسير الكبير للرازي٣٠/ ٦٠، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٣٢، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٤٩٩، والبحر المحيط ٨/ ٢٩٥، والصواعق المرسلة لابن القيم ٢/ ٤٩٢، وشفاء العليل له ١/ ٢٠٨، وبدائع التفسير ٤/ ٤٩٣، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/ ٣٩٨، وفتح القدير ٢/ ١٠٥٣، وروح المعاني ٢٩/ ٢٣، وأضواء البيان ٥/ ٤٢٢.

نسبوا التوجيه الثاني القاضي بإعراب اسم الموصول مفعولاً به إلى المعتزلة توصلاً إلى نفي خلق أفعال العباد ومسألة إثبات صفة العلم.

قال أبو جعفر النحاس: «ربما توهم الضعيف في العربية أن (من) في موضع نصب. ولو كان موضعها نصباً لكان: ألا يعلم ما خلق؛ لأنه راجع إلى (بذات الصدور) وإنما التقدير: ألا يعلم من خلقها سرَّها وعلانيتها»[(١)].

وقال مكي: «وقد قال بعض أهل الزيغ: إن (من) في موضع نصب اسم للمسرِّين والجاهرين، ليخرج الكلام عن عمومه، ويدفع عموم الخلق عن اللَّه، جل ذكره، ولو كان كما زعم لقال: ألا يعلم ما خلق ؛ لأنه إنما تقدم ذكر ما تكنّ الصدور»[(٢)].

وقال النسفي: «وفيه إثبات خلق الأقوال فيكون دليلاً على خلق أفعال العباد، وقال أبو بكر الأصم[(٣)] وجعفر بن حرب[(٤)] (من) مفعول والفاعل مضمرٌ وهو اللَّه تعالى فاحتالا بهذا لنفي خلق الأفعال»[(٥)].

---

(١) إعراب القرآن ٤/ ٤٧٠.

(٢) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٩٢، وينظر: إعراب القرآن للأصبهاني (قوام السنة) ص ٤٥٥.

(٣) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم صنف في الطبقة السادسة من طبقات المعتزلة، ناظر أبا الهذيل، وأخذ عنه أبو علي الجبائي، ترجمته في: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٦٧، والمنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة) لابن المرتضى ص ٣٢.

(٤) جعفر بن حرب الهمذاني، من أئمة المعتزلة ومن ملازمي أحمد بن أبي دؤاد، أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف، ت (٢٣٦). ترجمته في: مقالات الاسلاميين (باب ذكر المعتزلة) لأبي القاسم البلخي- ضمن كتاب فضل الاعتزال تحيق: فؤاد سيد ص ٧٤. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومبيانتهم لسائر المخالفين، تأليف: القاضي عبد الجبار بن أحمد ت (٤١٥)، مطبوع ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، الدار التونسية - تونس، ط الثانية ١٤٠٦، ص ٢٨١-٢٨٣، والأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، ط الحادية عشرة ١٩٩٥، في ٢/ ١٢٣.

(٥) تفسير النسفي ٤/ ٤٠٤.

ويفهم من نصوص هؤلاء أنه يجب إعراب (من) فاعلاً، مفعوله محذوف، وأن إعرابه مفعولاً به غير جائز؛ لضعفه النحوي وامتناعه العقدي.

الأثر العقدي:

على الرغم من أن الجمهور جوزوا الوجهين إعرابياً إلا أن ذلك لا يعني أن مناقشتهم خلت من التعرض للأثر العقدي الذي حدا بالفريق الثاني إلى تصنيف هذين التوجيهين فنسبوا أولهما إلى مثبتي القدر وثانيهما إلى نفاته.

ويظهر أن هذه المناقشات جرت حول دلالة الآية على مسألتين من مسائل القدر، وهما:

الأولى: مسألة خلق أفعال العباد.

الثانية: مسألة صفة العلم لله.

فيرى مثبتو القدر من أهل السنة ومن وافقهم في خلق أفعال العباد أن «الآية دالة على خلق ما في الصدور، كما هي دالة على علمه سبحانه به، وأيضاً: فإنه - سبحانه - خَلْقُه لما في الصدور دليلٌ على علمه بها»[1].

ويكشف ابن القيم وجه دلالة التوجيهين الإعرابيين على هاتين المسألتين بقوله: «وقد اختلف في إعراب ﴿مَنْ خَلَقَ﴾ هل هو الرفع أو النصب؟ فإن كان مرفوعاً فهو استدلال على علمه بذلك بخلقه له، والتقدير: أنه يعلم ما تضمنته الصدور، وكيف لا يعلم الخالق ما خلقه، وهذا الاستدلال في غاية الظهور والصحة، فإن الخلق يستلزم حياة الخالق وقدرته وعلمه ومشيئته، وإن كان منصوباً فالمعنى: ألا يعلم مخلوقه، وذكر لفظة (من) تغليباً ليتناول العلم العاقل وصفاته»[2].

(١) شفاء العليل لابن القيم ١/٢٠٨.

(٢) شفاء العليل ١/٢٠٨، وبدائع التفسير ٤/ ٤٩٤.

فالآية دلت عن طريق الملازمة بين الخلق والعلم «على أن العبد لا يخلق أفعاله بأنه لا يعلمها وهو استدلال بنفي اللازم الذي هو العلم على نفي الملزوم الذي هو الخلق وبهذه الملازمة دلت الآية، فإن اللّه تعالى أرشد إلى الاستدلال على ثبوت العلم له ﷻ بثبوت الخلق وهو استدلال بوجود اللازم»[(١)].

في حين أن نفاة القدر من المعتزلة والإمامية يرون أن الآية لا تدل على ذلك، بل كونها دالة على «أنه يخلق ما يسره الإنسان من الإرادة والعزم وسائر ما يكتسبه فالظاهر لا يدل عليه»[(٢)].

وذلك لأنهم يحملونها على تقديرات متعددة مخلوقة للّه اتفاقاً، فهم يرون أنه «لا يجوز أن يكون المراد ألا يعلم من خلق أفعال القلوب... ولا يدل على أن الواحد منا لا يخلق أفعاله من حيث إنه لا يعلم الضمائر»[(٣)].

وبهذا يتضح أن افتراق هذه التوجهات العقدية إنما كان في التقدير المكمِّل لمعنى الآية وذلك كما يأتي:

أ - تقدير المفعول به في التوجيه الأول على إعراب (من) فاعلاً.

ب - تقدير الشيء الذي أبهم بالتعبير عنه بـ(من) في التوجيه الثاني على إعرابها مفعولاً به.

فأهل السنة يرجعون الأمرين إلى «ما يشتمل عليه الصدر من الاعتقادات والإرادات والحب والبغض «والسر والجهر وكل ما تحمله كلمة (ذات الصدور) التي تعني: «صاحبة الصدور، فإنها لما كانت فيها قائمة بها نسبت إليها نسبة الصحبة والملازمة»[(٤)].

---

(١) الانتصاف لابن المنير حاشية على الكشاف ٤/ ١٢٣.

(٢) متشابه القرآن ص ٦٦٢.

(٣) التبيان للطوسي ١٠/ ٦٤.

(٤) بدائع الفوائد ٤/ ٤٩٤.

فيكون التقدير على الوجه الأول: ألا يعلم ذلك من الأقوال والأعمال جهرها وسرها الذي خلقها.

أما على الوجه الثاني فالتقدير: ألا يعلم اللّٰه ما خلقه من الأقوال والأعمال.

وعلى كلا التقديرين فإن الآية تدل على «أن ما يُسرّ الخلق من قولهم، وما يجهرون به، كل من خلق الله»[(١)].

أما المعتزلة فيختلف عندهم التقدير بين مفعول (يعلم) ومفعول (خلق)، فالأول مفعوله ما سبق من السر والجهر، أما الثاني فمفعوله يحتمل أن يكون إما الصدر أو الأشياء أو العبد أي «من خلق الصدور يعلم ما في الصدور ويجوز أن يكون المراد ألا يعلم من خلق الأشياء ما في الصدور، وقيل تقديره ألا يعلم سر العبد من خلقه يعني من خلق العبد، ويجوز أن يكون المراد: ألا يعلم سر من خلق، وحذف المضاف وأقام المضاف إليه مقامه»[(٢)].

فكل هذه المقدرات مجمع على أنها مخلوقة لله ؛ لأنها من أفعاله ﷻ وليست من فعل العبد. وعليه فليس في الآية دلالة على خلق فعل العبد.

قال ابن القيم: «وهذا التقرير مما يصعب على القدرية فهمه، فإنه لم يخلق عندهم ما في الصدور فلم يكن في الآية على أصولهم دليل على علمه بها ولهذا طرد غلاة القوم ذلك ونفوا علمه فأكفرهم السلف قاطبة»[(٣)].

---

(١) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٩٢.

(٢) التبيان للطوسي ١٠/ ٦٤. وينظر متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٦٦٢، والكشاف ٤/ ١٢٣، ومجمع البيان للطبرسي ٢٩/ ١٣.

(٣) الصواعق المرسلة ٢/ ٤٩٢، وبدائع التفسير ٤/ ٤٩٣.

المناقشة:

يقف البحث في هذه المناقشة عند مسألتين:

الأولى: مسألة تصنيف هذين التوجيهين:

لقد ظهر من خلال الفقرة السابقة أن كل اتجاه عقدي استطاع أن يوجه الآية وفق منطلقاته المذهبية في كلا الاحتمالين الإعرابيين، وذلك من خلال التقديرات الزائدة عن ظاهر تركيب الجملة وعناصرها الأساسية، مع التقارب في ما بينها في الكشف عن العلاقة بين هذه العناصر من خلال التوجيه الإعرابي. فمنطلق التباين بينها في التقدير لا التركيب.

كما ظهر أن تصنيف التوجيه الثاني بكونه خاصاً بالمعتزلة متفقاً مع أصولها غيرُ صحيح، وأنه وإن قال به بعض المعتزلة فليس صحيحاً أنه لا يؤدي من المعاني إلا ما يتوافق مع هذه الأصول المعتزلية. ويدل على هذا الأمر ما يلي:

١ - أن إمام مفسري أهل السنة أبا جعفر الطبري قد اقتصر على التوجيه الثاني المذكور دون أن يتطرق للتوجيه الأول.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره ﴿أَلَا يَعْلَمُ﴾ الرب جل ثناؤه ﴿مَنْ خَلَقَ﴾ من خلقه؟ يقول: كيف يخفى عليه الذي خلق ﴿وَهُوَ ٱللَّطِيفُ﴾ بعباده ﴿ٱلْخَبِيرُ﴾ بهم وبأعمالهم»[١].

٢ - أن بعض المعربين من أهل السنة ومن وافقهم قد جعله راجحاً[٢].

٣ - أن جمعاً من معربي أهل السنة والمعتزلة قد قالوا بجواز الأمرين معاً كما سبق[٣].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٩/ ١٠.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٩٥، وأضواء البيان ٥/ ٤٢٣، والمسائل الاعتزالية في الكشاف ٢/ ١٠٢٧.

(٣) تنظر المصادر السابقة في عرض التوجيه الإعرابي في أول هذه المسألة.

قال السمين معقباً على كلام مكي: «ولا أدري كيف يلزم ما قاله مكي بالإعراب الذي ذكره والمعنى الذي أبداه؟ وقد قال بهذا القول أعني الإعراب الثاني جماعة من المحققين ولم يبالوا بما ذكره لعدم إفهام الآية إياه»[١]. والأولى - في نظري - أن يقال: لعدم لزوم ما ذكره في الآية.

٤ - أن بعض معربي المعتزلة قد اقتصر على التوجيه الأول ولم يذكر الثاني قط[٢].

فهل يمكن أن يكون هذا اللازم العقدي الذي ذكره مكي والنسفي قد خفي على هؤلاء جميعاً فركبوا ما يتعارض مع مسلماتهم العقدية؟ أم لا يعدو أن يكون الأمر نظرة جزئية إلى جانب من جوانب مؤدى هذا التوجيه عند أولئك المعربين الذين أشاروا إلى هذا التصنيف؟. وهذا هو الصحيح.

المسألة الثانية: مسألة الترجيح النحوي بين هذين التوجيهين:

بعد أن ظهر أن هذين التوجيهين سائغان - على الأرجح - عند أهل السنة والمعتزلة، فهل ثمة مرجحات لأحدهما على الآخر في التركيب أو التقدير؟.

يذكر بعض المعتزلة أنه لو كانت (من) في توجيه النصب تعود إلى الأقوال والأعمال كما يقول أهل السنة «لقال: ألا يعلم ما خلق؛ لأنه لا يعبر عما لا يعقل بـ(من)»[٣].

ويجيب ابن القيم عن ذلك بأن ذلك من باب التغليب ليتناول علمه العاقل وصفاته[٤].

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٣٨٧.

(٢) ينظر: متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٦٦١، وتنزيه القرآن له ص ٤٢٩، والتبيان للطوسي ١٠/ ٦٤

(٣) التبيان للطوسي ١٠/ ٦٤.

(٤) بدائع الفوائد ٤/ ٤٩٤.

كما يمكن القول إن هذا الإيراد متوجه إلى تأويلهم أيضاً، لأنهم يقدرونه بالصدور أو الأشياء وهذه مما يعبر عنها بـ(ما).

وعلى الرغم من أن بعض المعربين يقوي التوجيه الثاني بإعراب (من) مفعولاً به بكونه موافقاً للأدلة الأخرى[١]، إلا أن الباحث يميل إلى ترجيح التوجيه الأول بإعراب (من) فاعلاً؛ وذلك لأمور:

١ - أن الفاعل فيه اسم ظاهر أقيم مقام الضمير الراجع إلى الله ﷻ بخلاف التوجيه الآخر الذي يقدر الفاعل مضمراً.

٢ - أن فيه استدلالاً على علمه بما في الصدور من أعمال القلوب عن طريق الاستدلال بخلقه لها، أي: أنه يعلم ما تضمنته الصدور، وكيف لا يعلم الخالق ما خلقه «وهذا الاستدلال في غاية الظهور والصحة، فإن الخلق يستلزم حياة الخالق وقدرته وعلمه ومشيئته»[٢].

٣ - أنه فيه إبقاء الآية على ظاهرها دون الحاجة إلى التأويل الذي يظهر في التوجيه الثاني من تأويل (من) فيه بمعنى (ما)؛ لأنه راجع إلى (ذات الصدور)، وهي معاني وليست مما يعقل. وما ذكر من أنه من باب التغليب فليس بظاهر، لأن الحديث عن السر والجهر ونحوها[٣].

٤ - أنه «هو الذي عليه جمهور الناس»[٤]، وقد اقتصر عليه بعض المعربين[٥].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٩٥، وأضواء البيان ٥/ ٤٢٣، والمسائل الاعتزالية في الكشاف ٢/ ١٠٢٧.

(٢) شفاء العليل ١/ ٢٠٨.

(٣) ينظر: إعراب القرآن لقوام السنة ص ٤٥٥.

(٤) الدر المصون ١٠/ ٣٦٨.

(٥) ينظر: بحر العلوم للسمرقندي٣/ ٣٨٧، والبيان في غريب القرآن للأنباري٢/ ٤٥١، وشرح المفصل لابن يعيش ٤/ ١٢.

٥ - أن فيه تعميم المخلوق وذلك بتقدير مفعول (خلق) بالأشياء أي: ألا يعلم ذلك - السر والجهر - من خلق الأشياء كلها، فحذف المفعول للتعميم فيتناول السر والجهر وأعمال القلوب تناولاً أولياً[1].

ومع ترجيح هذا التوجيه فإن ذلك لا يعني ضعف التوجيه الآخر أو منعه بل يبقى وجهاً محتملاً في الآية، وبالله التوفيق.



(١) ينظر: روح المعاني ٢٩/٢٣.



باب المبتدأ والخبر



المسألة السابعة عشرة

١٧ - قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ﴾ [آل عمران ٣/ ٧].

التوجيه الإعرابي:

تعد هذه الآية من أهم آيات العقيدة في بيان أحد سبل التلقي في المعتقد ومنهج التعامل مع نصوص الوحي عند أهل السنة وغيرهم، مما جعلها تلقى عناية علماء العقيدة والتفسير والإعراب على المستوى الدلالي المعجمي والإعرابي التركيبي وغير ذلك منذ القرون المفضلة في ضوء ما ورد فيها من قراءات(١).

قال ابن الوزير: «وينبغي من تالي كتاب اللّٰه الشريف أن يؤثر هذه الآية الشريفة بزيادة في التدبر، فإنها قاعدة عظيمة للكلام في تفسير كتاب اللّٰه تعالى»(٢).

والشاهد في هذه الآية قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾، حيث ثبت الوقف فيها في موضعين

---

(١) قال مكي: «وقد أفردنا لهذه المسألة كتاباً لسعة الكلام فيها». مشكل إعراب القرآن ١/ ١٢٦، وكذلك فعل شيخ الإسلام برسالته (الإكليل في المتشابه والتأويل) ضمن مجموع الفتاوى ١٣/ ٢٧٠-٣١٣، كما سطر رحمه اللّٰه أكثر من ستين صفحة حول الآية، كما هو موجود في مجموع الفتاوى ١٧/ ٣٨١-٤٤٣ في تفسير سورة الإخلاص.

(٢) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان تأليف: أبي عبد اللّٰه محمد بن المرتضى (ابن الوزير) ت (٨٤٠) دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٤، ص ١٢٢.

نتج عنهما اختلاف في التركيب والإعراب تبعاً لاختلاف المعنى، وذلك على النحو الآتي[١]:

الأول: الوقف اللازم على لفظ الجلالة (الله)، ويكون إعراب الجملة كما يأتي:

لفظ الجلالة (اللَّه) فاعل (يعلم)،وبه تمت الجملة الفعلية من فعل ومفعول مقدم وفاعل.

وقوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ الواو استئنافية، وهي «الواو التي يكون بعدها جملة غير متعلقة بما قبلها في المعنى، ولا مشاركة له في الإعراب»[٢].

والراسخون: مبتدأ مرفوع. وجملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ في محل رفع خبر المبتدأ.

وهذا توجيه من يرى أن تأويل المتشابه هو ما استأثر اللَّه بعلمه، ولم يطلع أحداً من خلقه عليه، فلا يمكن أحد معرفته، بل الواجب الإيمان به دون الإحاطة بتأويله.

---

(١) ينظر في ذلك غالب كتب تفسير القرآن ومعانيه وإعرابه وكتب العقيدة، فينظر: مثلاً: تأويل مشكل القرآن ص ٩٨-١٠١، وتفسير الطبري ٣/ ٢١٤، والأضداد لابن الأنباري ص٤٢٤، والقطع والائتناف للنحاس ١/ ١٢٤-١٢٦، وإعراب القرآن له ١/ ٣٥٦، والانتصار للقرآن لأبي بكر الباقلاني ٢/ ٧٧٥- ٧٨٢، وأمالي المرتضى ١/ ٤٣٩، ومشكل إعراب القرآن ١/ ١٢٦، ومتشابه القرآن لعبد الجبار ص ١٤، والكشاف ١/ ١٧٥، والمحصول للرازي ١/ ٣٨٧، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٥٤١، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٤٠٨، وتفسير سورة الإخلاص لابن تيمية - مجموع الفتاوى ١٧/ ٣٨١-٤٤٣، ورسالة الإكليل له - مجموع الفتاوى - ١٣/ ٢٧٠-٣١٣، والجواب الصحيح ٢/ ٣٤٢، والبحر المحيط ٢/ ٤٠٠-٤٠٢، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ٣٢٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٧٢، وترجيح أساليب القرآن ص ١٢١- ١٦٣، وفتح القدير ١/ ٣٠٩-٣١٤، وتفسير المنار، لرشيد رضا ٣/ ١٣٥-١٩١، والتحرير والتنوير لعاشور٣/ ٢٣-٢٨، وأضواء البيان١/ ١٦٨-١٧٣، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١١٢٢-١١٦٩، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/ ٣٦٧-٤٢٠، ٢/ ٨٢٩- ٩١٤، ومنهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد اللَّه تعالى ٢/ ٤٦٠-٤٦٨.

(٢) الجنى الداني في حروف المعاني، صنعة: الحسن بن قاسم المرادي ت (٧٤٩)، تحقيق: د/ فخر الدين قباوه وزميله، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣، ص ١٦٣.

وهذا قول ابن عمر وابن عباس وابن مسعود وأبي بن كعب وعائشة وعروة بن الزبير وعمر بن عبد العزيز والحسن وأبي الشعثاء وأبي نهيك وغيرهم، وهو مذهب الكسائي والفراء وأبي عبيد وثعلب وابن الأنباري وحكاه ابن جرير وغيره عن مالك، واختاره، وهو مذهب الجمهور.

قال أبو جعفر النحاس: «فممن روينا عنه أنه قال ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ تام وما بعده منقطع منه نيف وعشرون رجلاً من الصحابة والتابعين والقراء والفقهاء وأهل اللغة»[١].

الثاني: الوقف على ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ ووصله بما قبله بالعطف على لفظ الجلالة مرفوعا. فالواو فيه عاطفة مفرد على مثله.

وجملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ تحتمل أن تكون:

١ - خبراً لمبتدأ محذوف تقديره: هم يقولون آمنا به.

٢ - في محل نصب حال من المعطوف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾.

٣ - معطوفة على ما قبلها بحرف عطف محذوف أي: ويقولون آمنا به.

وهذا توجيه من يرى أن تأويل المتشابه هو مما يعلمه الراسخون في العلم ويدركونه.

ومعنى هذا القول مروي عن ابن عباس ومجاهد ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وابن قتيبة وعلي بن سليمان والنحاس ومكي ورجحه ابن فورك والباقلاني والقاضي عبد الجبار والزمخشري والنووي وشيخ الإسلام ابن تيمية وغيرهم.

قال أبو حيان: «وتلخص في إعراب (والراسخون) وجهان أحدهما: أنه معطوف على قوله (الله) ويكون في إعراب (يقولون) وجهان، أحدهما: أنه خبر مبتدأ محذوف، والثاني: أنه في موضع نصب على الحال من الراسخين كما تقول: ما قام إلا زيد وهند ضاحكة.

---

(١) القطع والائتناف للنحاس ١/ ١٢٤، مع أنه رجح الرأي الآخر في إعراب القرآن ١/ ٣٥٦.

والثاني من إعراب (والراسخون): أن يكون مبتدأ ويتعين أن يكون (يقولون) خبراً عنه ويكون من عطف الجمل»[١].

هذا إجمال الخلاف في قراءة الآية وإعرابها وما في ذلك من خلاف معتبر[٢].

الأثر العقدي:

لقد نالت هذه الآية أهمية كبرى في كتب التفسير وأصوله، وكتب العقيدة ومناهجها، وكتب معاني القرآن وإعرابه وعلومه في مناقشات طويلة وتأصيل مذهبي مختلف.

ولم يخل التوجيه الإعرابي فيها من التصنيف العقدي، ذلك أن بعضهم قد جعل التوجيه الأول «قول عامة السلف والأعلام»[٣].

وجعل الثاني «قول عامة المتكلمين.. والمؤولة وهم المعتزلة والأشعرية»[٤].

على أن هذا التصنيف يجب ألا يؤخذ بالتسليم دون إدراك الأثر العقدي في توجيه الآية. وهذا الأثر يمكن إيجازه في هذه الفقرات:

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٠١.

(٢) ومن شطحات بعض الصوفية ما ذكره ابن تيمية عن بعضهم من أن الآية تدل على أن الاسم المعظم عندهم وهو لفظ (هو) لا يعلم تأويله وحقيقته إلا الله والراسخون في العلم منهم، إذ إنه ذِكْرُ خاصَّةِ الخاصة عندهم، وعليه فيكون (تأويل) مضافاً إلى لفظ (هو) بإشباع الضم على الهاء بتقدير: وما يعلم تأويلَ هذا الاسم الذي هو (الهو) إلا الله والراسخون في العلم.
قال ابن تيمية: «وقيل هذا وإن كان مما اتفق المسلمون بل العقلاء على أنه من أبين الباطل، فقد يظن ذلك من يظنه من هؤلاء. حتى قلت مرة لبعض من قال شيئاً من ذلك: لو كان هذا كما قلته لكتبت (وما يعلم تأويل هو) منفصلة». مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٧. وينظر: ١٠/ ٥٦٠.

(٣) شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تأليف محمد ابن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار ت(٩٧٢)، تحقيق: د/ محمد الزحيلي وزميله، مكتبة العبيكان - الرياض، بدون ط ١٤١٨، في ٢/ ١٥١.

(٤) المرجع السابق ٢/ ١٥٣. وينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٧٤، و تفسير المنار ٣/ ١٦٣.

الأولى: حقيقة المحكم والمتشابه:

«إن هذا الاضطراب الواقع في مقالات أهل العلم أعظم أسبابه اختلاف أقوالهم في تحقيق معنى المحكم والمتشابه»(١).

قال ابن القيم: «وقد تنازع الناس في المحكم والمتشابه تنازعاً كثيراً»(٢).

والمحكم والمتشابه من فروع علوم القرآن غير أنهما نالا هذه الأهمية لارتباطهما بمسألة الصفات. ذلك أنه قد «خضع الإحكام والتشابه في الألفاظ للمذاهب العقدية، فاختلف مفهومه ومنهجه فيما بينها، ولهذا قد يكون المتشابه عند بعضهم محكماً عند البعض الآخر، وكذلك العكس، فالمحكم عند السني متشابه عند القدري مثلاً، فتنقلب المعايير في تحديد معنى الإحكام والتشابه، أمام تلك التيارات العقدية الخاصة بكل مذهب، ويصبح الموقف اللغوي أمام الآيات المتشابهة موقفاً مذهبياً تسانده تعاليم المذهب وحججه، فاختلط النص المحكم بالنص المتشابه، ولم يكن التعريف اللغوي لهما سوراً مانعاً من سهام تلك المجادلات والمغالطات الكلامية. يدّعي أصحاب المذاهب أن النص أو الآية التي توافق مذهبه محكمة، وإن كانت متشابهة من الناحية اللغوية، وأن الموافق لخصمه متشابه وإن كان محكماً»(٣).

وتجاوزاً للمعنى اللغوي للمحكم والمتشابه والأقوال في مفهومها نصل إلى أن الراجح من ذلك: أن المحكم ما استقل بنفسه وظهر معناه،

---

(١) فتح القدير ١/ ٣١١. وينظر: والصواعق المرسلة ١/ ٢١٢، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٦٨-٨٩، وترجيح أساليب القرآن ص ١٢٣، ١٤٤، وتفسير المنار ٣/ ١٣٥، واختلاف المفسرين، أسبابه وآثاره، تأليف: د/ سعود بن عبد الله الفنيسان، دار أشبيليا - الرياض، ط الأولى ١٤١٨، ص ١٥٦-١٦٩، وظاهرة التأويل ص ١١٣، والتأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة ص ٢٥-٤٠.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٣.

(٣) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة د/ السيد أحمد عبد الغفار ص ١١٥. بتصرف يسير.

ولم يحتج إلى بيان. وأن المتشابه ما لم يظهر معناه واحتاج إلى بيان.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني بعد عرضه الخلاف في ذلك: «والذي نختاره في ذلك أن المتشابه هو كلٌّ ما أشكل والتبس المراد به واحتيج في معرفة معناه إلى طلب التأويل، وسواءٌ كان مشتبهَ اللفظ وإن اختلف معناه، أو كان لفظاً غير مشبهٍ للفظ آخر، غير أن المراد به لا يعرف ولا يوصل إليه من نفس ظاهره وفحواه ولحنه، ولكن بالتأمل والاستخراج. وإنما سمّي ما هذه سبيله متشابهاً لاشتباه معناه واختلاطه والتباسه بغيره عند من لم يعرفه ولم يوفِ النظر حقَّه»[١].

ويرجع أهل السنة سبب التشابه إما إلى غرابة اللفظ، أو اشتباه المعنى بغيره، أو لشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق، وتارة لعدم التدبر التام وغير ذلك من الأسباب[٢].

أما أهل الكلام فإنهم قد جعلوا «عقولهم هي الفارق بين المحكم والمتشابه فما وافق عقولهم جعلوه محكماً، وما خالفها جعلوه متشابهاً»[٣].

قال القاضي عبد الجبار: «ولهذه الجملة يجب أن يرتب المحكم والمتشابه جميعاً على أدلة العقول»[٤].

الثانية: تأويل المتشابه[٥]:

قد سبق عرض الرأيين في تأويل المتشابه مقترناً بعرض التوجيه الإعرابي.

---

(١) الانتصار للقرآن، تصنيف: القاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني ت (٤٠٣)، تحقيق: د/ محمد عصام القضاة، دار الفتح - عمّان، ط الأولى، ١٤٢٢، في ٢/ ٧٨١. وينظر: ٢/ ٧٧٦.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٧/ ٤٠٠.

(٣) موقف المتكلمين ١/ ٣٨٣.

(٤) متشابه القرآن ص ٧.

(٥) ينظر في ذلك كتاب (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) لابن القيم، فقد خصصه رحمه اللّٰه في التأويل حقيقته وأقسامه وموقف الطوائف منه ونتائجه وغير ذلك. فينظر في =

ومنشأ الخلاف في ذلك هو تعدد مفهوم التأويل في اللغة العربية والنصوص الشرعية، إذ إنه يأتي على معانٍ، منها:

«الأول: بمعنى: عاقبة الشيء ومصيره ومرجعه.

والثاني: بمعنى: التفسير، وهو بيان المعنى وشرح ألفاظ الكلام»[١].

فكل واحد من الفريقين في ذينك التوجيهين السابقين نظر إلى معنى من هذين المعنيين فأجرى إعراب الآية وتركيبها وفق هذا المعنى.

«وعلى هذا يمكن أن يقال بأن كلّاً من القراءتين حق، ولكل منهما وجه ومعنى.

فأما من وقف على قوله: ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فإنه أراد بالتأويل ما لا يعلمه إلا اللّه كحقائق اليوم الآخر ونحوها.

وأما من جعل الواو عاطفة، وعطف قوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فإنه أراد بالتأويل المعنى والتفسير، فالراسخون في العلم يعلمون تأويله بمعنى تفسيره، ولا يعلمون تأويله بمعنى حقيقته ومآله»[٢].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والمقصود هنا أن السلف كان أكثرهم يقف عند قوله ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ بناء على أن التأويل هو الحقيقة التي استأثر اللّه بعلمها، لا يعلمها إلا هو، وطائفة كمجاهد وابن قتيبة

= ١/ ١٧٥، وما بعدها، وينظر: ترجيح أساليب القرآن س ١٢١ وما بعدها، والتأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة ص ٤٣-٦٣.

قال الشيخ رشيد رضا: «رأينا أن نرجع بعد كتابته إلى كلام في المتشابه والتأويل لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية كنا قرأنا بعضه قبل في تفسيره لسورة الإخلاص، فرجعنا إليه وقرأناه بإمعان، فإذا هو منتهى التحقيق والعرفان والبيان الذي ليس وراءه بيان، أثبت فيه أنه ليس في القرآن كلام لا يفهم معناه...» تفسير المنار ٣/ ١٤٣.

(١) منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة ٢/ ٤٦٣.

(٢) موقف المتكلمين ١/ ٤١١.

وغيرهما قالوا: بل الراسخون يعلمون التأويل، ومرادهم بالتأويل المعنى الثاني وهو التفسير، فليس بين القولين تناقض في المعنى.

وأما التأويل بمعنى صرف اللفظ عن مفهومه إلى غير مفهومه فهذا لم يكن هو المراد بلفظ التأويل في كلام السلف»[(١)].

وقال ابن القيم: «وأما المعتزلة والجهمية وغيرهم من فرق المتكلمين فمرادهم بالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره وحقيقته إلى مجازه وما يخالف ظاهره»[(٢)].

وقال ابن الوزير: «إنما يستقبحون الظواهر بعقولهم، فيتكلفون لها معاني كثيرة يختلفون فيها، وكل منهم ينفرد بمعنى، ويأتي بمجرد احتمال، والكل من ذلك مما لم يستندوا فيه إلى شيء من السمع، وقد يكون مخالفاً للمعلوم من الشرع»[(٣)].

الثالثة: آيات الصفات بين المحكم والمتشابه:

في هذا العنصر يظهر أثر المعنى العقدي في ذينك التوجيهين الإعرابيين للآية. فلقد افترق منهج أهل السنة عن منهج أهل الكلام في تصنيف آيات الصفات بين المحكم والمتشابه، وذلك أن أهل الكلام وبعض المنتسبين لأهل السنة قديماً وحديثاً يرون أن آيات الصفات وأحاديث الصفات من المتشابه الذي يجري فيه الخلاف السابق في تفسير التأويل[(٤)] «فمن جعل المتشابه منهم لا يعلم تأويله إلا اللّٰه فوّض العلم

---

(١) الرسالة الصفدية (قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة) تأليف: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: سيد بن عباس الحليمي وزميله، أضواء السلف - الرياض - ط الأولى ١٤٢٣، ص ٢٨٩.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ١٧٨.

(٣) ترجيح أساليب القرآن ص ١٢٥.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٩٩-٤٢٠، والصواعق المرسلة ١/ ٢١٣، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٧٨، وتفسير المنار ٣/ ١٦٣، وموقف المتكلمين ١/ ٤١٣، ٤١٦، ٢/ ٨٣٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١١٢٣، ١١٤٠.

بمعاني الصفات إلى اللَّه، وزعم أن معناها غير مفهوم لنا. ومن جعل المتشابه مما يعلم تأويله الراسخون في العلم اشتغل بتأويل معانيها الظاهرة إلى معاني بعيدة، لا يدل عليها مراد الشارع، ولا يحتملها سياق الكلام»(١).

وهم بذلك يدَّعون أن الأول وهو التفويض هو مذهب السلف، وأنه أسلم، وأن الثاني وهو التأويل بصرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى آخر هو مذهب الخلف وأنه أحكم(٢). «وهذا من الأخطاء الكبرى التي انتشرت

---

(١) موقف المتكلمين ١/ ٤١٣.

(٢) ينظر: القواعد المثلى في صفات اللَّه وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد بن عثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة السنة - القاهرة، ط الثانية ١٤٢٠ ص ٤٣، وينظر: مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، تأليف: أحمد بن عبد الرحمن القاضي، دار العاصمة - الرياض ط الأولى ١٤١٦، ص ١٥٨، وما بعدها.

قال الشيخ محمد رشيد رضا: «اعلم أن ما تلقيناه في كتب العقائد التي تقرأ للمبتدئين من طلاب العلم في ديار مصر والشام كالجوهرة والسنوسية الصغرى وما كتب عليهما من شروح وحواش هو أن للمسلمين في الآيات والأحاديث المتشابهات في الصفات مذهبين: مذهب السلف وهو الإيمان بظاهرها مع تنزيه اللَّه تعالى عما يوهمه ذلك الظاهر وتفويض الأمر فيه إلى اللَّه تعالى. ومذهب الخلف وهو تأويل ما ورد من النصوص في ذلك بحمله على المجاز أو الكناية ليتفق النقل مع العقل. وقالوا: إن مذهب السلف أسلم لجواز أن يكون ما حمل عليه اللفظ المتشابه غير مراد اللَّه تعالى، ومذهب الخلف أعلم لأنه يفسر النصوص جميعها ويحمل بعضها على بعض فلا يكون صاحبه مضطرباً في شيء من دينه، وقالوا إن الخلاف في التأويل والتفويض مبني على الخلاف في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ هل هو معطوف على ما قبله أم الواو للاستئناف، والراسخون مبتدأ خبره ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ إلخ. هذا ملخص ما يلقن الطلاب في هذا العصر كتبناه من غير مراجعة لهذه الكتب القاصرة التي اعتمد عليها الأزهريون ومن على شاكلتهم فليراجعها من شاء في حاشية الجوهرة للباجوري عند قول المتن:

وكل نصٍّ أوهم التشبيها ... أوّله أو فوّض ورم تنزيها

وكنا نظنّ في أول الطلب أن مذهب السلف ضعيفٌ، وأنهم لم يؤولوا كما أوّل الخلف لأنهم لم يبلغوا مبلغهم من العلم والفهم لا سيما الحنابلة أو بعضهم. ولما تغلغلنا في علم الكلام وظفرنا بعد النظر في الكتب التي هي منتهى فلسفة الأشاعرة في الكلام، وبالكتب التي تبين مذهب السلف حق البيان لا سيما كتب ابن تيمية علمنا علم اليقين أن مذهب السلف هو الحق الذي ليس وراءه غاية ولا مطلب، وأن كل ما خالفه فهو ظنون وأوهام لا تغني من الحق شيئاً». تفسير المنار ٣/ ١٦٣-١٦٤.

وارتكبت في حق السلف، وهم برآء»[١]، «وهو جناية على السلف الصالح الذين تواترت أقوالهم في إثبات دلالات هذه النصوص على صفات الرب تعالى على الوجه اللائق به سبحانه»[٢].

«وهذا التفويض الذي جعلوه مذهباً للسلف يقصدون منه أنهم - أي السلف - جعلوا هذه الصفات من المتشابه، وأثبتوها ألفاظاً مجردة لا تدل على معان ولا يفهم منها شيء. وهدفهم النهائي من ذلك أن يجعلوا تأويلهم للصفات وصرفها عن ظواهرها اللائقة بالله، موافقاً ضمناً لما يدعونه من تفويض السلف، إذ على كلتا الحالتين لا تدل النصوص على الصفات اللائقة بجلاله وعظمته»[٣].

والتفويض عند هؤلاء هو تفويض معاني النصوص الشرعية - إذا عارضت قواعدهم - إلى اللّه مع الاعتقاد بأن ما يفهم من ظاهر النص غير مراد؛ ولهذا «درج المتكلمون على عرض مذهب التفويض بوصفه مذهب السلف، إلى جوار مذهبهم في التأويل في مقارنة وموازنة مكشوفة تحمل في طياتها الإيحاء برجحان مذهب الخلف»[٤].

قال ابن خلدون: «فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا له صفات الألوهية والكمال، وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله»[٥].

هذا وإن «المتأمل لمنهج التأويل ومنهج التفويض يتبين له أنهما كما يقال: (وجهان لعملة واحدة)؛ ذلك أن المؤولة والمفوضة متفقون على إنكار معاني النصوص الظاهرة ونفيها، إلا أن المؤولة اجتهدوا في صرفها

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١١٣٢.

(٢) موقف المتكلمين ٢/ ٩٠٢. وينظر: الماتريدية للشمس الأفغاني١/ ١٨٧، و ٢/ ١٢٥-١٩٦.

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١١٢٣.

(٤) مذهب أهل التفويض ص ٥٤٧.

(٥) مقدمة ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ت (٨٠٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ، ص ٣٧٦. وينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ١٠٣، ١٠٤.

إلى معان أخرى، وأما المفوضة فاكتفوا بنفي إرادة الظاهر دون أن يشغلوا أنفسهم ويتعبوا أذهانهم بالبحث عن معانٍ يمكن صرفها إليها. فكل من المنهجين قد بنى توحيده وما يثبت لربه من الصفات على ما يدركه بعقله، ثم ينظر في النصوص، فما وافق عقله منها أخذ به، وما خالفه فإما أن يتبع فيه منهج التفويض أو التأويل»(١).

أما أهل السنة والجماعة فقد أجمعوا على أن آيات الصفات هي من المحكم في معناها وتفسيرها، ومما يعلمه المسلمون وليس مما استأثر الله بعلمه، كما أنهم قد أجمعوا «على أن كيفية الصفات غير معلومة، وأنه لا سبيل إلى معرفتها. فالعلم بكيفية الصفات هو الذي يفوضه أهل السنة والجماعة، ولا يجوز أن يفهم من كلامهم أن معنى نصوص الصفات غير معلوم»(٢).

قال ابن القيم: «ولم يعرف عن أحدٍ من الصحابة قط أن المتشابهات آيات الصفات، بل المنقول عنهم يدل على خلاف ذلك، فكيف تكون آيات الصفات متشابهة عندهم، وهم لا يتنازعون في شيء منها، وآيات الأحكام هي المحكمة، وقد وقع بينهم النزاع في بعضها. وإنما هذا قول بعض المتأخرين»(٣).

الرابعة: التوجيه الإعرابي في ضوء هذه المعاني العقدية:

بعد أن اتضح موقف أهل السنة والمتكلمين من المحكم والمتشابه ثم موقفهما من تأويل المتشابه وأخيراً موقفهما من تصنيف آيات الصفات بين المحكم والمتشابه يمكن بعد ذلك الكشف عن أثر الموقف العقدي من آيات الصفات بالتوجيه الإعرابي لهذه الآية، وذلك على النحو التالي:

أولاً: قراءة الوقف على ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾، وإعراب الواو للاستئناف أو

---

(١) موقف المتكلمين ٢/ ٨٣٢.

(٢) منهج أهل السنة والجماعة ٢/ ٤٦٠

(٣) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٣.

عطف الجمل، وقوله ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ﴾ مبتدأ مرفوع، و ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ خبر المبتدأ.

ويسيِّر كل فريق هذا التوجيه وفق أحد مفهومي التأويل عنده وهو الذي استأثر اللَّه به.

فأما أهل السنة فيكون التأويل هنا في «الأشياء التي لا يعلمها أحد من الخلق، والتي يجب أن يفوض علمها إلى اللَّه تعالى ككيفية ذاته وكيفية صفاته تعالى، وكذلك تفاصيل حكمته تعالى في جميع الأوامر والنواهي والشرائع، فهذا الأشياء لا نعلمها، ولا يلزم من عدم علمنا بها عدمها ؛ لأن عدم العلم بالشيء ليس علماً بعدمه»[1].

أما المفوِّضة من أهل الكلام فيكون التأويل عندهم على هذا التوجيه هو معنى الصفة وتفسيرها، مما يرون تفويض علمه إلى الله؛ لأن ظاهره غير مراد، ولا يفهم منها شيء معين.

ثانياً: قراءة الوقف على قوله ﴿إِلَّا ٱللَّهُ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ﴾ على أن الواو لعطف مفرد على مثله، وأن ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ معطوف على لفظ الجلالة، وتكون جملة ﴿يَقُولُونَ﴾ إما خبر مبتدأ محذوف أي: هم يقولون، أو حالاً من ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾.

وهذا التوجيه الإعرابي يتسق مع المفهوم الآخر للتأويل عند كل فريق، وهو مما يجوز عند الفريقين نسبة علمه إلى الخلق على اختلاف في حقيقته:

أما أهل السنة فالتأويل عندهم على هذا التوجيه هو معنى آيات الصفات وتفسيرها وذلك «بذكر معنى اللفظ الموافق له كالاستواء ففسروه بالعلو والارتفاع، وهذا شيء متواتر عنهم»[2].

---

(١) موقف المتكلمين ٢/ ٨٣٠. بتصرف يسير.

(٢) منهج أهل السنة والجماعة ٢/ ٤٦١.

وهذا شيء يعلمه الراسخون في العلم وكل من يفهم كلام العرب كما تشهد بذلك نقولهم ومؤلفاتهم وتفاسيرهم.

أما عند أهل الكلام وبعض المنتسبين للسنة فالتأويل عندهم على هذا التوجيه هو ما اصطلح عليه المتأخرون وهو صرف اللفظ من الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، «وهم يستدلون بالآية على جواز التأويل... ويقولون: إن الراسخين في العلم يعلمون تأويل المتشابهات، ومنها على زعمهم الصفات»[(١)].

وبهذا يتضح أن كل توجيه من هذين التوجيهين سائغ عند الفريقين لموافقته معنى صحيحاً من مسلماته.

فمن قال من أهل السنة بوجوب الوقوف على لفظ الجلالة وإعراب ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ مبتدأ وما بعده خبراً فإنما يعني نفي العلم بكيفية صفات اللَّه، لا معناها وتفسيرها.

ومن قال منهم بعطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾، فإنما يعني إثبات إدراك الراسخين لمعنى الصفات وتفسيرها، لا كيفيتها.

ومن قال من أهل الكلام بالتوجيه الأول والوقف على لفظ الجلالة فإنما يعني نفي إدراك الراسخين لمعنى الصفات وتفسيرها وكيفيتها على وجه الشمول، ووجوب تفويض ذلك إلى اللَّه تعالى.

ومن قال منهم بالعطف، فإنما يقصد به صرف الصفة عن ظاهرها إلى معنى آخر محتمل غير الظاهر، وهذا يدركه الراسخون منهم.

وبهذا نعرف أن التفويض عند أهل الكلام مختلف عن مفهومه عند السلف كما هو حال التأويل، ذلك «أن تفويض السلف إنما كان في الكيف لا في المعنى، وتفويض الخلف المبتدع المتقوَّل هو في الكيف والمعنى»[(٢)].

---

(١) موقف ابن تيمية ٣/ ١١٢٣.

(٢) الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللهية، للأفغاني ١/ ٨٣.

المناقشة:

إذا كان قد ظهر أن التوجيهين صحيحان وأنه تم توظيفهما لأداء معاني عقدية عند الفريقين من أهل السنة وأهل الكلام، فإن مناقشتهما تتم في إطار الدائرة الواحدة أي أن الموازنة بينهما داخل المحور العقدي الواحد. ولهذا فقد يُرى ترجيحٌ لأحدهما على الآخر مع التسليم بما يفضي إليه التوجيه الآخر.

ويرجح كثيرٌ من المعربين التوجيه الأول وهو الوقف على لفظ الجلالة، وينصرونه بما يأتي من الأدلة النحوية:

١ - أن الواو لو كانت للعطف لكان الضمير في قوله: ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ عائداً إلى المعطوف والمعطوف عليه، ولنصبت الجملة على الحال منهما. وهذا باطل ومحال. وكونها حالاً من المعطوف وهو الراسخون دون المعطوف عليه وهو لفظ الجلالة خلاف المعروف من إتيان الحال من المعطوف والمعطوف عليه معاً كقولك: جاء زيد وعمرو راكبين. وقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ﴾ [إبراهيم ١٤/ ٣٣].

٢ - أنه لو كان على العطف لجاءت الواو داخلة على جملة ﴿يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ لتعطف أمراً على أمر سابق حاصل من الراسخين، إذ التقدير: وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يعلمونه ويقولون آمنا به[١]. «وليس هنا عطف حتى يوجب للراسخين فعلين»[٢].

٣ - ذكر الخطابي عن بعض أهل اللغة جعلها على العطف، وقدر الآية: «والراسخون يعلمونه قائلين آمنا به، وزعم أن موضع (يقولون) نصب على الحال» فرده الخطابي بأن «عامة أهل اللغة ينكرونه

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ١٠٠، والانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٧٧٨، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٧٣.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٧٣.

ويستبعدونه ؛ لأن العرب لا تضمر الفعل والمفعول معاً، ولا تذكر حالاً إلا مع ظهور الفعل؛ فإذا لم يظهر فعل فلا يكون حال، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: عبد اللّه راكباً، بمعنى أقبل عبد اللّه راكباً، وإنما يجوز ذلك مع ذكر الفعل كقوله: عبد اللّه يتكلم يصلح بين الناس، فكان (يصلح) حالاً له، كقوله الشاعر - أنشدنيه أبو عمر قال أنشدنا أبو العباس ثعلب[1]:

أرسلت فيها قطماً لُكاكا يقصر يمشي ويطول باركا ٢

أي يقصر ماشياً، فكان قول عامة العلماء مع مساعدة مذاهب النحويين له أولى من قول مجاهد وحده»[2].

٤ - أن الحال قيد لعاملها ووصف لصاحبها، فيشكل تقييد هذا العامل الذي هو يعلم بهذه الحال التي هي يقولون آمنا. إذ لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم آمنا به؛ لأن مفهومه أنهم في حال عدم قولهم آمنا به لا يعلمون تأويله وهو باطل، لأن الراسخين في العلم على القول بصحة العطف على لفظ الجلالة يعلمونه في كل حال من الأحوال، لا في هذه الحال الخاصة، فسقط كون الجملة حالاً فتعين كونها خبراً على الاستئناف[3].

٥ - أن (أمّا) في الآية للتفصيل، ويلزم منه ذكر قسيم ما بعدها، كما يقال: أما زيدٌ فعالم، وأما عمروٌ فجاهل، ولا يحسن أن يقال أما زيدٌ فعالمٌ، ويسكت على ذلك، ولا يذكر له قسيماً مخالفاً؛ لأنه يغني عن ذلك أن يقال: زيدٌ عالم[4].

---

(١) البيت من الرجز وهو بلا نسبة في مجالس ثلعب، لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب ت (٢٩١) تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف- القاهرة، ط الرابعة ١٤٠٠، ص ٣٨٤، والجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٩، وفتح القدير ١/ ٣٠٩، وأضواء البيان ١/ ١٧١.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ١٩.

(٣) ينظر: فتح القدير ١/ ٣١٠، وأضواء البيان ١/ ١٧٢.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ٨١، وترجيح أساليب القرآن ص ١٣٧.

وقد يترك تكرارها استغناء بذكرها أولاً، فيقال: أما زيدٌ فعالمٌ وعمروٌ فجاهل، ثم قد يذكر القسيم الآخر، وقد يحذف، وقد حملت الآية على النوع الأول.

قال في ترجيح أساليب القرآن: «تأولينا في هذه الآية لقوله تعالى ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ بأن المراد، وأما الراسخون؛ لأن الأصل الغالب في (أما) ذكر متعدد بعدها، لكيلا تبطل قوانين العربية، وتختل قواعدها»[١].

ويمكن أن يجاب عن هذه الأدلة بما يلي:

١ - أن مجيء الحال من المعطوف دون المعطوف عليه، ثابت في الكلام الفصيح، ومنه قوله تعالى ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلۡمَلَكُ صَفّٗا صَفّٗا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢]. فقوله صفاً حال من المعطوف وهو الملك، دون المعطوف عليه وهو ربك. ومنه قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا﴾ [الحشر ٥٩/ ١٠]، فجملة يقولون حال من واو الفاعل في قوله ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو﴾ وهو معطوف على قوله ﴿للفقراء المهجرين﴾ [الحشر ٥٩/٨]، وقوله ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ﴾ [الحشر ٥٩/٩]، فهو حال من المعطوف دون المعطوف عليه، كما بينه بعض المفسرين[٢].

٢ - أما ما اعترض به الخطابي من امتناع الحال لإضمار الفعل فغير مسلم؛ «لأن الفعل العامل في الحال المذكورة غير مضمر؛ لأنه مذكور في قوله (يعلم)، ولكن الحال من المعطوف دون المعطوف عليه»[٣].

٣ - وأما ما ذكره من عدم جواز حذف الفعل ومفعوله، فإن النحويين قد منعوا حذف المفعول به في مواضع محصورة ليس هذا الموضع منها:

---

(١) ص ١٣٨.

(٢) ينظر: تفسير ابن كثير ٤/ ٣٣٩، وأضواء البيان ١/ ١٧١.

(٣) أضواء البيان ١/ ١٧٢.

قال ابن مالك: «يحذف كثيراً المفعول به غير المخبر عنه والمخبر به والمتعجب منه والمجاب به والمحصور والباقي محذوفاً عامله»[(١)].

وقال أبو حيان: «والمفعول بالنسبة إلى الحذف والإثبات أقسام: فالذي في باب (ظن) و (أعلم) يذكر في بابه، والذي لا يجوز حذفه هو المخبر عنه، وهو المفعول الذي لم يسمّ فاعله نحو: ضرب زيدٌ، والمجاب به نحو: زيداً لمن قال: من رأيت، والمحصور نحو: ما رأيت إلا زيداً، والملتزم حذف فاعله وإبقاؤه نحو: خيراً لنا وشراً لعدونا»[(٢)].

فلم يرد ضمن هذه المواضع المفعول المحذوف عامله. بل إنه قد ورد في بعض الشواهد حذفهما معاً. من ذلك قولهم: (كليهما وتمراً)[(٣)] والتقدير أعطني كليهما وزدني تمراً، فحذف الفعل ومفعوله الأول (زدني).

ومن ذلك قول الشاعر[(٤)]:

علفْتها تبناً وماءً بارداً حتى شَتَتْ هَمَّالةً عيناها

---

(١) شرح التسهيل ٢/ ١٦١.

(٢) ارتشاف الضرب ٣/ ١٤٨١.

(٣) أصل المثل أن إنساناً خير بين شيئين فطلبهما، وطلب معهما تمراً، ثم استعمل لمن خيّر بين شيئين فطلبهما جميعاً. ينظر: الكتاب ١/ ٢٨٠، ومجمع الأمثال، تأليف: أبي الفضل أحمد بن محمد الميداني ت(٥١٨)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل - بيروت، ط الثانية ١٤٠٧، في ٣/ ٣٨، وشرح التسهيل لابن مالك ٢/ ١٥٨، والارتشاف ٣/ ١٤٧٤.

(٤) البيت من الكامل، وقد نسبه الفراء إلى بعض بني أسد في معاني القرآن ١/ ١٤، وفي ٣/ ١٢٤ نسبه إلى بعض بني دبير، ونسب إلى ذي الرمة، ينظر: ديوان ذي الرمة، شرح أبي نصر الباهلي، تحقيق: د/ عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان - بيروت، ط الثانية ١٤٠٢في ملحق الديوان ٣/ ١٨٦٢، وهو بلا نسبة في كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب، لأبي علي الفارسي الحسن بن أحمد ت(٣٧٧) تحقيق: د/ محمود الطناحي، مكتبة الخانجي - القاهرة ط الأولى ١٤٠٨في ٢/ ٥٣٣ ومغني اللبيب ص ٨٢٨.

فالتقدير: وسقيتها ماءً بارداً، فحذف الفعل سقى ومفعوله الأول.

وعلى فرض التسليم بمنع ذلك فإن ما ذكره من التقدير غير متعين على هذا التوجيه، بل يتجه أن يقال في التقدير: وما يعلم تأويله إلا اللّه والراسخون في العلم قائلين آمنا به.

٤ - ما ذكر عن تقييد الحال لعاملها فهذا صحيح؛ ذلك «لأن مقصود المجيء بالحال تخصيص وقوع مضمون عامله بوقت وقوع مضمون الحال فمعنى قولك: جاءني زيد راكباً، أن المجيء - الذي هو مضمون العامل - واقع وقت وقوع الركوب الذي هو مضمون الحال»[1].

ولكن المتتبع لصور الحال يجد عدم تعين هذا القيد في بعضها كما في الحال المؤكدة، وكذلك إذا كان العامل فيها دالاً على العلم.

قال ابن الحاجب: «...أن من الأفعال أفعالاً لا تقبل التقييد، وهي أفعال العلم كقولك: تحققتُ الإنسانَ قائماً فلم تجيء بـ(قائم) لتقييد التحقيق حتى ينتفي إذا قعد، وإنما ذكرته لتعرفه أنه كذلك كان عند التحقيق، والتحقق مستمر»[2].

وهكذا يمكن أن يقال في الآية بأن مجيء (يقولون)، ليس لتقييد علمهم، بل هو ثابت على كل حال، وإنما ذكر ليعرف أنهم كذلك عند علمهم، وعلمهم مستمر.

٥ - يرى بعض المعربين أنه إذا بقي احتمال الحالية في هذه الجملة ضعيفاً لملازمة التقييد، فإن ذلك ليس مانعاً من عطف ﴿ٱلرَّٰسِخُونَ﴾ على لفظ الجلالة إذ يحتمل أن تكون معطوفة بحرف عطف محذوف

---

(١) شرح الرضي ق١ج٢/ ٦٧٣.

(٢) الإيضاح في شرح المفصل، تأليف أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب ت(٦٤٦)، تحقيق: د/ موسى بناي العليلي، مصورة عن طبعة وزارة الأوقاف بالعراق بدون ط وتاريخ في ١/ ٣٤٣.

على رأي بعض العلماء من جواز العطف بالحرف المحذوف(١). وقد ذكر منه في القرآن الكريم مواضع كثيرة(٢).

ومن ذلك قوله تعالى ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٨]، فإنها معطوفة على قوله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٢]، بدلالة المواضع الأخرى التي صرح فيها بالواو(٣).

وقوله تعالى ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة ٨/ ٩٢]، أي: أتوك وقلت لهم.

قوله تعالى ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٢]، أي: ورابعهم كلبهم، بدليل قوله بعد ذلك ﴿وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾.

ويحسن حذف الواو هنا كونها داخلة على الجمل، وهذا كثير.

قال ابن عمرون: «وحذف الواو في الجمل أسهل منه في المفرد، وقد كثر حذفها في الكلام المحمول بعضه على بعض»(٤).

ومنه في غير القرآن قول الشاعر(٥):

كيفَ أصبحتَ؟ كيفَ أمسيتَ؟ ممَّا ... يـزْرع الـودَّ فـي فـؤادِ الـكـريـمِ

أي: كيف أصبحت؟ وكيف أمسيت؟.

وقد أجاز هذا الحذف أبو علي الفارسي(٦) ....

---

(١) ينظر: أضواء البيان ١/ ١٧٢.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ٢١٠-٢١٢.

(٣) ينظر: أضواء البيان ١/ ١٧٢.

(٤) البرهان في علوم القرآن ٣/ ٢١١.

(٥) البيت من الخفيف، وهو بلا نسبة في الخصائص لابن جني ١/ ٢٩٠، ٢/ ٢٨٠، وشرح التسيهل لابن مالك ٣/ ٣٨٠، والمساعد على تسيهل الفوائد، تأليف بهاء الدين بن عقيل ت(٧٦٩)، تحقيق: د/ محمد كامل بركات، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤٠٢، في ٢/ ٤٧٣.

(٦) ينظر: سر صناعة الإعراب، تأليف: أبي الفتح عثمان بن جني ت(٣٩٢)، تحقيق: د/ حسن هنداوي، دار القلم - بيروت - ط الثانية ١٤١٣في ٢/ ٦٣٥، والمساعد ٢/ ٤٧٤.

وابن مالك[١] وابن عصفور[٢] وابن هشام[٣].

ومنعه ابن جني[٤] والسهيلي[٥] وابن الضائع[٦] وأبو حيان[٧] وغيرهم[٨].

والذي يبدو من خلال هذه الأدلة والإجابة عنها أن توجيه الجمهور بالوقف على لفظ الجلالة، ثم الاستئناف برفع ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾ على الابتداء والخبر أنه أقوى وأسلم[٩] من تلك الاعتراضات التي وجِّهت إلى توجيه العطف ولم تأت الإجابة عنها شافية؛ ذلك أن ضعف الحالية بادٍ في جملة ﴿يَقُولُونَ﴾.

كما أن مجيء الحال من المعطوف وإن كان جائزاً إلا «أن الأصل عدم ذلك، والأشهر خلافه»[١٠].

وكذلك العطف بالصورة المذكورة التي كانت محل خلاف قوي، وبعضهم يخصه بالضرورة ويخرّج ما ورد في ذلك على وجه آخر.

وكل واحد من هذه الأوجه «مستلزم إضماراً، أو تجوّزاً، أو مخالفةً للظاهر»[١١]، وما سلم من ذلك فهو أولى بالاختيار.

كما أن رأي الجمهور يؤيده ما ورد من قراءة ابن مسعود ﴿إن تأويله

---

(١) ينظر: شرح التسهيل ٣/ ٣٨٠.
(٢) ينظر: شرح الجمل ١/ ٢٥١.
(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٣١.
(٤) ينظر: الخصائص ١/ ٢٩٠، ٢/ ٢٨٠، وسر صناعة الإعراب ٢/ ٦٣٥.
(٥) ينظر: المساعد لابن عقيل ٢/ ٤٧٤.
(٦) ينظر: التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تأليف: أبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥)، مخطوطة دار الكتب القومية - القاهرة في ٤/ ١٧٩.
(٧) المرجع السابق.
(٨) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٠٩-٢١٢.
(٩) قد نصره صاحب ترجيح أساليب القرآن باثنين وعشرين دليلاً، ينظر: ص ١٢٩، وما بعدها.
(١٠) شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٥.
(١١) ترجيح أساليب القرآن ص ١٣٦.

إلا عند الله﴾[١]، وقراءة أبي بن كعب وابن عباس ﴿ويقول الراسخون في العلم آمنا به﴾[٢]، «فتقديم القول على الراسخين يدل على أنهم غير داخلين في العلم»[٣].«فهذه الرواية - إن لم تثبت بها القراءة - فأقل درجاتها أن تكون خبراً بإسناد صحيح إلى ترجمان القرآن، فيقدم كلامه في ذلك على من دونه».[٤]

قال ابن الوزير: «وابن عباس ترجمان القرآن، وهذه قراءة لا تفسير، فهي في حكم المرفوع إلى النبي ﷺ، وهي ترجح أحد الاحتمالين في الآية كالخبر الآحادي، وإن لم تتواتر قراءته قرآناً، لكن الصحيح وجوب العمل بها لقوة الظن بصدقه، كما هو مقرر في الحجة بخبر الواحد في فطر العقول وشريعة المصطفى ﷺ وإجماع المسلمين بعده»[٥].

ومع اختيار قراءة الجمهور بالوقف على (الله) لمسوغات معنوية ونحوية إلا أن القراءتين في الآية صحيحتان ولا تعارض بينهما، وهما ثابتتان عن أعلام من السلف، فلا وجه لتضعيف إحداهما أو ردها أو نسبتها إلى مذهب عقدي مخالف. إلا أنه من المتعين على المفسر والمعرب ربط التوجيه الإعرابي على أيٍّ من القراءتين بالمعنى العقدي السليم ونسبته إلى السلف تحرزاً من توهم المعنى المخالف في هذا التوجيه كما سبق بيانه، وبالله التوفيق.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢١٦، والأضداد لابن الأنباري ص٤٢٦، والبحر المحيط ٢/ ٤٠١، وترجيح أساليب القرآن لابن الوزير ص ١٢٢،

(٢) المصادر السابقة.

(٣) الأضداد لابن الأنباري ص ٤٢٦.

(٤) شرح الكوكب المنير ٢/ ١٥٥.

(٥) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٤١.

المسألة الثامنة عشرة

١٨ - قال تعالى: ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾ [النساء ٤/ ١٧١].

التوجيه الإعرابي:

جاءت لفظة (ثلاثة) في هذه الآية مفردة في الظاهر عن بقية أجزاء الجملة، مما جعل المفسرين والمعربين يجتهدون في تقدير الجزء المحذوف على أقوال متعددة ومتقاربة في المعنى، تؤول معنوياً إلى الدعوة إلى توحيد اللّٰه وإفراده بالعبادة وحده، والرد على النصارى في دعواهم التثليث، وتؤول نحوياً إلى أحد احتمالين:

الأول: أن (ثلاثة) خبر مبتدأ محذوف، تقديره: (هم ثلاثة)، أو (آلهتنا ثلاثة)، أو (الآلهة ثلاثة)، أو (اللّٰه ثلاثة)، وأصله: (اللّٰه ثالث ثلاثة) ثم حذف المبتدأ، وحذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه.

والجملة من هذا المبتدأ المحذوف والخبر في كل التقديرات في محل نصب مقول القول.

وهذا توجيه جميع المفسرين والمعربين على اختلاف بينهم في تقدير هذا المبتدأ على أحد هذه التقديرات[(١)].

(١) ينظر: معاني الفراء ١/ ٣٨، ٢٩٦، ٣٧٠، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٣٥، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٥٠٩، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٢١٤، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٩٩، =

قال الفراء: «أي: تقولوا هم ثلاثة، كقوله ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٢]، فكل ما رأيته بعد القول مرفوعاً ولا رافع معه ففيه إضمار اسم رافع لذلك الاسم»[1].

وقال الطبري: «يعني: ولا تقولوا: الأرباب ثلاثة. ورفعت الثلاثة بمحذوف دلّ عليه الظاهر، وهو (هم)، ومعنى الكلام: ولا تقولوا هم ثلاثة. وإنما جاز ذلك لأن القول حكاية، والعرب تفعل ذلك في الحكاية، ومنه قوله تعالى ﴿سَيَقُولُونَ ثَلَٰثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ وكذلك كل ما ورد من مرفوع بعد القول لا رافع معه، ففيه إضمار اسم رافع لذلك الاسم»[2].

الثاني: أن (ثلاثة) صفة لمبتدأ محذوف مع الخبر، والتقدير: لا تقولوا: لنا آلهة ثلاثة، أو لا تقولوا: في الوجود آلهة ثلاثة.

وهذا توجيه عبد القاهر الجرجاني[3] والخطيب القزويني[4]، ولم أقف على موافق لهما[5].

وقد عرض عبد القاهر هذه المسألة في معرض حديثه عن نظرية النظم، القائمة على توخي معاني النحو فيما بين الكلم من المعاني.

قال عبد القاهر: «والوجه -والله أعلم- أن تكون (ثلاثة) صفة مبتدأ، ويكون التقدير: (ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة، أو: في الوجود آلهة

= والبيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٢٧٩، والكشاف ١/ ٣١٦، والتفسير الكبير ١١/ ٩٢، والتبيان للعكبري ١/ ٤١٢، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٨٢٥، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ٣٢، والجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٣، والبحر المحيط ٣/ ٤١٧، والدر المصون ٣/ ١٦٦، وروح المعاني ٦/ ٢٧٣.

(١) معاني الفراء ١/ ٢٩٦.

(٢) تفسير الطبري ٦/ ٤٥. ويلحظ الموافقة بين نص الطبري مع نص الفراء، وهذا نموذج من استفادة الطبري من الفراء في تفسيره.

(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ص ٢٩٠.

(٤) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة ص ٨٧.

(٥) يفهم من كلام الزركشي في نصّ مضطرب وغير محرر أن صاحب كتاب (إسفار الصباح) يقول بهذا القول. ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٣٨.

ثلاثة) ثم حذف الخبر الذي هو: (لنا أو في الوجود) كما حذف من (لا إله إلا الله) و (ما من إله إلا الله)، فبقي: ولا تقولوا آلهة ثلاثة، ثم حذف الموصوف الذي هو آلهة فبقي (ولا تقولوا ثلاثة)»[١].

الأثر العقدي:

جاءت الآية في معرض دعوة أهل الكتاب إلى توحيد اللَّه وإفراده بالعبادة وحده لا شريك له، وإبطال دعواهم في إشراك عيسى ابن مريم وأمه بشيء من الألوهية في نظرية الأقانيم[٢] الثلاثة. إذ إن «النصارى على فِرقهم مجمعون على التثليث، ويقولون: إن اللَّه جوهر واحد وله ثلاثة أقانيم، فيجعلون كل أقنوم إلهاً، ويعنون بالأقانيم الوجود والحياة والعلم، وربما يعبرون عن الأقانيم بالأب والابن وروح القدس، فيعنون بالأب الوجود، وبالروح الحياة، وبالابن المسيح. . . ومحصول كلامهم يؤول إلى التمسك بأن عيسى إله بما كان يجريه اللَّه تعالى على يديه من خوارق العادات على حسب دواعيه وإرادته»[٣].

ولقد كان أسلوب الآية وارداً بالنهي عن دعوى القول بالثلاثة على سبيل الإيجاز عن ذكر ما هو معلوم لدى المخاطبين، ومن ثمّ نشأ الخلاف في تركيب الآية وتقدير هذا المحذوف بعد الاتفاق على مقتضى الآية ودلالتها المعنوية.

أما جمهور المفسرين والمعربين فإنها وإن اختلفت تقديراتهم لهذا المحذوف فهي تلتقي في النهي عن دعواهم أن معبودهم ثلاثة كما سبق في تقديراتهم.

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٩٠.

(٢) الأقانيم: جمع أُقنُوم، أي: الأصول. قال الجوهري: «والأقانيم: الأصول، واحدها أقنوم، وأحسبها روميّة». الصحاح (قنم) ٥/ ٢٠١٦، وينظر: الفريد في إعراب القرآن ١/ ٨٢٥، ولسان العرب (قنم) ١٢/ ٤٩٦.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٣. وينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ١/ ٤٨، والجواب الصحيح ٢/ ١٠٧-١٢١، وروح المعاني ٦/ ٢٧٣- ٢٨٦.

والسبب في الاختلاف النسبي في تقديرات الجمهور هو الاختلاف في تصوير نظرية التثليث عند النصارى.

قال ابن عطية: «وكيف ما تشعب اختلاف عبارات النصارى فإنه يختلف بحسب ذلك التقدير»[١].

كما أن تقديرات الجمهور تلتقي في كون تركيب الآية يقوم على مبتدأ محذوف وخبر ملفوظ.

وأما تقدير عبد القاهر والخطيب القزويني فهو مخالف لتقدير الجمهور معنى وإعراباً.

و لقد سوّغ لعبد القاهر الجرجاني ومن وافقه مخالفته إجماع المفسرين والمعربين في شكل تركيب الآية وتقدير محذوفها طلبُ تحقيق التوحيد ونفي مطلق الشريك.

قال عبد القاهر: «قد ذهبوا في رفع (ثلاثة) إلى أنها خبر مبتدأ محذوف، وقالوا: إن التقدير: (ولا تقولوا: آلهتنا ثلاثة)، وليس ذلك بمستقيم وذلك أنا إذا قلنا: ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة، كان ذلك - والعياذ بالله - شبهَ الإثبات بأن ههنا آلهة من حيث إنك إذا نفيت فإنما تنفي المعنى المستفاد من الخبر عن المبتدأ، ولا تنفي معنى المبتدأ، فإذا قلت: ما زيدٌ منطلقاً، كنت نفيت الانطلاق الذي هو معنى الخبر عن زيد، ولم تنف معنى زيد ولم توجب عدمه، وإذا كان ذلك فإذا قلنا: (ولا تقولوا: آلهتنا ثلاثة) كنا قد نفينا أن تكون عدة الآلهة ثلاثة، ولم ننف أن تكون آلهة - جلّ اللّه تعالى عن الشريك والنظير- كما أنك إذا قلت: ليس أمراؤنا ثلاثة، كنت قد نفيت أن تكون عدة الأمراء ثلاثة، ولم تنف أن يكون لكم أمراء، هذا ما لا شبهة فيه، وإذا أدّى التقدير إلى هذا الفساد وجب أن يعدل عنه إلى غيره»[٢]. ثم ذكره ما يزول به هذا الفساد في نظره وهو أن يكون التقدير: ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة.

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ١٣٩.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٩٠.

وقد وافقه الخطيبُ القزويني بأن تقدير الجمهور فيه «تقرير لثبوت آلهة»[١].

المناقشة:

تمسك عبد القاهر الجرجاني والخطيب القزويني بتقدير (ثلاثة) صفة لمبتدأ محذوف مع الخبر لكون المعنى على تقدير الجمهور؛ فاسدا - من وجهة نظرهما - إذ «النفي إنما يكون للمعنى المستفاد من الخبر دون معنى المبتدأ»، أي أن النفي إنما يتجه إلى الخبر دون تعرضٍ للمبتدأ كما مثّلا له بنحو: ليس أمراؤنا ثلاثة، فالمنفي في هذا المثال هو حصر عدد الأمراء في ثلاثة، مع إثبات أصل إمرة الأمراء الذين قد يكونوا أكثر من هذا العدد المنفي أو أقل.

ومن هنا فإن تقدير الجمهور في الآية «يقتضي نفي عدة الآلهة لا نفي وجودهم»[٢].

وعليه فلا يوافق هذا التقدير والإعراب مقتضى الآية التي جاءت لتقرير وحدانية اللّه تعالى ونفي الشريك، ومن ثمّ يجب التحوّل إلى اعتقاد إضمار المبتدأ والخبر معاً وإعراب هذا الملفوظ صفة لهذا المبتدأ المحذوف تحقيقاً للموافقة مع مقتضى الآية في ردّ دعوى التثليث عند النصارى.

قال الخطيب القزويني عن هذا التقدير: «وهذا ليس فيه تقرير لثبوت إلهين، مع أن ما بعده - أعني قوله ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ﴾ - ينفي ذلك، فيحصل النهيُ عن الإشراكِ والتوحيدُ من غير تناقض، ولهذا يصح أن يتبع نفي الاثنين فيقال: ولا تقولوا لنا آلهة ثلاثة ولا إلهان؛ لأنه كقولنا: ليس لنا آلهة ثلاثة ولا إلهان، وهذا صحيح، ولا يصلح أن يقال عن التقدير الأول - أي تقدير الجمهور-: ولا تقولوا آلهتنا ثلاثة ولا اثنان؛ لأنه

(١) الإيضاح ص ٨٧.
(٢) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٣٧.

كقولنا: ليست آلهتنا ثلاثة ولا اثنين، وهذا فاسد»[١].

وفي الحقيقة أن اعتراض هؤلاء له حظّ من النظر والقبول، ولم أر أحداً من الجمهور قد ردّ هذا الاعتراض، أو سوّغ التوجيه المشهور.

أما ما أجاب عنه الزركشي بقوله: «نفي كون آلهتهم ثلاثة يصدُق بألّا يكون للآلهة الثلاثة وجود بالكلية؛ لأنه من السالبة المحصّلة، فمعناه: ليس آلهتكم ثلاثة، وذلك يصدق بألّا يكون لهم آلهة، وإنما حذف إيذاناً بالنهي عن مطلق العدد المفهم للمساواة بوجهٍ ما»[٢].

فإن هذا ليس فيه إجابة عن الاعتراض على توجيه الجمهور، بل يظل الإشكال قائماً نحوه؛ لأنه غير مسلّم أن نفي كون الآلهة ثلاثة متضمن نفي مطلق العدد؛ لأن هذه دعوى بلا دليل.

وعلى الرغم من أن توجيه عبد القاهر يقوم على تقدير محذوفين في حين أن توجيه الجمهور يقوم على تقدير محذوف واحد إلا أنه حذفٌ لما هو شائع وسائغ.

قال عبد القاهر: «وليس في حذف ما قدرنا ما يتوقف في صحته، أما حذف الخبر الذي قلنا إنه (لنا) أو (في الوجود) فمطّرد في كلّ ما معناه التوحيد ونفي أن يكون مع اللّه - تعالى اللّه عن ذلك - إله.

وأما حذف الموصوف بالعدد فكذلك شائع وذلك أنه يسوغ أن تقول: عندي ثلاثة، وأنت تريد: ثلاثة أثواب ثم تحذف لعلمك أن السامع يعلم ما تريد كذلك يسوغ أن تقول: عندي ثلاثة، وأنت تريد: (أثواب ثلاثة) لأنه لا فصل بين أن تجعل المقصود بالعدد مميزاً وبين أن تجعله موصوفاً بالعدد في أنه يحسن حذفه إذا علم المراد»[٣].

وأما ما قعّده الفراء وتبعه فيه الطبري من أنه «كل ما ورد من مرفوع

(١) الإيضاح في علوم البلاغة ص ٨٧.
(٢) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٣٧.
(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٩١.

بعد القول لا رافع معه، ففيه إضمار اسم رافع لذلك الاسم»[١]. فإن الجواب عنه من وجهين:

١ - أن هذا لا يعارض التوجيه على الوصفية.

٢ - أن هذا ليس على إطلاقه، فقد يكون الرافع لهذا الاسم الواقع بعد القول فعلاً لا اسماً، كما في جواب الاستفهام في نحو قولنا: قلت لزيدٍ: من أكرمك؟ فقال: خالدٌ، أي: أكرمني خالد.

ومنه في القرآن كثير[٢] كقوله تعالى ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨٧]، أي: خلقنا اللّه، بدليل ظهوره في صدر السورة نفسها في قوله تعالى ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ ٱلْعَزِيزُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٩]، ومنه قوله تعالى ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓا۟ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٩١]. أي: قل أنزله اللّه، في أحد الأقوال في هذا التقدير كما سيأتي بيانه في مسألة قادمة.

وفي نظري أن ترجيح التوجيه الثاني في هذه المسألة إنما هو من باب المفاضلة والقرب من مقتضى دلالة الآية، وليس من باب الإيجاب ومنع الآخر، والله أعلم.



(١) تفسير الطبري ٦/ ٤٥.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٢٧، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٣٠٠.

المسألة التاسعة عشرة

١٩ - قال اللّه تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِذْ قَالُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَىْءٍ ۗ قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ ۖ تَجْعَلُونَهُۥ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا ۖ وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُوٓاْ أَنتُمْ وَلَآ ءَابَآؤُكُمْ ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٩١].

التوجيه الإعرابي:

جرى الخلاف الإعرابي في هذه الآية حول لفظ الجلالة من قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾. فقد أجمع المفسرون والمعربون على أنه مرفوع بأحد الأوجه الآتية:

- إما على أنه مبتدأ، والخبر محذوف لقرينة الاستفهام قبله في قوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَـٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ نُورًا وَهُدًى لِّلنَّاسِ﴾ ثم جاء الأمر بجواب الاستفهام: ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ أي: قل اللّه الذي أنزله.
- وإما على أنه خبر، والمبتدأ محذوف والتقدير هو اللّه، أو المنزّل الله.
- وإما على أنه فاعل فعل مقدر، أي: قل أنزله اللّه، أيضاً لدلالة السؤال.

والجملة من الاسم الظاهر- فاعلاً قيل أو مبتدأ أو خبراً- والجزءِ المكمّل له في محل نصب مقول القول[1].

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٤٣، والكشاف ٢/ ٢٧، والتبيان للعكبري ١/ ٥١٨، والدر المصون ٥/ ٣٦، وروح المعاني ٧/ ٢٨٨.

قال الهمداني: «فإن قلت: بم ارتفع اسم اللَّه تعالى؟ قلتُ: بمضمر دلّ عليه (أنزل) السالف، أي: أنزله اللَّه، أو بالابتداء، والخبر محذوف، أي: اللَّه علّمكم، أو: اللَّه أنزله، أو بالعكس: أي: المنزل اللَّه، أو هو اللَّه، فإنهم لا يقدرون أن ينكروا ذلك»[١].

وذكر ابن تيمية وابن القيم عن بعض المتصوفة أنهم يجعلون ذلك على الأمر بحكاية لفظ الجلالة، وأن المقصود بذلك أن يقال استقلالاً: اللَّه، اللَّه، في باب الذكر والتعبد[٢]. «ويظن أن اللَّه أمر نبيه بأن يقول الاسم المفرد»[٣].

وعلى هذا التأويل لا يعرب لفظ الجلالة ركناً مذكوراً مكملاً مع ركن مقدر جملة اسمية أو فعلية، بل هو عندهم لفظ مفرد غير مرتبط بما قبله، مقول القول، جيء به على سبيل الأمر بحكايته وترديده، فلا جملة هنا، ولا مسند أو مسند إليه.

الأثر العقدي:

يرى بعض المتصوفة أن الانقطاع في الذكر والفناء في التعلق بالله له أحوال ودرجات. من ذلك أنهم يرون أن الذكر حسب حال الذاكر وترقيه في تلك الدرجات، فالعامة ذكرهم هو: (لا إله إلا اللَّه)، وأما الخاصة فذكرهم هو الاسم المفرد لفظ الجلالة: (اللَّه) وأعلى الأذكار ذكر خاصة الخاصة وهو الاسم المضمر (هو، هو)[٤].

قال شيخ الإسلام: «وربما قال بعضهم: (لا إله إلا اللَّه) للمؤمنين، و(اللَّه) للعارفين، و(هو) للمحققين، وربما اقتصر أحدهم في خلوته أو

---

(١) الفريد في إعراب القرآن ٢/ ١٨٩.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٦ وما بعدها و١٠/ ٥٥٦- ٥٦٧.

(٣) مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٨، وينظر: بدائع التفسير ٢/ ١٦٥.

(٤) ألف ابن عربي الصوفي الحلولي كتاباً سماه (كتاب الهو). ينظر: مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٨، و٥٦٠، وتنظر المسألة ذات الرقم (١٧) من هذا البحث.

في جماعته على (اللَّه، اللَّه، اللَّه) أو على (هو) أو (يا هو) أو (لا هو إلا هو)»(١).

ولهذا يرى أصحاب هذا الفكر أن الآية تأمر النبي ﷺ والمسلمين بأن يقول أحدهم في كل أحواله ذاكراً ربه بقوله: اللَّه الله.

وقد بدّع أهل السنة هذه التوجيه وأن ذلك إنما هو غلط وضلال.

قال شيخ الإسلام: «وأما الاسم المفرد مظهراً أو مضمراً فليس بكلام تام، ولا جملة مفيدة، ولا يتعلق به إيمان ولا كفر ولا أمر ولا نهي، ولم يذكر ذلك أحد من سلف الأمة، ولا شرع ذلك رسول الله ﷺ، ولا يعطي القلب بنفسه معرفة مفيدة ولا حالاً نافعاً، وإنما يعطيه تصوراً مطلقاً لا يحكم عليه بنفي ولا إثبات، فإن لم يقترن به من معرفة القلب وحاله ما يفيد بنفسه، وإلا لم يكن فيه فائدة. والشريعة إنما تشرع من الأذكار ما يفيد بنفسه لا ما تكون الفائدة حاصلة بغيره.

وقد وقع بعض من واظب على هذا الذكر في فنون من الإلحاد وأنواع من الاتحاد»(٢).

وقال: «وأما الاقتصار على الاسم المفرد مظهراً أو مضمراً فلا أصل له فضلاً عن أن يكون من ذكر الخاصة والعارفين، بل هو وسيلة إلى أنواع من البدع والضلالات وذريعة إلى تصورات أحوال فاسدة من أحوال أهل الإلحاد، وأهل الاتحاد»(٣).

وقال ابن القيم: «إن الذكر بالاسم المفرد غير مشروع أصلاً، ولا مفيد شيئاً، ولا هو كلام أصلاً، ولا يدل على مدح أو تعظيم، ولا يتعلق به إيمان ولا ثواب، ولا يدخل به الذاكر في عقد الإسلام جملة، فلو قال الكافر (الله، الله) من أول عمره إلى آخره لم يصر بذلك مسلماً، فضلاً

---

(١) مجموع الفتاوى ١٠/ ٥٥٧.

(٢) مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٢٦.

(٣) مجموع الفتاوى ١٠/ ٢٣٣. وينظر: ١٠/ ٥٥٦.

عن أن يكون من جملة الذكر أو أن يكون أفضل الأذكار»[١].

المناقشة:

إن الضعف في تأويل بعض المتصوفة لهذه المسألة أظهر من أن يحتاج إلى توضيح، ولكني أذكر من مظاهره ما يلي:

١ - أن هذه الآية وغيرها من ألفاظ القرآن كلام اللّٰه تعالى، والكلام إنما يطلق على «كل لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه وهو الذي يسميه النحويون الجمل نحو: زيد أخوك، وقام محمد... فكل لفظ استقل بنفسه، وجنيت منه ثمرة معناه فهو كلام»[٢].

ومن المتقرر عند النحويين أن الكلام يقوم بالإضافة إلى قيد الفائدة على التركيب بين أكثر من كلمة. وهذا يخرج «اللفظ المفرد، لأن المفرد لا يكون كلاماً»[٣].

قال أبو علي الشلوبين: «ليس كل ما يفهم منه معنىً يفيدُ المخاطبَ أي: يكتفي به، ألا ترى أن قولنا: (زيد) يفهم منه معنى، لكن ذلك المعنى الذي يفهم منه لا يكتفي به المخاطب، وكذلك سائر الأسماء إذا لُفِظ بها مفردة، وكذلك الأفعال إذا لُفِظَ بها مفردة، فلا يؤخذ مفيد مأخذ مفهوم، وإنما يؤخذ مأخذ مستقل ومكتف وحاصل منه معنى، وما أشبه ذلك»[٤].

فوصف الفائدة لازم للقرآن غير منفك؛ لأن اللّٰه تعالى قد أنزل كتابه تبياناً لكل شيء، فهو ﴿ءَايَٰتُۢ بَيِّنَٰتٌ فِي صُدُورِ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَۚ﴾ [العنكبوت ٢٩/ ٤٩]، وقد جاء ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٩٥]، وقد ظهر أن اللسان العربي يحصر الكلام في المركب المستقل.

---

(١) بدائع التفسير ٢/ ١٦٥.

(٢) الخصائص ١/ ١٧.

(٣) شرح المقدمة الجزولية الكبير للشلوبين ١/ ١٩٧.

(٤) شرح المقدمة الجزولية الكبير ١/ ١٩٧.

٢ - أن حذف أحد جزئي الجملة بدليل مقالي أو حالي لا يخرجها عن مفهوم الجملة، ولا يلغي ارتباط المذكور بالمحذوف، كما أنه لا يسقط الاعتبار بهذا المحذوف، وهو سائغ ومتواتر في الكلام الفصيح في صور متعددة مشهورة في كتب النحويين.[١]

٣ - أن حذف الخبر - وهو أظهر الأوجه - استناداً على وروده في جملة الاستفهام من الشيوع ما لا يحتاج معه إلى سرد لتلك الشواهد. فهو «قياس مطرد في مثل هذا في كلام العرب»[٢].

قال أبو بكر بن السراج: «وتَعْتَبِرَ[٣] خبراً لمبتدأ بأنك متى سألت عن الخبر جاز أن يجاب بالمبتدأ؛ لأنه يرجع إلى أنه هو هو في المعنى. ألا ترى أن القائل إذا قال: عمرو منطلق، فقلت: من المنطلق؟، قال: عمرو، وكذلك إذا قال: عبد اللّه أخوك، فقلت: من أخوك؟ قال: عبد اللّه، وكذلك لو قال: عبد اللّه قامت جاريته في دار أخيه، فقلت: من الذي قامت جاريته في دار أخيه؟ لقال: عبد الله»[٤].

وقال ابن مالك[٥]:

وحذف ما يُعْلَمُ جائزٌ كما تقول: زيدٌ بعدَ منْ عندكما؟

قال المرادي: «يعني أنه يجوز حذف كلٍّ من المبتدأ والخبر إذا علم، مثال حذف الخبر (زيد) في جواب (منْ عندكما؟)، والتقدير: زيدٌ عندنا»[٦].

---

(١) ينظر: الخصائص ١/٨٦، ٣٦٠-٣٨٣، ومغني اللبيب ص ٧٨٦.

(٢) مجموع الفتاوى ١٠/٥٥٩.

(٣) أي وتأخذ بالاعتبار والتقدير.

(٤) الأصول في النحو، لابن السراج ١/٦٩.

(٥) ألفية ابن مالك باب الابتداء ص ١٧.

(٦) توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، للمرادي المعروف بابن أم قاسم ت(٧٤٩)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط الثانية ١٩٧٩في ١/٢٨٧.

٤ - أن موضع الشاهد جاء محكياً بالقول. وقد تقرر عند أئمة النحو أن العرب لا يحكون بالقول إلا ما كان كلاماً تاماً بتحقق قيد التركيب والإفادة، و«لا يحكون من كان قولاً، فالقول لا يُحكَى به إلا كلام تام، أو جملة اسمية أو فعلية، ولهذا يكسرون (إنّ) إذا جاءت بعد القول، فالقول لا يحكى به اسم»[١] ؛ لأن الاسم كلمة واحدة، والكلمة الواحدة قول وليست كلاماً[٢].

قال سيبويه: «واعلم أنّ (قلتُ) إنما وقعت في كلام العرب على أن يحكى بها، وإنما تَحْكي بعد القول ما كان كلاماً لا قولاً[٣]، نحو: قلت: زيدٌ منطلق ؛ لأنه يحسن أن تقول: زيد منطلق[٤]، ولا تدخل (قلت). وما لم يكن هكذا أسقط القول عنه.

وتقول: قال زيد إن عمراً خيرُ الناس، وتصديق ذلك قوله جل ثناؤه: ﴿وَإِذْ قَالَتِ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ يَٰمَرْيَمُ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰكِ﴾ [آل عمران ٣/ ٤٢]، ولولا ذلك لقال: (أنَّ الله). وكذلك جميع ما تصرف من فعله»[٥].

وقال أبو سعيد السيرافي: «الجمل تقع بعدها - أي بعد قلت -

(١) مجموع الفتاوى ١٠ / ٢٢٨.

(٢) ينظر: الخصائص ١/ ١٩، وينظر: شرح عيون كتاب سيبويه، تأليف أبي نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي القرطبي ت(٤٠١)، تحقيق: عبد ربه عبد اللطيف عبد ربه، مطبعة حسّان - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٤، ص ٨٢.

(٣) في نسخة عبد السلام هارون: (ما كان كلاماً لا قول)، وما أثبته هو في نسخة بولاق وهو الأظهر. ينظر: الكتاب، لسيبويه، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط الأولى ١٣١٦، في ١/ ٦٢. وهو كذلك في شرح السيرافي (مخطوط) ١/ ٤٦٠، والخصائص لابن جني ١/ ١٩. ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١٠/ ٢٢٨.

(٤) بعدها في نسخة ط، وبولاق: «فلما أوقعت (قلت) على ألا يحكى بها إلا ما يحسن أن يكون كلاماً وذلك قولك: قال زيدٌ عمروٌ خير الناس وتصديق ذلك. . . .». (الكتاب، بولاق ١/ ٦٢).

(٥) الكتاب، طبعة عبد السلام هارون ١/ ١٢٢.

على لفظ اللافظ بها فتكون الجمل التي تقع بعدها بمنزلة المفعول. . . . وأما قوله[١]: (وإنما تحكي بعد القول ما كان كلاماً) يعني: ما كان جملة قد عمل بعضها في بعض»[٢].

٥ - أن هذا الأسلوب من الاستفهام التقريري لربوبية اللّه تعالى وألوهيته، ثم الإجابة عليه، بما هو متقرر عند المستجوَب من كون فاعل ذلك هو اللّه وهو المستحق للعبادة، أسلوب قد تكرر في القرآن في غير ما موضع[٣]. فلو قيل باستقلال الجواب - وهو هذه الجملة الفعلية من القول والاسم المفرد الواقع محكياً بعد القول كما هو توجيه هؤلاء - لبقي هذا الاستفهام المتكرر بلا إجابة.

٦ - أن هذا النوع من الاستفهام التقريري قد جاء بأسلوب آخر في جوابه، إذ إنه في بعض المواضع جاء الإقرار من المستجْوَب نفسه من مثل قوله تعالى ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨٧]، فهل يتأتّى أن يقال إن ذلك إخبار عن قيل الكافرين وتلفّظهم بهذا الاسم وتكراره ونقل لنا على سبيل حكاية قولهم، فيكون ذكر الكافرين وفعلهم مثل ذكر الخاصة عند هؤلاء؟.

وكل هذا يؤكد مجافاة توجيه بعض المتصوفة للأدلة الشرعية واللغوية والعقلية والذوقية.



(١) أي سيبويه، في نصه السابق.

(٢) شرح كتاب سيبويه، للسيرافي (مخطوط) ١/ ٤٦٠.

(٣) من ذلك قوله تعالى ﴿قُلْ مَن رَّبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ﴾[الرعد ١٣/ ١٦]. وقوله ﴿قُلْ مَن يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ قُلِ ٱللَّهُ﴾ [سبأ ٣٤/ ٢٤].

المسألة العشرون

٢٠- قال اللّه تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُم بِهِ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَى قُل لَّا أَشْهَدُ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٩].

التوجيه الإعرابي:

وردت الآية بأسلوب الاستفهام والجواب في تقرير صدق رسالة النبي ﷺ.

ولئن كان السؤال صريحاً في صورته ومعناه، فإن الجواب قد تطرق الاحتمال في تعيينه بأكثر من صورة.

وقد تبع ذلك اختلاف في إعراب لفظ الجلالة من قوله: ﴿قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾ وصور الجواب المحتملة هي ما يلي:

الأولى: أن يكون الجواب هو قوله ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ ويتم الكلام هنا، ثم يستأنف كلاماً مستقلاً بقوله ﴿شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾، ويكون إعراب لفظ الجلالة في هذه الصورة أحد وجهين:

أن يكون مبتدأ، وخبره محذوف، والتقدير: اللّه أكبر شهادة.

أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير: ذلك الشيء هو اللّه تعالى.

وإعراب ﴿شَهِيدٌ﴾ على هذين الوجهين يكون خبراً لمبتدأ محذوف أي: هو شهيد بيني وبينكم. والجملة لا محل لها استئنافية.

وعلى هذه الصورة بوجهيها تكون جملة ﴿قُلِ اللَّهُ﴾ جواباً لـ (أيّ) من حيث اللفظ والمعنى. في محل نصب مقول القول.

الثانية: أن يكون الجواب محذوفاً دل عليه قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ فلا يوقف على لفظ الجلالة بل يوصل بما بعده. ويعرب لفظ الجلالة مبتدأ و (شهيد) خبره، والجملة من المبتدأ والخبر في محل نصب مقول القول.

وهاتان الصورتان جائزتان عند جمهور المعربين والمفسرين[(١)].

الثالثة: أنه لا جواب في الآية، وأما قوله ﴿ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ فهو «مبتدأ وخبر أي جملة مستقلة بنفسها لا تعلق لهما بما قبلها من جهة الصناعة الإعرابية، بل قوله ﴿أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ هو استفهام على جهة التقرير والتوقيف، ثم أخبر بأن خالق الأشياء والشهود، هو الشهيد بيني وبينكم، وانتظم الكلام من حيث المعنى فالجملة ليست جواباً صناعياً»[(٢)].

وهذا توجيه الجهمية[(٣)]، لمعنى عقدي يتضح في الفقرة الآتية. واختاره الباقولي[(٤)] لكونه ظاهر الآية.

قال الباقولي: «وظاهر الآية على أن قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ يرتفع فيه لفظة (الله) بالابتداء، و﴿شَهِيدٌۢ﴾ خبره، وليس بجواب (أي شيء). وعلى مقتضى كلامهم يجب أن يكون الوقف جائزاً على قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ والتقدير: قل اللّه أكبر شهادة، فأضمر خبر المبتدأ. ويكون قوله ﴿شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ خبر مبتدأ مضمر، أي: هو شهيد بيني وبينكم»[(٥)].

كما اختاره أبو حيان«لكونه لا إضمار فيه مع صحة معناه»[(٦)].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٧/ ١٨٩، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٢٥٩، والكشاف ٢/ ٧، والتبيان للعكبري ١/ ٤٨٦، وتفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب ٤/ ٥٣، وتفسير النسفي ٢/ ١١، ومجموع الفتاوى ١٤/ ١٩٣، والدر المصون ٤/ ٥٦٦، وروح المعاني ٧/ ١٥١ .

(٢) البحر المحيط ٤/ ٩٥.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١/ ١٠١، ١٢/ ١٤٦، والبحر المحيط ٤/ ٩٤، وروح المعاني ٧/ ١٥٠،

(٤) ينظر: كشف المشكلات ١/ ٣٩٠.

(٥) كشف المشكلات ١/ ٣٩٠.

(٦) ينظر: البحر المحيط ٩٤، ٩٥.

الأثر العقدي:

إن منشأ اختلاف التوجيه الإعرابي في هذه الآية هو المعنى العقدي القائم على البحث في جواز إطلاق لفظ (شيء) على اللّه تعالى.

فقد ذهبت الجهمية[١] إلى المنع مطلقاً.

وذهب الجمهور من أصحاب المقالات من أهل السنة والأشاعرة والماتريدية والمعتزلة إلى جواز إطلاقه عليه تعالى على اختلاف بينهم في تفسير المراد بهذا الإطلاق[٢].

قال الإمام البخاري: «(باب: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ﴾): فسمّى اللّه تعالى نفسه شيئاً. وسمّى النبي ﷺ القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله. وقال ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٨]»[٣].

وقال أبو الحسن الأشعري: «واختلف المتكلمون: هل يسمى الباريء شيئاً أم لا ؟.فقال جهم بن صفوان: إن الباريء لا يقال إنه شيء ؛ لأن الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثل. وقال أكثر أهل الصلاة: إن الباريء شيء.

---

(١) الجهمية: أتباع الجهم بن صفوان الراسبي، كان ينكر الصفات، ويقول بخلق القرآن، وأن اللّه في الأمكنة كلها، وأنكر الاستطاعات كلها، وزعم أن الجنة والنار تفنيان، وزعم أن الإيمان هو المعرفة بالله تعالى فقط. وقد كفره جمع من السلف، وقتل سنة ١٢٨. ينظر: الفرق بين الفرق ص ١٩٤، والملل والنحل ١/ ٨٦، والجهمية والمعتزلة نشأتهما وأصولهما ومناهجهما وموقف السلف منهما قديماً وحديثاً، أ. د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤٢١، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) ينظر: الحيدة، للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي ت(٢٤٠)، مطابع الجامعة الإسلامية - المدينة النبوية، ط الثالثة١٤٠٥،ص٢٠، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٥٧، والكشاف ٢/ ٧، والتفسير الكبير ١/ ١٠١، و١٢/ ١٤٦، ودر تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٨، ٥/ ١٧٨، ومجموع الفتاوى ١٤/ ١٩٣، والبحر المحيط ٤/ ٩٤، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢٣٨، وشرح المواقف للجرجاني ٢/ ١٨٩، وحاشية الشهاب ٤/ ٥٣، وروح المعاني ٧/ ١٥٠ .

(٣) صحيح البخاري: باب (٢١): ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً﴾.

واختلف القائلون إنه شيء في معنى القول إنه شيء»[١]. ثم ذكر تلك المقالات، كما ذكر غيره استدلال كل فريق[٢].

وكشف ابن تيمية المعنى العقدي عند جهم في منعه إطلاقه على اللَّه تعالى، وأنه رام نفي التشبيه بزعمه ففرّ إلى التعطيل.

قال ابن تيمية: «ولهذا كان قول جهم المشهور عنه، الذي نقله عنه عامة الناس، أنه لا يسمّى اللَّه شيئاً[٣]؛ لأن ذلك - بزعمه - يقتضي التشبيه، لأن اسم الشيء إذا قيل على الخالق والمخلوق لزم اشتراكهما في مسمى الشيء، وهذا تشبيه بزعمه.

وقوله باطل، فإنه سبحانه وإن كان لا يماثله شيء من الأشياء في شيء من الأشياء، فمن المعلوم بالعقل أن كل شيئين فهما متفقان في مسمى الشيء، وكل موجودين فهما[٤] متفقان في مسمى الوجود، وكل ذاتين فهما متفقان في مسمى الذات، فإنك تقول الشيء والموجود والذات: ينقسم إلى قديم ومحدث، وواجب وممكن، وخالق ومخلوق. ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام»[٥].

ووجه استدلال الجمهور بهذه الآية أن «(أيّاً) بعض ما تضاف إليه، فإذا كانت استفهامية اقتضى الظاهر أن يكون جوابها مسمّى باسم ما أضيفت إليه أي»[٦]. فإذا قيل: أيّ الناس أفضل؟ فقيل: محمدٌ ﷺ، علم أن محمداً ﷺ من الناس، أما لو قيل: أي الناس أفضل؟ فقيل: جبريل عليه السلام، لم يصح لأنه لا يندرج في لفظ الناس.

---

(١) مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٠١.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ١/ ١٠١، و١٢/ ١٤٦ .

(٣) (لا يفهم من ذلك أن اللَّه يسمى (شيئاً) عند أهل السنة، بل المراد بأنه يخبر عنه بأنه شيء) من تعليق شيخنا عبد اللَّه الغنيمان.

(٤) هكذا في إحدى النسخ المخطوطة كما ذكره المحقق د/ محمد رشاد، وقد أثبت في المطبوع (فيها) والأول أظهر.

(٥) درء تعارض العقل والنقل ٥/ ١٧٨.

(٦) التبيان للعكبري ١/ ٤٨٦، ونحوه في الدر المصون ٤/ ٥٦٦.

قال أبو البقاء العكبري: «وهذا يوجب أن يسمى اللّه شيئاً، فعلى هذا يكون قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ جواباً، و﴿ٱللَّهُ﴾ مبتدأ، والخبر محذوف، أي: أكبر شهادة. وقوله ﴿شَهِيدٌ﴾ خبر مبتدأ محذوف»[١].

المناقشة:

لقد اتضح من خلال عرض صور الجواب للاستفهام في فقرة التوجيه الإعرابي أن الجمهور يجيزون في لفظ الجلالة (الله) ثلاثة أعاريب: إما أن يكون مبتدأ والخبر محذوف، أو العكس، وإما أن يكون مبتدأ وخبره ما بعده من قوله ﴿شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾.

وأن الجهمية يوجبون الإعراب الثالث ويمنعون الإعرابين الأول والثاني.

ويبدو أن إعرابه مبتدأ وخبره ما بعده على أن هذه جملة أغنت عن جملة الجواب المحذوفة لدلالتها عليها كما مرّ في الصورة الثانية هو الأرجح من هذه الأقوال؛ ذلك أن الصورتين الأخريين لم يسلما من الاعتراض الموجه إلى كل واحدة منهما:

أما من يجعل الجواب مذكوراً وهو قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ بحذف أحد ركني الجملة، ثم الاستئناف بـ(هو شهيد بيني وبينكم)، فإنه مترتب على إضمار في الجملتين أولاً وآخرا، فأضمر المبتدأ أو الخبر في قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾، ثم أضمر مبتدأ في قوله ﴿شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾، وهذا قائم على تعدد الإضمار دونما ضرورة، فهو خلاف الأرجح، والواجب حمل القرآن على الراجح لا على المرجوح[٢].

والأمر الآخر أنه لو كان قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ جواباً لاشتهر الوقف عليه، والمشهور هو الوصل بـ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾.

---

(١) التبيان في إعراب القرآن للعكبري ١/ ٤٨٦.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٩٥.

وأما من قطع قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾ عن جملة السؤال، فيعترض بأن «قوله ﴿أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ﴾ لا شك أنه سؤال ولا بد له من جواب: إما مذكور وإما محذوف.

فإن قلنا الجواب مذكور، كان الجواب هو ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾ وههنا يتم الكلام. فأما قوله ﴿شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾ فههنا يضمر مبتدأ، والتقدير: وهو شهيد بيني وبينكم، وعند هذا يصح الاستدلال المذكور.

وأما إن قلنا الجواب محذوف، فنقول هذا على خلاف الدليل، وأيضاً فبتقدير أن يكون الجواب محذوفاً إلا أن ذلك المحذوف لا بد وأن يكون أمراً يدل المذكور عليه ويكون لائقاً بذلك الموضع، والجواب اللائق بقوله ﴿أَيُّ شَيۡءٍ أَكۡبَرُ شَهَٰدَةٗۖ﴾ هو أن يقال: هو اللّه، ثم يقال بعده ﴿ٱللَّهُ شَهِيدُۢ بَيۡنِي وَبَيۡنَكُمۡۚ﴾»(١).

فهذا التوجيه يقطع السؤال عن جوابه، كما أنه يفتقد إلى وضوح التطابق بين صيغة السؤال والجواب، على تقديره جواباً بنفسه غير قائم مقام غيره؛ لأنه عدول عن الجواب المتبادر إليه، وإن كان بعضهم قد عده من الأسلوب الحكيم(٢) بكون السائل قد تلقي بغير ما يتبادر إليه(٣). إلا أنه لم يسلّم به، «أما بالنظر إلى (أي شيء أكبر شهادة فلوحدة السائل، ولا ينفعه كون الجواب من قبل المشركين، وأما بالنظر إلى قولهم أرنا من يشهد لك فللموافقة بين السؤال والجواب»(٤).

---

(١) الفتح الكبير ١٢/ ١٤٦.

(٢) ينظر في مفهوم الأسلوب الحكيم ومصطلحاته: الإيضاح في علوم البلاغة، للخطيب القزويني ص ٣٩١، وعلوم البلاغة، لأحمد المراغي ص ٣٤٧، والبلاغة فنونها وأفنانها، د/ فضل حسن عباس، دار الفرقان- عمان، ط الثانية ١٤٠٩، ص ٢٨٩، والأسلوب الحكيم، دراسة بلاغية تحليلية، مع تحقيق (رسالة في بيان الأسلوب الحكيم) لابن كمال باشا، د/ محمد بن علي الصامل، منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، العدد الخامس عشر، شعبان ١٤١٦، ص ١٩-١٢٣.

(٣) ينظر: حاشية الشهاب ٤/ ٥٤، وروح المعاني ٧/ ١٥٢.

(٤) حاشية الشهاب ٤/ ٥٤.

ولهذا فالقول الصحيح أن الجواب محذوف لكونه معلوماً بيناً عند الخصم، وللاستغناء عنه بما بعده وحاصله: أن اللَّه الذي هو أكبر شيء شهادة شهد بذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «وكل أحد يعلم أن اللَّه أكبر شهادة، فما قال: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ علم أن اللَّه أكبر شهادة من كل شيء، فقيل له ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾، ولما قال ﴿ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ كان في هذا ما يغني عن قوله: إن اللَّه أكبر شهادة. وذلك أن كون اللَّه أكبر شهادة هو معلوم، ولا يثبت بمجرد قوله ﴿أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ بخلاف كونه شهيداً بينه وبينهم؛ فإن هذا مما يعلم بالنص والاستدلال، فينظر هل شهد اللَّه بصدقه وكذبهم في تكذيبه؟ أم شهد بكذبه وصدقهم في تكذيبه؟ وإذا نظر في ذلك علم أن اللَّه شهد بصدقه وكذبهم بالنوعين من الآيات: بكلامه الذي أنزله، وبما بين أنه رسول صادق»(١).

ومع القول بأن قوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ مبتدأ وخبر، بدون تقدير، فإن ذلك لا يعارض دلالة الآية على صحة إطلاق (شيء) على اللَّه تعالى؛ لأنه لما قال ﴿أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾ ثم جاء الجواب بقوله ﴿قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾، فهي جارية مجرى الجواب؛ والجواب لا بد أن يكون دالاً على ما استفهم عن حقيقته في السؤال فحينئذ يلزم المقصود.

وهذا التوجيه يدل على أن اللَّه ﷻ إذا كان هو الشهيد بينه وبينهم فأكبر شيء شهادة شهيدٌ له، فجمع بين شهادته له وإثبات أنه سبحانه أكبر الأشياء شهادة، متضمناً ذلك صحة إطلاق هذا اللفظ عليه تعالى.



---

(١) مجموع الفتاوى ١٤/ ١٩٣.

المسألة الحادية والعشرون

٢١- قال اللَّه تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَٰرَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ قَوْلُهُم بِأَفْوَٰهِهِمْ يُضَٰهِـُٔونَ قَوْلَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِن قَبْلُ قَٰتَلَهُمُ ٱللَّهُ أَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ﴾ [التوبة ٩/ ٣٠].

تمهيد:

يلحق التنوين بعض الأسماء لوظائف متعددة، ومن تلك الوظائف تحديد الموقع الإعرابي لكلمة (ابن) الواقعة بعد العلم، فيؤتى بالتنوين مع العَلَم السابق له للقطع بخبرية (ابن)، ويحذف التنوين للقطع بوصفيته، ومن ثَمّ ترقّب الخبر بعد ذلك[(١)].

قال سيبويه: «(هذا باب ما يذهب التنوين فيه من الأسماء لغير إضافة ولا دخول الألف واللام، ولا لأنه لا ينصرف، وكان القياس أن يثبت التنوين فيه): وذلك كلّ اسم غالبٍ وصف بابن، ثم أضيف إلى اسم غالب، أو كنية أو أمّ. وذلك قولك: هذا زيدُ بنُ عمروٍ. وإنما حذفوا التنوين من هذا النحو حيث كثر في كلامهم؛ لأن التنوين حرفٌ ساكن وقع بعده حرف ساكن، ومن كلامهم أن يحذفوا الأوّل إذا التقى ساكنان»[(٢)].

---

(١) ينظر: الكتاب ٣/ ٥٠٤- ٥٠٨، ومعاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، المقتضب ٢/ ٣١٢- ٣١٦، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/ ١٥١-١٥٥، والحجة للفارسي ٤/ ١٨١، والخصائص ٢/ ٤٩١، والتبصرة والتذكرة للصيمري ٢/ ٧٢٦- ٧٣١، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٥٩-١٦٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٥، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٩٧-١٣٠٢، والمساعد على تسهيل الفوائد لابن عقيل ٢/ ٤٩٩، وهمع الهوامع ٣/ ٥٥.

(٢) الكتاب ٣/ ٥٠٤.

والذي أشار إليه سيبويه في هذا النص من أن علة الحذف هي التقاء الساكنين هو أحد الآراء في ذلك.

قال الصيمري: «واختلفوا في علة الحذف: فمذهب سيبويه أنه حُذف لاجتماع الساكنين مع كثرته في الكلام، ومذهب يونس أنه حذف لاجتماع الساكنين فقط، وقال أبو عمرو ابن العلاء: إنه حذف لكثرته في الكلام فقط»(١).

وإنما كان حذف التنوين مع الصفة خاصة لشدة ارتباط الصفة بالموصوف، فحسن عدم الفصل بينهما بالتنوين لكونهما كالكلمة الواحدة، وليس كذلك الخبر.

قال الزجاج: «يحذف التنوين في الصفة نحو قولك: جاءني زيدُ بن عمروٍ، فيحذف التنوين لالتقاء الساكنين وأنّ ابناً مضاف إلى علمٍ، وأن النعت والمنعوت كالشيء الواحد، فإذا كان خبراً فالتنوين»(٢).

أي فيجب التنوين، ولا يحذف كما حذف مع الصفة.

وهذا الحذف مع العَلَم الموصوف بكلمة (ابن) ملتزَمٌ بشروطٍ معينةٍ، ويمتنع ذكره مع توفرها وإن كان هو الأصل للتفريق بين الخبرية والوصفية، فإن تخلّف شيء من هذه الشروط وجب الرجوع إلى الأصل، وهو التنوين.

قال أبو علي الفارسي: «ولا يجوز إثبات التنوين في هذا الباب إذا كان صفة، وإن كان الأصل؛ لأنهم جعلوه من الأصول المرفوضة، كما أن إظهار الأول من المثلين في نحو: ضننوا، لا يجوز في الكلام»(٣).

وقال ابن الشجري: «من المحذوفات التي استمرّ حذفها، وكثر في

---

(١) التبصرة والتذكرة ٢/ ٧٢٧. وينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٤٤٨.
(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٤٢.
(٣) الحجة للقراء السبعة ٤/ ١٨٣.

ضروب من الكلام: التنوين، فقد حذفوه في مواضع منها: عند التقاء الساكنين، وذلك على ضربين: لازم وغير لازم، فاللازم أن تحذفه لسكونه وسكون الباء من (ابن)، باجتماع شرائط:

١ - منها أن يكون في اسم عَلَم.
٢ - ومنها أن يكون (ابن) مضافاً إلى علم.
٣ - ومنها أن يكون (ابن) صفة للاسم، لا خبراً عنه.
٤ - أن لا تكون الواسطة بين الاسمين إلا هذه اللفظة التي هي (ابن).

كما تحذف ألفه من الخط.

فإن عدمت إحدى هذه الشرائط وجب إثبات التنوين، فمثال اجتماع شرائط حذفه، قولك: هذا زيدُ بنُ جعفرٍ، ورأيت زيدَ بنَ جعفرٍ، ومررت بزيدِ بنِ جعفرٍ، فإن قلت: زيدٌ ابنُ جعفرٍ، نوّنت وأثبت ألف (ابن)؛ لأن قولك: (زيدٌ) مبتدأ، و (ابن جعفر) خبره، وكذلك إن قلت: مررت بزيدٍ ابنِ أخيك، نوّنت؛ لأنك أضفت الاسم إلى غير علم، وكذلك إن قلت: مررت بزيدٍ عمٍّ جعفر، نوّنت؛ لأنك وصفته بغير ابن.

وإنما حذفوا التنوين في هذا النحو لكثرة الاستعمال؛ لأن الإنسان لا يخلو من اسم علم، وهو مع ذلك ابنُ صاحب اسم علمٍ، ولا بدّ له من الأبوّة، والأبوّة دالّة على البنوّة.

ولا يجوز إثبات التنوين مع ما ذكرته من اجتماع هذه الشرائط إلا اضطراراً»[1].

التوجيه الإعرابي:

ورد في قوله (عزير) في الآية السابقة في رأس المسألة قراءتان سبعيتان[2]:

---

(١) أمالي ابن الشجري ٢/١٥٩-١٦٠ بتصرف يسير.

(٢) ينظر: السبعة ص ٣١٣، والتيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني ص ١١٨، والإقناع في القراءات السبع لابن الباذش ٢/ ٦٥٧.

الأولى: بالتنوين: وهي قراءة عاصم والكسائي.

الثانية: بلا تنوين: وهي قراءة بقية السبعة.

ولقد أجمع المعربون على أن قراءة التنوين مركبة من: مبتدأ، وهو (عزير)، وخبره، وهو (ابن الله). غير أنهم اختلفوا في التنوين تبعاً لاختلافهم في حقيقة هذا العلم، فقيل: هو عربي، والتنوين هو تنوين التمكين. وقيل: هو أعجمي وإنما نوّن للخفة(١).

قال أبو علي الفارسي: «من نوّن (عزيراً) جعله مبتدأ، وجعل (ابناً) خبره، وإذا كان كذلك فلا بدّ من إثبات التنوين في حال السعة والاختيار؛ لأن (عزيراً) ونحوه ينصرف، عجميّاً كان أو عربياً»(٢).

أما القراءة الأخرى بترك التنوين، فقد اختلفوا في تركيبها، وفي إعراب كلمة (ابن) على أقوال:

الأول: أن الآية مركبة من مبتدأ، وهو (عزير) وخبره وهو (ابن الله) ملفوظين كما في قراءة التنوين تماماً، ثم وجهوا حذف التنوين من (عزير) على أوجه:

أ - أنه حذف لالتقاء الساكنين، وهو مراد، كما في قراءة من قرأ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَـدُ ۞ ٱللَّهُ ٱلصَّـمَدُ﴾ [الإخلاص ١١٢/ ١-٢]. بترك التنوين في (أحد) وهو مراد.

قال الفراء: «وربما حذفت النون - أي التنوين - وإن لم يتم

---

(١) ينظر في توجيه القراءتين: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، والمقتضب ٢/ ٣١٦، وتفسير الطبري١٠/ ١٢٨، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٤٢، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ١/ ٢٣٦، والحجة للقراء السبعة للفارسي ٤/ ١٨١-١٨٦، والتبصرة والتذكرة ٢/ ٧٢٨، وحجة القرءات لابن زنجلة ص ٣١٦-٣١٨، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، والكشاف ٢/ ١٤٨، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦١، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٣٩٦، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٤٠، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦، والفريد في إعراب القرآن المجيد للهمداني ٢/ ٤٦٠، والدر المصون ٦/ ٣٨.

(٢) الحجة ٤/ ١٨١.

الكلام لسكون الباء من ابن، ويستثقل النون إذا كانت ساكنة لقيت ساكناً، فحذفت استثقالاً لتحريكها. قال: من ذلك قراءة القرّاء ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾. . .وقد سمعت كثيراً من القراء الفصحاء يقرءون: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدُ ۞ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾[1] فيحذفون النون من (أحد)»[2].

ب - أنه حذف لمنعه من الصرف للعلمية والعجمة.

الثاني: أن الآية مركبة من مبتدأ محذوف تقديره (معبودنا) أو (إلهنا) أو (إمامنا)، ومن خبر المبتدأ وهو (عزير)، وصفة الخبر وهو (ابن) والتقدير: معبودُنا عزيرُ ابنُ اللهِ، أو إمامُنا عزيرُ ابنُ اللهِ.

الثالث: أن الآية مركبة من مبتدأ ملفوظ وهو (عزيرُ) وصفته، وهي (ابن)، ومن خبر محذوف، والتقدير: عزيرُ ابنُ اللهِ معبودُنا أو إمامنا.

قال الزجاج: «وفيه وجهٌ آخر: أن يكون الخبر محذوفاً، فيكون معناها: عزيرُ ابن اللّه معبودنا، فيكون (ابن) نعتاً»[3].

وقال الفارسي: «لا بد من إضمار جزءٍ آخر، يقدّر انضمامه إليه ليتمّ جملة، وتجعل الظاهر إما مبتدأ وإما خبر مبتدأ، فيكون التقدير: صاحبنا أو نسيبنا أو نبينا عزيرُ بن اللّه، إن قدَّرت المضمر مبتدأ، وإن قدّرته بعكس ذلك جاز، فهذا أحد الوجهين»[4].

الرابع: أن تركيب الآية كما هو في الوجهين السابقين في كل شيء غير أنه يعرب (ابن) بدلاً أو عطف بيان من (عزير).

ويكون حذف التنوين من (عزير) على الأوجه الثلاثة الأخيرة قياسياً لوقوع (ابن) تابعاً بين علمين كما سبق.

---

(١) يأتي تخريج هذه القراءة.

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١.

(٣) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٤٢.

(٤) الحجة ٤/ ١٨٣.

الأثر العقدي:

جاءت الآية في سياق تنزيه الإله تعالى عن أقوال أهل الكتاب من اليهود والنصارى في دعواهم نسبة البنوة إلى اللَّه تعالى بما يفضي إلى النقصان والحاجة إلى الكمال بغيره.

«وقد بيّن تعالى لحاق اليهود والنصارى بأهل الشرك، وإن اختلفت طرق الشرك، فلا فرق بين من يعبد الصنم، وبين من يعبد المسيح وغيره؛ لأن الشرك هو أن يتخذ مع اللَّه معبوداً»[(١)].

ولقد انقسم المعربون تجاه قوله ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ في قراءة الجمهور (عزير) بلا تنوين وحمل (ابن) فيها على الإتباع بالوصفية أو البدلية فريقين:

- فريق أجاز ذلك وجعله وجهاً سائغاً في هذه الآية. وهذا رأي جمهور المفسرين والمعربين[(٢)].

والفريق الآخر - وهم قلة - قد ضعّف هذا الوجه أو أهمل ذكره[(٣)].

ولقد ربط قلة من هؤلاء القلة سبب تضعيف إعرابه وصفاً بمعنى عقدي ممتنع اتفاقاً لمخالفته مقتضى تنزيه اللَّه تعالى عن الشريك والولد[(٤)]، يصوره الشيخ عبد القاهر الجرجاني بقوله: «وإذا كان الأمر

---

(١) البحر المحيط ٥/ ٣١.

(٢) ينظر: المقتضب ٢/٣١٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٤٢، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦١، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٣٩٦، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٤٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد للهمداني ٢/ ٤٦٠.

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، وتفسير الطبري ١٠/١٢٨، والكشاف ٢/١٤٨، وكشف المشكل في النحو للحيدرة ٢/ ٣٦٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦، والمصادر الآتية في الهامش بعده .

(٤) ينظر: دلائل الإعجاز لعبد القاهر الجرجاني ص ٢٨٨-٢٩٠، و الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ١١٣، والبحر المحيط ٥/ ٣٢، وتفسير البيضاوي مع حاشية الشهاب ٤/ ٥٥٦.

كذلك كان جعل الابن صفة في الآية مؤدياً إلى الأمر العظيم، وهو إخراجه عن موضع النفي والإنكار إلى موضع الثبوت والاستقرار، جلّ اللّه وتعالى عن شبه المخلوقين وعن جميع ما يقول الظالمون علوّاً كبيراً»[١].

وقد تبعه على منع ذلك وردّه بهذا الاعتراض الخطيب القزويني، بأنه «لو كان التقدير ما ذكر لكان الإنكار راجعاً إلى أنه معبودهم، وفيه تقدير أن عزيراً ابن اللّه تعالى اللّه عن ذلك»[٢].

المناقشة:

لقد توصل عبد القاهر الجرجاني إلى لزوم ثبوت المعنى المحذور في وجه الوصفية من قاعدة كلية هي مما توصل به إلى أن الواجب هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم.

وهذه القاعدة تقوم على أن معاني الإثبات والنفي والتصديق والتكذيب إنما تتجه إلى الخبر دون الصفة، أي إلى الإسناد لا إلى وصف ما يقع في الكلام موصوفاً بصفة[٣]، وعليه فيظلّ الوصف مقرراً بالسكوت عنه، وإن كان الخبر منفياً.

قال عبد القاهر: «وهناك باب واسع، ومن المشكل فيه قراءة من قرأ ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ بغير تنوين، وذلك أنهم قد حملوها على وجهين. . .، الوجه الثاني منهما: أن يكون الابن صفة، ويكون التنوين قد سقط على حد سقوطه في قولنا: جاءني زيدُ بن عمرو، ويكون في الكلام محذوف، ثم اختلفوا في المحذوف فمنهم من جعله مبتدأ، فقدر: وقالت اليهود هو عزيرُ ابن اللّه، ومنهم من جعله خبراً، فقدر: وقالت اليهود عزيرُ ابن اللّه معبودنا، وفي هذا أمر عظيم، وذلك أنك إذا حكيت عن قائل كلاماً أنت تريد أن تكذّبه فيه فإن التكذيب ينصرف إلى

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٨٩.
(٢) الإيضاح ص ١١٣.
(٣) ينظر: دلائل الإعجاز ص ٢٨٨-٢٨٩، والإيضاح ص ١١٣.

ما كان خبراً دون ما كان صفة. تفسير هذا أنك إذا حكيت عن إنسان أنه قال: زيدٌ الفقيه قد قدم، فقلت له: كذبتَ، أو غلطت، لم تكن قد أنكرت أن يكون زيدٌ فقيهاً، ولكن أن يكون قد قدم.

هذا ما لا شبهة فيه، وذلك أنك إذا كذّبتَ قائلاً في كلام أو صدّقته فإنما ينصرف التكذيب منك والتصديق إلى إثباته ونفيه، والإثبات والنفي يتناولان الخبر دون الصفة، وذلك أن ثبوت الصفة بنفسها لا بالمتكلم بدليل أنك تقول: ما جاءني زيدٌ الظريف، فيكون الظرف ثابتاً لزيد كثبوته إذا قلت: جاءني زيدٌ الظريف.

ولهذا فإن الصفة ثابتة ومعلومة عن المتكلم والمخاطب قبل التكلم بها، وإنما يؤتى بها خيفة اللبس على المخاطب، كما إذا قلت: جاءني زيدٌ الظريف، فإنما وصفته بالظرافة لا لتضيف هذه الصفة إلى ذهن المخاطب، وإنما لتميزه عن زيدٍ آخر ربما جاء إليك فيظنه المخاطب هو الجائي.

وبهذا يكون جعل الابن صفة مؤدياً إلى الأمر العظيم، وهو إخراجه عن موضع النفي والإنكار إلى موضع الثبوت والاستقرار»[١].

وقد تعقب الرازي الشيخ عبد القاهر في اعتراضه هذا، وردّه بأنه من غير المسلم أن يكون إنكار الخبر تسليماً بالوصف.

قال الرازي: «وطعن عبد القاهر الجرجاني في هذا الوجه في كتاب دلائل الإعجاز... وهذا الطعن عندي ضعيف، أما قوله: (إن من أخبر عن ذات موصوفة بصفة بأمر من الأمور، وأنكره منكر، توجه الإنكار إلى الخبر) فهذا مسلّم. وأما قوله: (ويكون ذلك تسليماً لذلك الوصف) فهذا ممنوع؛ لأنه لا يلزم من كونه مكذباً لذلك الخبر بالتكذيب أن يدل على أن ما سواه لا يكذبه بل يصدقه، وهذا بناء على دليل الخطاب، وهو ضعيف لا سيما في هذا المقام»[٢].

---

(١) دلائل الإعجاز ٢٨٧-٢٨٩. بتصرف. (٢) التفسير الكبير ١٦/ ٢٩.

وفي نظري أن الرازي لم يقدم ما هو مقنع في هذا الرد على الجرجاني، لأنه إن لم يلزم من تكذيب الخبر تصديقُ ما سواه - كما يقول الرازي - فإنه لا يلزم منه إنكاره وتكذيبه، فيبقى من غير تصديق ولا تكذيب، وهذا محذور وممتنع هنا؛ لأن دلالة الآية ومقتضى تقديس اللَّه تعالى أن ينزه عن الأمرين المزعومين من اليهود معا: إشراك عزير بالعبادة والألوهية، ونسبة بنوته للَّه تعالى.

كما رد الزركشي اعتراض الجرجاني بكونه «فيه نظر، لأن الصفة ليست إنشاء فهي خبر، إلا أنها غير تامة الإفادة، فيصح تكذيبها»[1].

وهذا الرد - في نظري - أوهى من سابقه، ذلك أن النقاش ليس متجهاً إلى منع تكذيب الصفة أو تصديقها في أصلها اللغوي، وإنما الكلام عن مدى شمول التكذيب لها بعد تكذيب الخبر وإنكاره.

ومع تشدد عبد القاهر في منعه توجيه الوصفية إلا أنه أشار إلى أنه يمكن أن يوجد محمل لها بلا محذور عقدي، لكنه وجه متكلف وغامض، وذلك بأن يحمل لفظ (قالت) على معنى (ذكرت)، وأن ذلك من أسلوب المبالغة.

قال في تقرير هذا الوجه بعد منعه تأويل الجمهور: «الأصل الذي قدمناه من أن الإنكار إذا لحق لحق الخبر دون الصفة ليس بالشيء الذي يعترض فيه شك أو تتسلط عليه شبهة، فليس يتجه أن يكون الابن صفة ثم يلحقه الإنكار مع ذلك إلا على تأويل غامض، وهو أن يقال: إن الغرض الدلالة على أن اليهود قد كان بلغ من جهلهم ورسوخهم في هذا الشرك أنهم كان يذكرون عزيراً هذا الذكر، كما تقول في قوم تريد أن تصفهم بأنهم قد استهلكوا في أمر صاحبهم وغلوا في تعظيمه: إني أراهم قد اعتقدوا أمراً عظيماً، فهم يقولون أبداً: زيدٌ الأميرُ، تريد أنه كذلك يكون ذكرهم إذا ذكروه»[2].

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٤١.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٨٩.

وقال الخطيب القزويني: «القول في الآية بمعنى الذكر؛ لأن الغرض الدلالة على أن اليهود قد بلغوا في الرسوخ والجهل والشرك إلى أنهم كانوا يذكرون عزيراً هذا الذكر»[(١)].

غير أن هذا الوجه قد لا يمكن وروده في هذا الآية مع تقدير الخبر أو المبتدأ المحذوفين؛ لأنه إنما يتجه إذا كان الخبر مطلقاً لا معيناً، وهذا غير متحقق في الآية، بل الخبر عند القائلين به هو مقيد ومعيّن وليس مجرد الاستقرار أو الوجود.

قال عبد القاهر: «إنما يستقيم هذا التأويل فيه إذا أنت لم تقدّر له خبراً معيناً، ولكن تريد أنهم كانوا لا يخبرون عنه بخبر إلا إذا كان ذكرهم له هكذا»[(٢)].

والذي يظهر - والله أعلم - أن توجيه الآية على حذف التنوين لالتقاء الساكنين هو المختار، على الرغم من تضعيف بعض النحويين[(٣)]، ورجحانه لأمور، منها:

١ - أن حذف التنوين لالتقاء الساكنين ثابت في الكلام الفصيح، وأجلّه القرآن الكريم.

قال الفارقي: «وهذا كثيرٌ جداً»[(٤)].

وقال ابن خالويه: «تأملت كتاب اللّه فوجدت فيه مائة وخمسين حرفاً مما ينوّن ولا ينوّن»[(٥)].

---

(١) الإيضاح ص ١١٣.
(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٩٠.
(٣) ينظر: المقتضب ٢/٣١٦، ومعاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٤٢، والحجة للفارسي ٤/ ١٨٦، والكشاف ٢/١٤٨، وشرح الجمل لابن عصفور ٢/٤٤٨ .
(٤) الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب للفارقي ص ٥٧.
(٥) إعراب القراءات السبع ١/ ٢٣٧.

ومن ذلك قراءة بعضهم، وهو أبو عمرو بن العلاء في بعض طرقه: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدُ ۞ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ﴾ [الإخلاص ١١٢/ ١-٢] بحذف التنوين من (أحد)(١).

قال ابن مجاهد: «وعن هارون عن أبي عمرو ﴿...أَحَدُ ۞ ٱللَّهُ﴾ لا ينوّن وإن وصل»(٢).

وقال الفارسي: «حذف في (أحدُ * الله) لالتقاء الساكنين كما حُذفت هذه الحروف، وكما حذف في نحو: هذا زيدُ بن عمروٍ، في الكلام، واستمر ذلك فيه، وكثر حتى صار الأصل الذي هو الإثبات مرفوضاً»(٣).

ويرى ابن مالك أن حذف التنوين لالتقاء الساكنين في (عزير) أحسن وأولى من حذفه في (أحد) من وجوه:

الأول: أن الاتصال بين (عزير) و (ابن) أقوى من اتصال (أحد) و (الله) لأن الأولين جزء من جملة واحدة، أما الآخران فهما من جملتين.

الثاني: أن حذف تنوين (عزير) في الإخبار عنه بـ (ابن) شبيهٌ بحذفه في النعت به. بخلاف حذف تنوين (أحد).

الثالث: أن حذف التنوين في (عزير) يخلّص من ثقل وقوع كسرة بين ضمتين أولاهما في حرف تكرار قبله ياء ساكنة، وذلك من جراء تحريك أحد الساكنين. ولا يلزم مثل ذلك في (أحد)(٤).

---

(١) ينظر: توجيه القراءة في: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، والمقتضب ٢/ ٣١٤، والكامل ١/ ٣٢٨، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٤٢، والحجة للفارسي ٤/ ١٨٤، ٦/ ٤٥٤-٤٦٢، والتبصرة والتذكرة للصيمري ٢/ ٧٢٩، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦٢.

(٢) السبعة ص ٧٠١.

(٣) الحجة للقراء السبعة ٦/ ٤٥٥.

(٤) ينظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٣٠٠.

ومن مواضع حذف التنوين لالتقاء الساكنين ما رواه أبو العباس المبرد أنه سمع عمارة بن عقيل يقرأ ﴿وَلَا ٱلَّيۡلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِۚ﴾ [يس ٣٦/ ٤٠]، يقرأها بنصب (النهار) فقال له: ما تريد؟ فقال: سابقٌ النهارَ، فقال: فهلّا قلته؟ قال: لو قلته لكان أوزن[(١)].

قال السيرافي: «يعني أثقل»[(٢)].

ومنه قول الراجز[(٣)]:

إذا غـطـيـفُ الـسـلـمـي فـرّا

والأصل: إذا غطيفٌ، فحذف التنوين.

وقول الآخر[(٤)]:

حيدرة خالي ولقيطٌ وعليّ   وحاتمُ الطائي وهّاب المئيّ

يريد (وحاتمٌ الطائي).

وقول الشاعر[(٥)]:

حـمـيـدُ الـذي أمَـجٌ دارُه   أخو الخمرِ ذو الشيبةِ الأصلعُ

---

(١) ينظر: الكامل للمبرد ١/ ٣٢٨، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/ ١٥٢، والخصائص ١/ ١٢٥، ٢٤٩، ٣٧٣، ٣٨٤، ٢/ ٤٩٢، ودلائل الإعجاز ص ٢٨٧، والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب للفارقي ص ٥٧.

(٢) شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/ ١٥٢. وينظر: الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب ص ٥٧، وشرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٥٧٧. وقد فسره ابن جني بأنه يريد أقوى. ينظر ذلك في: الخصائص في المواضع السابقة.

(٣) البيت من الرجز، وهو بلا نسبة في: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣١، والحجة للفارسي ٤/ ١٨٥، ٦/ ٤٥٧، وحجة القراءات ص ٣١٧، والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب للفارقي ص ٦٠.

(٤) البيت من الرجز، وهو بلا نسبة في الأصول لابن السراج ٣/ ٣٢٩، والمسائل العسكرية، لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: د/ محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني، - مصر، ط الأولى ١٤٠٣، ص ١٧٧، والحجة للفارسي ٦/ ٤٥٧، و المنصف شرح الإمام أبي الفتح عثمان بن جني، لكتاب التصريف للإمام أبي عثمان المازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى، عبد اللّه أمين، إحياء التراث القديم، ط الأولى ١٣٧٣، ٢/ ٦٨.

(٥) البيت من المتقارب، وهو بلا نسبة في المقتضب ٢/ ٣١٣، والكامل ١/ ٣٢٨، والحجة =

والشواهد على هذه الظاهرة كثيرة جداً[١].

وليس ذلك خاصاً بالضرورة الشعرية[٢]، بل هو في الكلام والشعر.

قال السيرافي: «وحذف التنوين غير داخل في ضرورة الشعر؛ لالتقاء الساكنين»[٣].

٢ - أنه مراد أصحاب القراءة نفسها كما صرّح به أحدهم وهو أبو عمرو[٤].

قال السيرافي: «وكان أبو عمرو بن العلاء يقرأ ﴿وقالت اليهود عزير بن الله﴾ ويذكر أنه اسم عربي، وأنه حذف التنوين منه لالتقاء الساكنين. فهذا أبو عمرو يختاره على غيره، ويفسره هذا التفسير»[٥].

٣ - أن فيه تحقيق اتحاد القراءتين.

فقد ثبت أنه «لا اختلاف بين النحويين أن إثبات التنوين أجود»[٦] لتعين الخبرية معه وتعذر الوصفية في كلمة (ابن)، وهذا سبب ترجيح بعض العلماء لقراءة التنوين.

= للفارسي ٤/ ١٨٤، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦٢، ومعجم البلدان، تأليف: ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي ت (٦٢٦)، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ في ١/ ٢٩٧، (أمج).

وقد ورد في بعض هذه المصادر مجروراً، والقوافي مضمومة، فيكون فيه إقواء، في حين ورد في بعضها مضموماً فلا إقواء فيه.

(١) ينظر: الحجة للفارسي ٤/ ١٨٤-١٨٦، ٦/ ٤٥٧، والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب ص ٥٤-٦٢، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٦٢- ١٦٥، وشرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٥٧٧.

(٢) خصّ ابن عصفور في شرح الجمل ٢/ ٤٤٧ذلك بالضرورة، وفي موضع آخر من الكتاب في ٢/ ٥٧٧ قال إنه ليس من باب الضرورة.

(٣) شرح كتاب سيبويه للسيرافي ٢/ ١٥٥. وينظر: شرح الجمل لابن عصفور ٢/ ٥٧٧، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٩٩.

(٤) ينظر: التبصرة والتذكرة للصيمري ٢/ ٧٢٩، وحجة القراءات ص ٣١٧.

(٥) شرح كتاب سيبويه للسيرافي المطبوع ٢/ ١٥٥. وينظر: حجة القراءات ص ٣١٧.

(٦) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٤٢.

قال الطبري: «وأولى القراءتين بالصواب في ذلك قراءة من قرأ ﴿عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ بتنوين (عزير)؛ لأن العرب لا تنوّن الأسماء إذا كان الابن نعتاً للاسم، كقولهم: هذا زيدُ بن عبد الله. فأرادوا الخبر عن (عزير) بأنه ابن اللّه، ولم يريدوا أن يجعلوا الابن له نعتاً، والابن في هذا الموضع خبر لعزير؛ لأن الذين ذكر اللّه عنهم أنهم قالوا ذلك، إنما أخبروا عن عزير أنه كذلك، وإن كانوا بقيلهم ذلك كانوا كاذبين على اللّه مفترين»[١].

فالأولى حينئذ أن تحمل قراءة الحذف على أختها وأن تكونا على نسق واحد في المعنى والتركيب.

قال الفارسي: «والوجه الآخر: أن لا تجعلهما اسماً واحداً، ولكن تجعل الأول من الاسمين المبتدأ والآخر الخبر، فيكون المعنى فيه على هذا كالمعنى في إثبات التنوين، وتكون القراءتان متفقتين، إلا أنك حذفت التنوين لالتقاء الساكنين»[٢].

٤ - كتابة الألف في الرسم.

يذكر النحويون أن ألف (ابن) تحذف منه إذا وقع صفة بين علمين، مثل: هذا زيدُ بن عمرو، أو كنيتين، مثل: هذا أبو القاسم بن أبي بكر، أو لقبين، مثل: هذا القاضي بنُ الأمير.

أما إن كان وقع (ابن) خبراً فإنها تبقى كما يبقى التنوين[٣].

قال مكي: «من نوّن (عزيراً) رفعه بالابتداء، و(ابن) خبره، فلا يحسن حذف التنوين على هذا من (عزير) ولا حذف ألف (ابن) من

---

(١) تفسير الطبري ١٠/ ١٢٨.

(٢) الحجة ٤/ ١٨٣.

(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، والمحرر الوجيز ٣/ ٢٤، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٣٩٦، وكشف المشكل في النحو للحيدرة ٢/ ٣٦٤، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٩٨، والدر المصون ٦/ ٣٨، وروح المعاني ١٠/ ٣٨٣.

الخط... ومن لم ينوّنه جعله مبتدأ، و(ابن) صفة له، فيحذف التنوين، وتحذف ألف (ابن) من الخط.

ويجوز أن يكون (عزير) مبتدأ، و (ابن) خبره، ويحذف التنوين لالتقاء الساكنين، إذ هو مشبّه بحروف المد واللين، فتثبت ألف (ابن) في الخط»[١].

وثبوت الألف مع (ابن) في خط المصحف الذي بين أيدينا شاهد على أنها باقية على الخبرية في كلتا القراءتين[٢].

قال السمين الحلبي: «ولم يرسم في المصحف إلا ثابت الألف، وهي تنصر من يجعله خبراً»[٣].

٥ - أن فيه السلامة من الضعف المعنوي والنحوي اللذين وجّها إلى غيره:

أما توجيه حذف التنوين منه لكونه علماً أعجمياً[٤]، فقد اعترض بوجهين:

أ - أنه علم عربي من (عَزَرَ)، عند أكثر النحويين[٥].

ب - أنه على فرض عجمته فإن مكبّره منصرف لسكون أوسطه، فكيف بتصغيره.

---

(١) مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠. بتصرف يسير.

(٢) ولقد زعم الحيدرة اليمني في كشف المشكل ٢/ ٣٦٤، أنها قد كتبت في المصحف بغير ألف شذوذاً. وهذا خلاف الواقع، كما يدل عليه نص السمين الآتي.

(٣) الدر المصون ٦/ ٣٨.

(٤) وهو رأي أبي حاتم كما في مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، والزمخشري كما في الكشاف ٢/ ١٤٨، وأبي حيان كما في البحر المحيط ٥/ ٣٢.

(٥) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠، والبيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٩٧، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٤٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد للهمداني ٢/ ٤٦١.
وممن يرى أعجميته وإنما صرف في قراءة التنويين تخفيفاً ابن زنجلة، ينظر: حجة القراءات لابن زنجلة ص ٣١٦، ٣١٨.

قال مكي: «وأجاز أبو حاتم أن يكون (عزير) اسماً أعجمياً لا ينصرف، وهو بعيدٌ مردود، لأنه لو كان أعجمياً لانصرف، لأنه على ثلاثة أحرف، والتصغير لا يعتدّ به؛ ولأنه عند كل النحويين عربيّ مشتقّ من قوله تعالى ﴿وَتُعَـزِّرُوهُ﴾ [الفتح ٤٨/ ٩]»[١].

وقال أبو البقاء: «وفي حذف التنوين منه وجهان: أحدهما: أنه حذف لالتقاء الساكنين، والثاني: أنه لا ينصرف للعجمة والتعريف، وهذا ضعيفٌ؛ لأن الاسم عربي عند أكثر الناس، ولأن مكبّره ينصرف لسكون أوسطه، فصرفه في التصغير أولى»[٢].

وأما وجه الوصفية فيضعف لما يأتي:

أ - أن فيه تغاير القراءتين معنى وتركيباً.

ب - أنه يلزم منه المعنى المحذور الذي أشار إليه عبد القاهر.

ج - أن بعض صور تركيب الجملة على تقدير الوصفية قائمة على تقدير الضمير،أي: هو عزيرٌ ابن اللّه وهذا فيه «ضعف؛ لأن عزيراً لم يتقدم له ذكر فيكنّى عنه»[٣].

د - أنه يقوم على تقدير مبتدأ أو خبر من غير ضرورة، وليس كذلك المختار، وما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إليه.



(١) مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٠.
(٢) التبيان للعكبري ٢/ ٦٤٠.
(٣) شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦.

المسألة الثانية والعشرون
(كان) وأخواتها

٢٢ - قال تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء ٤/ ١].

وقال تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء ٤/ ٩٦][(١)].

التوجيه الإعرابي:

وردت (كان) كثيراً في القرآن الكريم مقررةً صفة من صفات اللَّه تعالى كالمغفرة والرحمة والعلم والحكمة والسمع والبصر وغيرها.

ولما كانت الصيغة تدل في أصل وضعها اللغوي على الزمن الماضي بوصفها فعلاً ماضياً، وقد جاءت في مثل هذه المواضع مقررة لصفات اللَّه تعالى التي تنزه عن الانقطاع والزوال، اهتم المعربون من النحويين والمفسرين في توضيح حقيقة دلالتها في مثل هذه الحالة.

ولقد جرى الخلاف بين اللغويين والنحويين في دلالة (كان) على اتصال خبرها وانقطاعه على أقوال:

الأول: أن الأصل فيها دوام مضمون الجملة بعدها واستمراره، وأنها لا تدل على انقطاعه إلا بقرينة. وهذا رأي ابن معط[(٢)] وابن مالك[(٣)].

---

(١) وردت الأسماء الشريفة بهذه الصيغة في مواضع كثيرة من القرآن، ينظر: مثلاً (وكان اللَّه غفوراً رحيماً) في سورة النساء، الآيات رقم ٩٦، ١٠٠، ١٥٢، وسورة الفرقان الآية رقم ٧٠، والأحزاب الآيات رقم ٥، ٥٠، ٥٩، ٧٣، سورة الفتح الآية رقم ١٤.

(٢) ينظر: شرح ألفية ابن معطي ٢/ ٨٦٤، والبرهان للزركشي ٤/ ١٢٢.

(٣) ينظر: شرح التسهيل ١/ ٣٤٥.

قال ابن معطٍ في ألفيته:

«و (كان) للماضي الذي ما انقطعا ....»[1]

وقال ابن مالك: «والأصل في كان الدلالة على دوام مضمون الجملة إلى زمن النطق بها دون تعرض لانقطاع، ولذا قيل في قوله تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٢٧]. أي لم يزل على كل شيء قديراً... فإن قصد الانقطاع جيء بقرينة...»[2].

الثاني: أنها تقتضي الانقطاع وعدم الاستمرار كسائر الأفعال الماضية.

وهذا رأي الصفار[3] وابن عصفور[4] والرضي[5] وأبي حيان[6] وغيرهم[7]. ونسب إلى الجمهور[8].

قال الصفار: «وإذا استعملت للدلالة على الزمان الماضي، فهل تقتضي الدوام والاتصال أو لا؟ مسألة خلاف، وذلك أنك إذا قلت: كان زيدٌ قائماً، فهل هو الآن قائم؟ الصحيح أنه ليس كذلك، هذا هو المفهوم ضرورة»[9].

---

(١) ينظر: شرح ألفية ابن معط ٢/ ٨٦٤، رقم ٥٠٠.

(٢) شرح التسهيل ١/ ٣٤٥.

(٣) ينظر: شرح كتاب سيبويه، (السفر الأول) لأبي الفضل قاسم بن علي الصفار البطليوسي ت بعد (٦٣٠)، تحقيق: د/ معيض بن مساعد العوفي، دار المآثر - المدينة النبوية، ط الأولى ١٤١٩، في ٢/ ٧٨١. والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٢٥.

(٤) ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور ١/ ٤١٢.

(٥) ينظر: شرح الرضي ق٢، ج٢/ ١٠٣٣.

(٦) ينظر: الارتشاف ٣/ ١١٨٤.

(٧) ينظر: شرح ألفية ابن معطٍ ٢/ ٨٦٤.

(٨) ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور١/ ٤١٢، والارتشاف٣/ ١١٨٤، والكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية للأسنوي ص ٣٠٩، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣، ١/ ٣٤٨.

(٩) شرح كتاب سيبويه ٢/ ٧٨١.

وقال أبو حيان: «وأكثر النحاة ذهبوا: إلى أن (كان) تقتضي الانقطاع كسائر الأفعال الماضية، وذهب بعضهم إلى أنها لا تقتضيه، وجعل من ذلك مثل قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾، (أي لم يزل)، والذي تلقفناه من أفواه الشيوخ: أن كان تدل على الزمان الماضي المنقطع كغيرها من الفعل الماضي»[١].

الثالث: أنها قد تقتضي الاستمرار، كما تقتضي الانقطاع، على التفصيل في ذلك؛ لأن «الزمان الذي تدل عليه (كان) يكون محدوداً، ويكون غير محدود، فالمحدود كقولك: كان زيدٌ جالساً ها هنا، وغير محدود كقوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾؛ لأن كلّ صفة للّه مستحقة في حال، فهي مستحقة في كل حال»[٢].

وهذا قول الزجاج[٣] والأزهري[٤] والقاضي الباقلاني[٥] وأبي عثمان السرقسطي[٦] وابن الشجري[٧] وابن فلاح اليمني[٨] وأبي بكر الرازي[٩] والسيوطي[١٠] وغيرهم[١١]. وهو ظاهر كلام سيبويه[١٢].

---

(١) الارتشاف ٣/ ١١٨٤.
(٢) أمالي ابن الشجري ٢/ ٤٨٣.
(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥، و٩٥.
(٤) ينظر: تهذيب اللغة ١٠/ ٣٧٨.
(٥) ينظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٧٢٥.
(٦) ينظر: كتاب الأفعال، تأليف أبي عثمان سعيد بن محمد المعافري السرقسطي توفي بعد الأربعمائة، تحقيق: د/ حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية - القاهرة، بدون ط ١٤١٣، في ٢/ ١٩١.
(٧) ينظر: أمالي ابن الشجري ٣/ ٤٨٣.
(٨) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٦.
(٩) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٢٧، والإتقان للسيوطي ١/ ٢١٩.
(١٠) ينظر: الإتقان للسيوطي ١/ ٢١٩.
(١١) ينظر: شرح ألفية ابن معطٍ ٢/ ٨٦٤، والدر المصون ٩/ ٦٠٩، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢١.
(١٢) سيرد قوله في الفقرة الآتية في الأثر العقدي.

قال ابن الشجري: «(كان) تدل على وقوع الفعل فيما مضى من الزمان، فإذا كان فعلاً يتطاول، لم تدل دلالة قاطعة على أنه زال وانقطع، كقولك: كان زيدٌ صديقي، لا دلالة في هذا القول قطعاً على أن صداقته لك قد زالت، بل يجوز أن تكون باقية بحالها، ويجوز أن تريد: كان صديقي وهو الآن عدوّي، فمن المعنى الأول قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ ألا ترى أن هذا نزل وعداوة الكافرين للمؤمنين باقية»[1].

الرابع: أنها خالصة للدلالة على المضي فحسب، ولا دلالة بذاتها على الانقطاع أو الاستمرار بل ذلك إلى قرينة خارجية.

قال الزركشي: «تفيد اقتران معنى الجملة التي تليها بالزمن الماضي لا غير، ولا دلالة لها نفسها على انقطاع ذلك المعنى ولا بقائه، بل إن أفاد الكلام شيئاً من ذلك كان لدليل آخر»[2].

الأثر العقدي:

لقد كان الخلاف السابق في دلالة (كان) على مضمون الجملة في أصلها اللغوي متأثراً في بعض جوانبه بالمعنى العقدي في مثل الآيات السابقة مما ورد منها في تقرير صفة من صفات اللّٰه، بل إن هذا المعنى العقدي هو الباعث الحقيقي لهذا الخلاف.

قال الصفار كاشفاً عن ذلك: «وإنما حملهم على جعلها للدوام ما ورد من مثل قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾»[3].

ولقد ظهر استشكال ذلك مبكراً منذ القرن الأول على ما رواه

---

(١) أمالي ابن الشجري ٣/ ٤٨٣.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٢.

(٣) شرح كتاب سيبويه للصفار ٢/ ٧٨٢. وينظر: شرح جمل الزجاجي لابن عصفور ١/ ٤١٢.

البخاري رحمه اللَّه في صحيحه عن سعيد بن جبير قال: قال رجل[١] لابن عباس: إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ - وذكر أشياء - ومنها: وقال: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ ﴿عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ ﴿سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ فكأنه كان ثم مضى. - ثم أجابه عن تلك المواضع - ومنها قوله: (سمّى نفسه ذلك، وذلك قوله، أي: لم يزل كذلك، فإن اللَّه لم يرد شيئاً إلا أصاب به الذي أراد، فلا يختلف عليك القرآن، فإن كلّا من عند الله)[٢]

وإذ اتضح الخلاف بين النحويين في دلالة (كان) على مضمون الجملة بين الاستمرار والانقطاع، فإنه يتعين عرض توجيههم في ضوء هذا الخلاف لمثل هذه الآيات المقررة لبعض صفات اللَّه تعالى. فقد جاءت أقوالهم في ذلك على النحو الآتي:

الأول: أن هذه الآيات جاءت مقررةً لثبوت هذه الصفات في كل الأزمان فهو تعالى كان ولا يزال كذلك[٣]، «وعلى هذا المعنى تتخرج جميع الصفات الذاتية[٤] المقترنة بـ(كان)»[٥].

---

(١) قيل إن الظاهر أن هذا الرجل هو نافع بن الأزرق الذي صار بعد ذلك رأس الأزارقة من الخوارج، وكان يجالس ابن عباس كثيراً. ينظر: التسعينية ١/ ٣٢٢، هامش ١.

(٢) صحيح البخاري ٦٥ - كتاب التفسير ٤١- سورة حم السجدة (فصلت) ص ٤٨١٥، وينظر: التسعينية ١/ ٣٢٢.

(٣) ينظر: التسعينية لابن تيمية ١/ ٣٢٢، و٢/ ٥٧٨.

(٤) الصفات الذاتية: «هي التي لم يزل ولا يزال - سبحانه وتعالى - متصفاً بها كالعلم والقدرة والسمع والبصر والعزة والحكمة والعلو والعظمة، ومنها الصفات الخبرية كالوجه واليدين والعينين.

والفعلية: هي التي تتعلق بمشيئته إن شاء فعلها وإن شاء لم يفعلها كالاستواء على العرش والنزول إلى السماء الدنيا.

وقد تكون الصفة ذاتية فعلية باعتبارين: كالكلام فإنه باعتبار أصله صفة ذاتية ؛ لأن اللَّه تعالى لم يزل ولا يزال متكلما. وباعتبار آحاد الكلام صفة فعلية لأن الكلام يتعلق بمشيئته يتكلم متى شاء بما شاء». القواعد المثلى في صفات اللَّه وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد ابن عثيمين رحمه اللَّه ص ٣٤، وينظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٢١٧، وشرح العقيدة الطحاوية ص ٧٩.

(٥) الإتقان للسيوطي ١/ ٢١٩.

وجاءت هذه الحقيقة من دلالة (كان) نفسها على الاستمرار والدوام في أصل وضعها اللغوي.

وهذا تقرير من يرى أن (كان) تدل على الاستمرار والدوام، سواء في ذلك من يرى أن ذلك هو أصل وضعها اللغوي، وأنها لا تخرج عنه إلا بقرينة، كما في القول الأول، وهو توجيه ابن معط وابن مالك.

أومن يرى احتمال دلالتها على الأمرين الاتصال والانقطاع كما في القول الثالث.

وهو توجيه ابن عباس السابق وجمهور النحويين والمفسرين[١].

قال الزجاج: «قال سيبويه[٢]: كأن القوم شاهدوا علماً وحكمة ومغفرة وتفضلاً، فقيل لهم: إن اللَّه كان كذلك ولم يزل، أي لم يزل على ما شاهدتم»[٣].

وقال أبو عبيدة: «وكان اللَّه عليماً حكيماً، فيما مضى والساعة وفيما يكون ويجيء»[٤].

الثاني: أن هذه الآيات جاءت للدلالة على أزلية هذه الصفات، فهي باقية على دلالتها على المضي والقدم، وهذا هو المقصود إثباته هنا، دون النظر إلى مسألة الانقطاع لأنه ليس هو الغرض في مثل هذا الموضع.

قال الزجاج: «قال الحسن البصري: كان غفوراً لعباده، وعن عباده قبل أن يخلقهم»[٥]. وقال أيضاً: «وقال الحسن: كان عليماً بالأشياء قبل

---

(١) ينظر: المصادر المذكورة في القولين الأول والثاني من فقرة التوجيه الإعرابي.

(٢) وقال في ٢/ ٩٥: وقال النحويون البصريون. ولم أجد ذلك في كتاب سيبويه.

(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٢٥.

(٤) مجاز القرآن لأبي عبيدة ٢/ ٧.

(٥) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٩٥، وتهذيب اللغة ١٠/ ٣٧٨، (كان).

خلقها، حكيماً فيما يقدر تدبيره منها»[١]. وقال نحو ذلك أبو العباس المبرد[٢].

وقال ابن عصفور: «وزعم بعضهم أنها لا تعطي الانقطاع، واستدل على ذلك بمثل قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾، أي كان وهو الآن كذلك... فالجواب: إن ذلك قد يتصور فيه الانقطاع وذلك بأن يكون المراد به الإخبار بأن هذه الصفة كانت له فيما مضى، ولم يتعرض إلى خلاف ذلك»[٣].

وقريب من هذا الرأي قول من يرى أنها تفيد الأزلية، وأما البقاء والاستمرار فيها فإنما يستفاد من قرائن أخرى.

قال الزركشي: «فحيث وقع الإخبار بـ(كان) عن صفة ذاتية، فالمراد الإخبار عن وجودها، وأنها لم تفارق ذاته... وإنما معناها ما ذكرناه من أزلية الصفة، ثم تستفيد بقاءها في الحال وفيما لا يزال بالأدلة العقلية وباستصحاب الحال»[٤].

الثالث: أن هذه الآيات جاءت للدلالة على استمرار مضمونها في كل الأوقات، وذلك بانتقال (كان) فيها من الدلالة على المضي والانقطاع إلى دلالة خاصة تكون بمقتضاها دالةً على الحال والاستقبال. وهذا الخروج عن أصلها اللغوي خاص فيها مع صفات اللّه تعالى وأفعاله دون غيرها من الأحوال والمقامات.

قال الزجاج: «وقال بعضهم[٥]: الخبر عن اللّه في هذه الأشياء

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥.

(٢) ينظر: المقتضب للمبرد ٤/ ١١٩.

(٣) شرح جمل الزجاجي ١/ ٤١٢.

(٤) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٣.

(٥) نسب الرازي هذا القول إلى الخليل. ينظر: الفتح الكبير ٩/ ١٧٧.

بالمضي كالخبر بالاستقبال والحال؛ لأن الأشياء عند اللَّه في حالة واحدة، ما مضى وما يكون وما هو كائن»[١].

وقال: «وما قاله الحسن[٢] وغيره أدخل في اللغة، وأشبه بكلام العرب، وأما القول الثالث فمعناه يؤول إلى ما قاله الحسن وسيبويه[٣]، إلا أن يكون الماضي بمعنى الحال يقلّ. وصاحب هذا القول له من الحجة قولنا: (غفر اللَّه لفلان)، بمعنى ليغفر اللَّه له فلما كان في الحال دليل على الاستقبال وقع الماضي مؤدياً عنها استخفافاً، لأن اختلاف ألفاظ الأفعال إنما وقع لاختلاف الأوقات، فإذا أُعْلمت الأحوال والأوقات استغني بلفظ بعض الأفعال عن لفظ بعض»[٤].

الرابع: أن هذه الآيات جاءت إجابة لسؤال عن مدى ثبوت هذه الصفات للَّه تعالى في الزمن الماضي ومدى قدمها، فليس في ذلك خروج لـ(كان) عن أصلها من الدلالة على المضي والانقطاع.

قال الصفار: «وهذا عندنا يتخرج على أنه جواب لمن سأل: هل كان اللَّه غفوراً رحيماً؟ فقيل له: كان اللَّه غفوراً رحيماً؟»[٥].

الخامس: أنها باقية على دلالتها على المضي والانقطاع، وأما الدلالة على بقاء هذه الصفات ودوامها فيستفاد من أدلة أخرى عقلية وكلامية.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥. وينظر: ٢/ ٩٦.

(٢) وهذا يدل على أن قول الحسن كان رأياً مغايراً لرأي سيبويه وغيره في القول الأول؛ ولأنه أيضاً قال في موضع آخر بعد ذكر قول سيبويه وقول الحسن وقول ثالث: «والقولان الأولان هما الصحيحان». معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥.

(٣) هذا يدل على أن سيبويه يرى أن دلالة (كان) على الاستمرار والدوام ليس خاصاً مع أفعال اللَّه بل هو في عموم اللغة، مما يعني أنه يقول بالرأي الأول كما وضعت فيه نصه الذي نقله عنه الزجاج.

(٤) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٩٦.

(٥) شرح كتاب سيبويه للصفار ٢/ ٧٨٢.

قال الشريف المرتضى: «ولو سلمنا تبرّعاً وتطوّعاً أن دخول (كان) على العلم أو القدرة يقتضي ظاهرها الماضي دون المستقبل لحملنا ذلك على أنّ المراد به الأحوال كلها؛ لأن الأدلة العقلية تقضي على ما يطلق من الكلام، ولا يقضي الكلام على الأدلة»[١].

وقال الزركشي: «وإنما معناها ما ذكرنا من أزلية الصفة، ثم تستفيد بقاءها في الحال وفيما لا يزال، بالأدلة العقلية وباستصحاب الحال»[٢]. وهذا توجيه الرضي أيضاً[٣].

السادس: أنها باقية على أصلها من المضي والانقطاع حتى في هذه المواضع، ولكن ليس بالنظر إلى ذات الصفة والفعل وإنما إلى محل ظهور الصفة ومعمول الفعل.

قال السيرافي: «قد يرجع الانقطاع بالنسبة للمغفور لهم والمرحومين، بمعنى أنهم انقرضوا فلم يبق من يغفر له، ولا من يرحم فتنقطع المغفرة والرحمة.

وكذا ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ ومعناه الانقطاع فيما وقع عليه العلم والحكمة، لا نفس العلم والحكمة»[٤].

وفي جانب آخر فقد استدل ابن تيمية رحمه اللّه بهذه الآيات وبإجابة ابن عباس ﷺ في المحاورة السابقة على بطلان معتقد الجهمية في أسماء اللّه وصفاته، وعلى بطلان دعوى الكلام النفسي القديم وذلك بقوله: «فقد أخبر ابن عباس أن معنى القرآن: أن اللّه سمى نفسه بهذه الأسماء لم ينحله ذلك غيره، وقوله (وكان الله) يقول: إني لم أزل كذلك.

---

(١) أمالي المرتضى ٢/ ٣٠٠.
(٢) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٣.
(٣) ينظر: شرح الرضي ق٢، ج٢/ ١٠٣٣.
(٤) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٢٦.

ومن المعلوم أن الذي قاله ابن عباس هو مدلول الآيات، ففي هذا دلالة على فساد قول الجهمية من وجوه: أحدها: أنه إذا كان عزيزاً حكيماً، ولم يزل عزيزاً حكيماً، والحكمة تتضمن كلامه ومشيئته، كما أن الرحمة تتضمن مشيئته، دل على أنه لم يزل متكلماً مريداً، وقوله﴿غَفُورًا﴾ أبلغ، فإنه إذا كان لم يزل غفوراً فأولى أنه لم يزل متكلماً، وعند الجهمية بل لم يكن متكلماً ولا رحيماً ولا غفوراً، إذ هذا لا يكون إلا بخلق أمور منفصلة عنه»(١).

المناقشة:

لقد تجاذب دلالة (كان) على الدوام معنى عقدي متصل بصفات اللّه تعالى وأفعاله، وأصل لغوي تمسك به بعض النحويين طرداً لما هو لازم كل فعل ماض من الانتهاء والانقطاع.

والذي يظهر لي رجحانه وقوته - والله أعلم - أن يقال فيها: إن أصل وضعها اللغوي أن تدل على المضي والانقطاع ولكن هذا ليس بلازم فيها، بل تخرج عنه لتدل على الدوام والاستمرار، حسب ما تدخل عليه من اقتضائه الاستمرار أو عدمه، وهذا ثابت لها في سياقها اللغوي وليس خاصاً فيها مع صفات اللّه وأفعاله.

وهذا رأي جمع من اللغويين والنحويين كما سبق عرضه في الرأي الثالث من فقرة التوجيه الإعرابي من أمثال سيبويه وأبي عبيدة والزجاج والأزهري وغيرهم، خلافاً لما زعمه ابن عصفور وأبو حيان من أن رأي الجمهور هو على الانقطاع فيها.

وفي هذا التوجيه حفاظ على دلالتها اللغوية وعدم تخصيصها بما لا يعرفه العرب، وأيضاً فيه موافقة مع دلالة هذه الآيات من الثبوت والاستمرار لصفات اللّه تعالى.

---

(١) التسعينية ٢/ ٥٧٩.

هذا وإن لمجيء هذه الصفات بلفظ الماضي ملمحاً بلاغياً بديعاً يكشف عنه الشريف المرتضى بقوله: «إن لأهل العربية في ذلك مذهباً معروفاً مشهوراً؛ لأن أحدهم يقول: كنت العالِم، وما كنت إلا عالِماً، وعليماً خبيراً، وما كنت إلا الشجاع، وإلا الجواد، ويريدون بذلك كلّه الإخبار عن الأحوال كلها، ماضيها وحاضرها ومستقبلها، ولا يفهم من كلامهم سوى ذلك، وإذا كانت هذه عبارة عما ذكرناه فصيحة بليغة - والقرآن نزل بأفصح اللغات وأبلغها وأبرعها - وجب حمل لفظة (كان) إذا دخلت في كونه تعالى عالماً وقادراً على ما ذكرنا... ووجه آخر وهو أنه تعالى لما أراد أن يخبر عن كونه عالماً في الأحوال كلها لم يجز أن يقول: هو عالم في الحال أو في المستقبل؛ لأن ذلك لا ينبئ عن كونه عالماً فيما مضى، فعدل عن ذلك إلى إدخال لفظة: (كان) الدالة على الأزمان الماضية كلها، ومن كان عالماً فيما لم يزل من الأحوال فلا بد من كونه عالماً لنفسه وذاته[(١)]؛... فصار دخول (كان) في العلم والقدرة مطابقاً للغرض، وموجباً لثبوت هذه الصفة في جميع هذه الأحوال، وليس كذلك لو علّق العلم بالحال أو المستقبل، وهذا وجه جليل الموقع»[(٢)].

ومما يقوي هذا التوجيه أنه سلم مما يمكن توجيهه إلى الآراء الأخرى من مناقشات، وذلك كما يأتي:

أما كون الأصل فيها الاستمرار والدوام وأنها لا تخرج عن ذلك إلا بقرينة كما يقول ابن معط وابن مالك، فهو مخالف لقياس الأفعال التي توزعت دلالتها بين الأزمان، فكل واحد منها يدل على زمان مختص.

قال سيبويه: «وأما الفعل فأمثلة أخذت من لفظ أحداث الأسماء، وبنيت لما مضى، ولما يكون ولم يقع، وما هو كائن لم ينقطع»[(٣)].

---

(١) ربما يرمز المرتضى بذلك إلى أنه سبحانه عالم بذاته بلا علم. كما هو رأي المعتزلة في الصفات. ينظر: شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٥٦، والملل والنحل ١/ ٤٤.

(٢) أمالي المرتضى ٢/ ٣٠٠.

(٣) الكتاب ١/ ١٢.

وقد انعقد الإجماع على أن (كان) فعل ماض، فهي باقية على أصل وضع الفعل الماضي، لتقابل (يكون) الذي يدل على الحال والاستقبال.

قال سيبويه: «تقول: كان عبد اللّه أخاك، فإنما أردت أن تخبر عن الأخوة، وأدخلت (كان) لتجعل ذلك فيما مضى»(١).

وأما كونها تقتضي الانقطاع وعدم الاتصال، ولا تخرج عن ذلك، فهذا معارض بالشواهد الكثيرة التي جاءت فيها (كان) دالة على الاتصال.

ولهذا ظهر التكلف لدى هؤلاء في تخريجهم تلك الشواهد، في نحو تقدير الصفار سؤالاً مجاباً بقوله ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾، واستلزام هذا السؤال مع كل تلك المواضع المتعددة.

وكذلك ما وجه به قوله تعالى ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا﴾ من أن المعنى: «قد كان عندكم فاحشة، وكنتم تعتقدون ذلك فيه، فتركه يسهل عليكم»(٢).

ولا أدري كيف يتم توجيه نحو قوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾ [النساء ٤/ ١٠٣] وأمثالها؟!.

أما أبو حيان فقد اكتفى بأن ذلك هو ما تلقفه من أفواه الشيوخ ولم يذكر حجة أو يجب عن أخرى.

ولا ريب أن الشيوخ في القرن السابع والثامن ليسوا ممن تؤخذ عنهم اللغة، فتقوم بهم الحجة.

فهذان رأيان قد أخذ كل واحد منهما جانباً مقابلاً للآخر، ولعل الصواب وسطٌ بينهما.

وأما كون القصد هو إثبات أزلية هذه الصفات وأن مسألة الاستمرار غير متعرض لها، فهذا تحكم بلا دليل، وفيه إسقاط لجانب كبير من دلالة الآية، وتضييق لمفهومها.

---

(١) الكتاب ١/ ٤٥.

(٢) شرح كتاب سيبويه ٢/ ٧٨٢.

وأما تخصيص دلالتها على الاستمرار مع صفات اللَّه وأفعاله فهذا معارض بشواهد أخرى ليست من باب الصفات كقوله تعالى ﴿إِنَّ ٱلْكَٰفِرِينَ كَانُوا۟ لَكُمْ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [النساء ٤/ ١٠١] ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتْ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ كِتَٰبًا مَّوْقُوتًا﴾ [النساء ٤/ ١٠٣]، وقوله ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةً وَسَآءَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٣٢]، وقوله: ﴿وَكَانَ ٱلْإِنسَٰنُ أَكْثَرَ شَىْءٍ جَدَلًا﴾ [الكهف ١٨/ ٥٤]، وقوله ﴿إِنَّ ٱلشَّيْطَٰنَ كَانَ لِلْإِنسَٰنِ عَدُوًّا مُّبِينًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٥٣]، وغيرها كثير.

ويضعف هذا أيضاً بكونه تخصيصاً لا تعرفه العرب وإنما «العرب خوطبت بما تعقل، ونزل القرآن بلغتها فما أشبه من التفسير كلامها فهو أصح، إذ كان القرآن بلغتها نزل»[1].

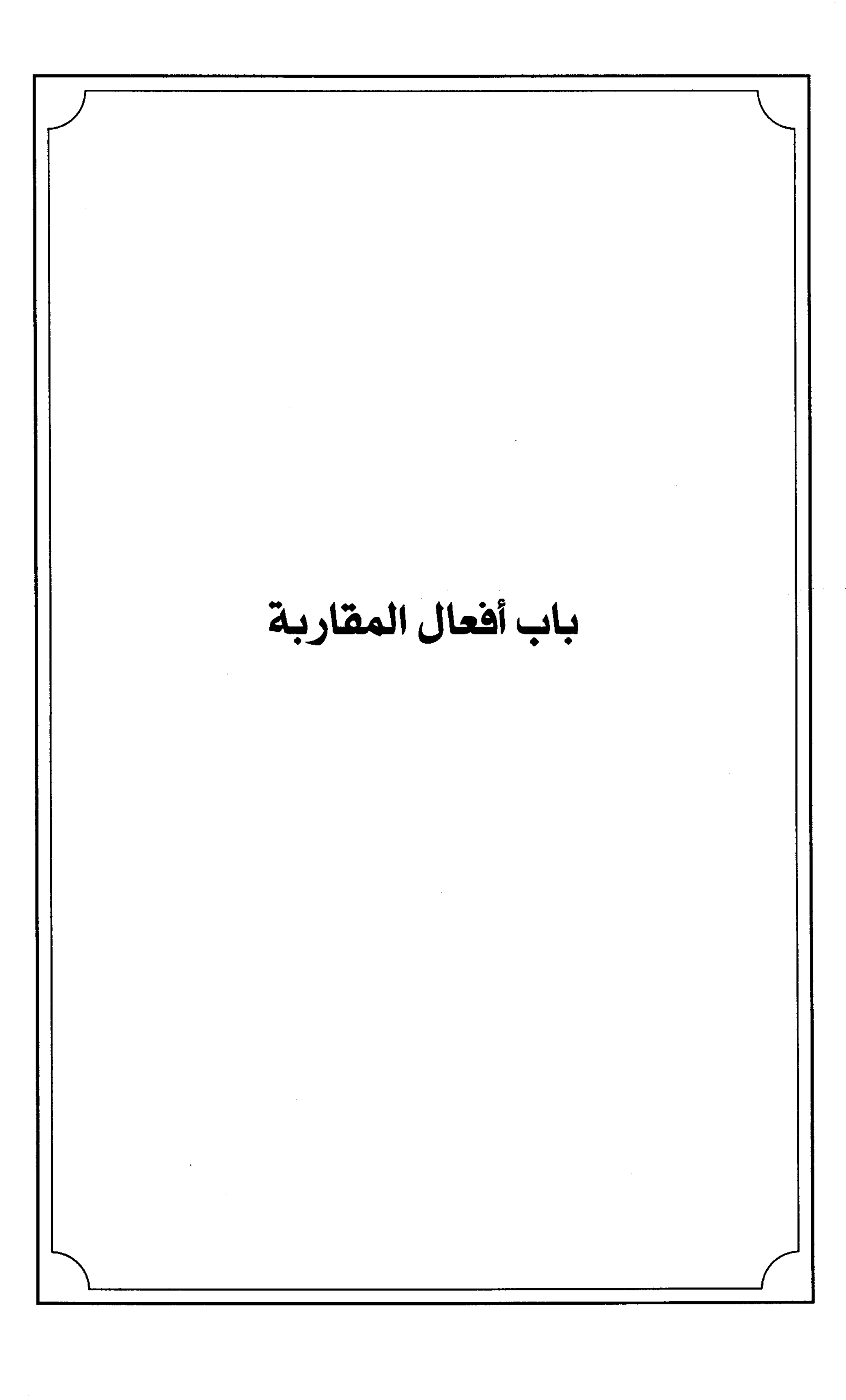
وأما كون مضمون الجملة بعدها يثبت استمراره بالأدلة العقلية، فضعيف؛ لأن هذه الدلالة ليست محل اتفاق بين أهلها، فإذا كان المسلم يثبت عقله كون اللَّه سمعياً بصيراً عليماً حكيماً، فإن الملحد عقله يأبى إثبات ذلك.

وأوهن هذه الأقوال وأبعدها من يتمسك بدلالتها اللغوية - على زعمه - ويرفض خروجها عن الانقطاع بأي وجه كان، ويتعسف في صرف ذلك إلى محل الصفة ومعمول الفعل. وأن المنقطع هم المغفور لهم والمرحومون، وأنهم قد انقرضوا.



(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٢٥.





باب أفعال المقاربة



المسألة الثالثة والعشرون

دلالة عسى

٢٣ - قال اللّه تعالى ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٦].

وقال سبحانه ﴿فَعَسَى ٱللَّهُ أَن يَأْتِىَ بِٱلْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِۦ﴾ [المائدة ٥/ ٥٢].

وقال ﴿وَءَاخَرُونَ ٱعْتَرَفُوا۟ بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا۟ عَمَلًا صَٰلِحًا وَءَاخَرَ سَيِّئًا عَسَى ٱللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [التوبة ٩/ ١٠٢] وغيرها من الآيات.

التوجيه الإعرابي:

لقد جاءت (عسى) في القرآن الكريم في مواضع متعددة على صور مختلفة، فتارة تسند إلى لفظ الجلالة، وتارة إلى لفظ (رب)، وتارة إلى ضمير المخاطبين، وتارة يقع بعدها (أن) والفعل دون اسم ظاهر.

وهي عند النحويين: فعل جامد لا يتصرف - ومن ثمّ زعم بعضهم أنه حرف[١] - ومعناه الترجي في المحبوب والإشفاق في المكروه. «وهو يرفع الاسم وينصب الخبر، ولا يكون خبرها إلا فعلاً مضارعاً مقروناً بـ(أنْ)، وقد يجيء اسماً صريحاً[٢]... وتكون تامة إذا أسندت إلى (أنْ) أو (أنّ)؛ لأنهما يسدان مسد اسمها وخبرها، والأصح أنها فعل لا حرف، لاتصال الضمائر البارزة المرفوعة بها... ولا تتصرف بل تلزم المضي. والفرق بين الإشفاق والترجي بها في المعنى: أن الترجي في

(١) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٢٢، والمغني ص ٢٠١.

(٢) ينظر: الكتاب ٣/ ١٥٨، وإيضاح الشعر لأبي علي الفارسي ٢/ ٤٩٧.

المحبوبات والإشفاق في المكروهات»[١].

ولم يذكر النحويون فيها غير الترجي كثيراً والإشفاق قليلاً. وتُذكر مع الأفعال الدالة على الرجاء في باب أفعال المقاربة[٢].

بينما يضيف اللغويون فيها مع دلالة الرجاء وما ينمّ عنه من الشك دلالةً أخرى هي: اليقين.

ولقد نجم عن هذا الاختلاف بين اللغويين والنحويين في دلالة (عسى) خلاف بين المعربين والمفسرين في توجيه تلك الآيات السابقة وأمثالها مما جاء مقرراً بـ(عسى).

ولما كانت عند النحويين لا تفيد إلا الترجي والطمع والإشفاق وهي معاني يجب تنزيه اللّٰه تعالى عنها؛ «لأن الطمع والرجاء لا يصح من الله»[٣]. وجب تخريج ما جاء منها في القرآن الكريم مسندة إلى اللّٰه تعالى، على غير ما «يوهم الشك»[٤]..

وقد جاء توجيه العلماء لها على ثلاثة أقوال هي:

الأول: أنها تنتقل من دلالتها اللغوية إلى مفهوم خاص في القرآن، فتنتقل من مجرد الترجي والتوقع إلى التحقق والوجوب.

---

(١) الدر المصون ٢/ ٣٨٨.

(٢) ينظر: الكتاب ٤/ ٢٣٣، واللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء العكبري ت(٦١٦)، تحقيق: غازي مختار طليمات، مطبوعات مركز جمعة الماجد - الإمارات، ط الأولى ١٤١٦، في ١/ ١٩١، والتذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تأليف: أبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥) تحقيق: د/ حسن هنداوي، دار القلم - دمشق ط الأولى ١٤٢١، في ٤/ ٣٢٧- ٣٣٤، وأوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تأليف جمال الدين عبد اللّٰه بن يوسف بن هشام الأنصاري ت (٧٦١)، تعليق / محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر - بيروت، ط السادسة ١٣٩٤، في ١/ ٣٠١.

(٣) المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني ٢/ ٤٣٦.

(٤) التفسير الكبير ٦/ ٢٥.

وهذا مروي عن ابن عباس رضي اللَّه عنه من قوله «كلٌّ (عسى) في القرآن فهي واجبة»[(١)]. ونقل عن الشافعي أيضاً[(٢)].

قال السمين الحلبي: «وقيل: كل (عسى) في القرآن للتحقيق، يعنون الوقوع»[(٣)].

الثاني: أنها تبقى على مفهومها ودلالتها في أصلها اللغوي من الطمع والترجي، ولا تفيد غيره، ولكن ذلك متجه في حق المخاطبين.

قال الراغب الأصفهاني: «عسى: طمع وترجّي، وكثير من المفسرين فسّروا (لعل) و(عسى) في القرآن باللازم، وقالوا: إن الطمع والرجاء لا يصح من اللَّه، وفي هذا منهم قصور نظر، وذاك أن اللَّه تعالى إذا ذكر ذلك يذكره ليكون الإنسان منه راجياً لا لأن يكون هو تعالى يرجو، فقوله تعالى: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ﴾[الأعراف ٧/ ١٢٩] أي كونوا راجين في ذلك»[(٤)].

وقال الرازي: «ومنهم من قال: إنها كلمة مطمعة، فهي لا تدل على حصول الشك للقائل، إلا أنها تدل على حصول الشك للمستمع وعلى هذا التقدير لا يحتاج إلى التأويل»[(٥)].

الثالث: أنها ذات دلالتين في اللغة، فهي تكون للشك المتمثل في الرجاء والطمع، كما تكون لليقين والتحقق.

وكذلك في القرآن الكريم تبقى على هاتين الدلالتين ولكن باعتبارين، «فصارت لها نسبتان: نسبة إلى اللَّه تسمى نسبة قطع ويقين، ونسبة إلى المخلوقين تسمى نسبة شك وظن، وذلك أن الخلق هم الذين

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٨٨، والإتقان ١/ ٢١٤
(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٨٨.
(٣) الدر المصون ٢/ ٣٨٨، وينظر: التذييل والتكميل المطبوع ٤/ ٣٣٢.
(٤) المفردات في غريب القرآن ٢/ ٤٣٥.
(٥) الفتح الكبير ٦/ ٢٥.

يعرض لهم الشكوك والظنون والبارئ منزه عن ذلك. ولما كان القرآن قد نزل بلغة العرب جاء على مذاهبهم في ذلك، والعرب قد تخرج الكلام المتيقن في صورة المشكوك لأغراض»[١].

هذا توجيه جمع من اللغويين، كأبي عبيدة[٢] وابن كيسان[٣] وابن الأنباري[٤] والأزهري[٥] والجوهري[٦] وابن سيده[٧] وابن بري[٨] وابن منظور[٩]، والزركشي[١٠].

قال الأزهري: «وقال ابن كيسان: عسى من اللّه واجب ومن العباد ظن، لأن العبد ليس له فيما تستقبل علم نافذ، إلا بدلائل ما شاهد، وقد يجوز أن تبطل الشواهد له على ما لم يكن فلا يكون ما يظنّ، وقد اجتهد في (عسى) بأغلب الظن عليه، وهو منتهى علمه فيما لم يقع، والله تعالى علمه بما لم يكن كعلمه بما كان، فلا يكون في خبره (عسى) إلا علمه، فهي واجبة من قِبَلِه على هذا»[١١].

وهذا - في نظري - هو مراد من يقول: إن (عسى) من اللّه واجبة[١٢].

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٥٩، بتصرف يسير، وينظر: الإتقان ١/ ٢١٥.
(٢) ينظر: الصحاح (عسا) ٦/ ٢٤٢٦، ولسان العرب (عسا) ١٥/ ٥٥، وتاج العروس ١٩/ ٦٧٥.
(٣) ينظر: تهذيب اللغة (عسا) ٣/ ٨٥.
(٤) ينظر: الأضداد ص ٢٢.
(٥) ينظر: تهذيب اللغة (عسا) ٣/ ٨٥.
(٦) ينظر: الصحاح (عسا) ٦/ ٢٤٢٦، ولسان العرب ١٥/ ٥٥.
(٧) ينظر: لسان العرب ١٥/ ٥٥.
(٨) ينظر: لسان العرب ١٥/ ٥٥.
(٩) ينظر: لسان العرب (عسا) ١٥/ ٥٥.
(١٠) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ١٥٨-١٦١، ٢٨٨.
(١١) تهذيب اللغة ٣/ ٨٥.
(١٢) ينظر: تفسير الطبري ١٥/ ٥٢، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٩٥، والصحاح ٦/ ٢٤٢٦، والتفسير الكبير ٦/ ٢٥، وبدائع الفوائد ٣/ ٣٠٣، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم ق٣، ١/ ٤٤٧.

والفرق بين هذا التوجيه والتوجيه الأول، أن الأول يجعلها حيثما وردت في القرآن فهي متحققة من كل جانب، والمخاطب حينئذ متحقق فيها وليس مجرد طامع.

أما التوجيه الثالث فيفرق دلالتها حسب المخبِر والمخبَر والمتكلم والمخاطب؛ ولهذا يرد هذا التوجيه مقيداً بقولهم: (من الله) أي بالنظر إلى أنه سبحانه عليم بكل شيء فهي واجبة، ولا يطلق هذا التوجيه الوجوب فيها.

الأثر العقدي:

لقد ظهر من خلال التوجيه الإعرابي أن هذه التوجيهات جرت جميعاً حول معنى عقدي عام متفق على وجوب تحاميه وتنزيه الله ﷻ عنه ألا وهو نسبة الشك المتمثل في الرجاء والطمع أو الإشفاق إليه تعالى.

وقد سلك كل فريق منحى لتوجيه تلك الآيات الواردة بهذا الأسلوب.

أما التوجيه الأول فقد صرف دلالة اللفظ عن توهم ذلك بنقل دلالتها مما اشتهر فيها عند العرب من الطمع والرجاء إلى دلالة خاصة بهذا الموضع تنص على اليقين والقطع.

وأما التوجيه الثاني: فقد أبقى دلالتها اللغوية المتبادرة مع توحيد ما تتجه إليه وتنسب إليه، وهو السامع والمخاطب.

وأما التوجيه الثالث فنزه اللّه سبحانه عن هذا المعنى وأوجب كونها لليقين والوجوب في حق اللّه تعالى، وفي الوقت نفسه هي في حق العباد طمع ورجاء.

المناقشة:

لقد سعد التوجيه الثالث بأصلين أصيلين في هذه المسألة:

أما الأصل الأول فهي الدلالة اللغوية التي حافظ عليها بكل ما تقتضيه في (عسى)، من غير إلغاء لشيء من هذه الدلالة.

وأما الأصل الثاني فهو تكامل المعنى التفسيري من جانبين: من جانب الخالق العالم القادر تقع منه على سبيل اليقين والتحقق، ومن جانب المخلوق: المؤمِّل الطامع الراجي تقع منه على سبيل التوقع والرجاء والشك.

وهذا توجيه قد تآزرت فيه الدلالة اللغوية مع المعنى العقدي.

بينما لم يخل التوجيهان الأول والثاني من أوجه ضعف جراء إغفال أحد هذين الأصلين في (عسى):

أما التوجيه الأول والقول بأن (عسى) واجبة ومتحققة على الإطلاق فيعترض بما يأتي:

١ - أن ذلك تخصيص بلا مخصص ولا ضرورة، وخروج عن دلالتها اللغوية، وإنما «العرب خوطبت بما تعقل، ونزل القرآن بلغتها فما أشبه من التفسير كلامها فهو أصح، إذ كان القرآن بلغتها نزل»[1]

٢ - أن ذلك يفوت المقصود منها، إذ إنه سبحانه وتعالى يريد من عباده أن يبقوا على الرجاء والطمع وعدم الاتكال.

قال الزمخشري: «يجوز أن يراد ترجي التائب وطمعه، كأنه قال: فليطمع أن يفلح».

وقال الرازي عند قوله تعالى ﴿فَأُوْلَٰٓئِكَ عَسَى ٱللَّهُ أَن يَعْفُوَ عَنْهُمْۚ﴾ [النساء ٤/ ٩٩]: «الفائدة - في ذكر لفظ (عسى) - الدلالة على أن ترك الهجرة أمر مضيق لا توسعة فيه، حتى إن المضطر البين الاضطرار من حقه أن يقول: عسى اللّه أن يعفو عني، فكيف الحال في غيره. هذا الذي ذكره صاحب الكشاف[2]، في الجواب عن هذا السؤال، إلا أن الأولى أن يكون الجواب ما قدمناه، وهو أن

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٢٥.
(٢) ينظر: الكشاف ٢٩٣.

الإنسان لشدة نفرته عن مفارقة الأوطان ربما ظن نفسه عاجزاً عنها مع أنه لا يكون كذلك في الحقيقة، فلهذا المعنى ذكر العفو بكلمة (عسى) لا بالكلمة الدالة على القطع»[(١)].

٣ - أن ثمة مواضع لا يجزم فيها بقطع المخاطب فيها بتحقق ما جاءت به، وذلك من مثل قوله تعالى عن أصحاب الجنة التي طاف عليها طائف وهو نائمون ﴿عَسَىٰ رَبُّنَآ أَن يُبْدِلَنَا خَيْرًا مِّنْهَآ إِنَّآ إِلَىٰ رَبِّنَا رَٰغِبُونَ﴾ [القلم ٦٨/ ٣٢].

٤ - أن ثمة مواضع أخرى لم يقع ما أخبر بها عنه ؛ ولهذا استثنى كثير من القائلين بوجوبها مطلقاً موضعين في القرآن.

قال ابن الأنباري: «(عسى) في القرآن واجبة إلا في موضعين: أحدهما: ﴿عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يَرْحَمَكُمْ﴾ [الإسراء ١٧/ ٨] - يعني بني النظير- فما رحمهم اللّه بل قاتلهم رسول الله ﷺ وأوقع عليهم العقوبة[(٢)]. والثاني: ﴿عَسَىٰ رَبُّهُۥٓ إِن طَلَّقَكُنَّ أَن يُبْدِلَهُۥٓ أَزْوَٰجًا﴾ [التحريم ٦٦/ ٥]، فلم يقع التبديل»[(٣)].

أما التوجيه الثاني الذي تمسك فيها بجانب الرجاء والطمع فيها صادرين من المخاطبين فإنه هو الآخر قصر دلالتها على أحد معنييها بلا ضرورة، كما أنه خلاف رأي جمهور المفسرين والمعربين سواء من يقول بأحادية الدلالة فيها على الوجوب والوقوع، أو من يعدد دلالتها باعتبارين.

---

(١) التفسير الكبير ١١/ ١٢. وينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢٧٤.

(٢) ويرى بعض المفسرين أن اللّه رحمهم فكثر عددهم وأكرمهم بالنعم، وليس الحديث عن بني النظير. ينظر: تفسير الطبري ١٥/ ٥٢. ولا ريب أن المنفي هي الرحمة الخاصة، أما العامة فهي حاصلة للناس كلهم، ومنهم هؤلاء.

(٣) الأضداد ص٢٢، والبرهان ٤/ ١٦٠، ٢٨٨، والإتقان١/ ٢١٤. وقال نحو ذلك الجوهري في الصحاح (عسا) ٦/ ٢٤٢٦.

ولا أرى وجهاً لنقد الراغب للرأي الأول بأنه «قصور نظر»[(١)]، لأنه كما صرح هو وغيره بأنه رأي جمهور المفسرين.

وبهذا يتضح أن التوجيهين الأول والثاني تقابلا وكانا على طرفي نقيض بسبب اقتصار كل واحد منهما على معنى من معاني (عسى) في اللغة، ولعل ذلك يرجع إلى عدم شهرة دلالتها على اليقين، إذ قليلٌ من يذكره من اللغويين، أما النحويون فلم أر من ذكره فيها في باب أفعال المقاربة، أو غيره.

وقد سبق أن ذلك ثابت فيها بنقل أئمة اللغة عن العرب.

قال ابن الأنباري: «و(عسى) لها معنيان متضادان: أحدهما الشك والطمع، والآخر اليقين، قال الله ﷻ ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـًٔا وَهُوَ خَيۡرٌ لَّكُمۡۖ﴾ معناه ويقين أن ذلك يكون»[(٢)].

وقال الأزهري: «و(عسى) حرف من حروف المقاربة، وفيه ترجٍّ وطمع. وهي من اللّه واجب، ومن العباد ظن، وقد قال الشاعر فجعله يقينا - أنشده أبو عبيد[(٣)]:

ظنّي بهم كعسى وهم بتنوفَةٍ ... يتناوبون جوائب الأمثال

قال ابن كيسان (عسى من اللّه واجب ومن العباد ظن... وقد قال الشاعر حين انتهى بظنه عند نفسه إلى حقيقة العلم فمثّله بـ(عسى) إذا كانت أغلب الظن وأقواه فقال: ظني بهم كعسى...»[(٤)].

---

(١) المفردات في غريب القرآن ٢/ ٤٣٦.

(٢) الأضداد ص ٢٢.

(٣) البيت من الكامل، وهو منسوب لتميم بن أبيّ في الأضداد ص٢٣، ولابن مقبل في الصحاح (عسا) ٦/ ٢٤٢٦، ولسان العرب (عسى) ١٥/ ٥٥، والتذييل والتكميل المطبوع ٤/ ٣٣٢. وليس في ديوان ابن مقبل، تحقيق: د/ عزة حسن، دار الشرق العربي - بيروت بدون ط١٤١٦.

(٤) تهذيب اللغة ٣/ ٨٥ .

وقال الجوهري: «وقال أبو عبيدة: عسى من اللَّه إيجاب، فجاءت على إحدى لغتي العرب، لأن (عسى) في كلامهم رجاء ويقين»[1].

وعلى هذا فإن الأقرب أن يعرِّف المعرب (عسى) في القرآن بأنها: فعل يقين ووجوب من اللَّه، وترجٍّ وطمع من المخاطب.



(١) الصحاح (عسا) ٦/٢٤٢٦.

(إنّ) وأخواتها

المسألة الرابعة والعشرون

٢٤- قال اللَّه تعالى: ﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [يونس ١٠/ ٦٥]

وقال تعالى ﴿فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [يس ٣٦/ ٧٦].

التوجيه الإعرابي:

الشاهد الذي جرى حوله البحث في هاتين الآيتين هو (إنّ) الواقعة بعد القول المسند إلى الكفار في مسألتين متلازمتين:

الأولى: حكم (إن) من حيث الكسر والفتح.

والثانية: موقع جملة (إنّ) وما دخلت عليه.

ويمكن تلخيص آراء المعربين فيهما على قولين:

القول الأول: أن الكسر فيهما واجب، ولا يجوز الفتح مطلقاً. و(إن) وما دخلت عليه جملة استئنافية لا محل لها من الإعراب. وقد نسب هذا الرأي إلى جماعة من المعربين والمفسرين[1].

قال ابن قتيبة: «ولو أن قارئاً قرأ: ﴿فَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ وترك طريق الابتداء بـ(إنّا)، وأعمل القول فيها

(١) ينظر: الدر المصون ٦/ ٢٣٤، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٩٦.

بالنصب على مذهب من ينصب (أنّ) بالقول كما ينصبها بالظن لقلَبَ المعنى عن جهته، وأزاله عن طريقته، وجعل النبيّ ﷺ، محزوناً لقولهم: إن اللّه يعلم ما يسرون وما يعلنون. وهذا كفرٌ ممن تعمّده، وضرب من اللحن لا تجوز الصلاة به، ولا يجوز للمأمومين أن يتجوّزوا فيه»[١].

وقال الرازي: «قال القاضي[٢]: إن العزة بالألف المكسورة، وفي فتحها فساد يقارب الكفر؛ لأنه يؤدي إلى إن القوم كانوا يقولون ﴿إِنَّ ٱلْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًاۚ﴾ وأن الرسول ﷺ كان يحزنه ذلك. أما إذا كسرت الألف كان ذلك استئنافاً، وهذا يدل على فضيلة علم الإعراب»[٣].

القول الثاني: أن الكسر فيها واجب، والفتح جائز معنى وإعراباً وثبوتاً.

وهذا قول أبي القاسم الأصفهاني (قوام السنة)[٤]، والزمخشري[٥] وابن عطية[٦] والعكبري[٧] والهمداني[٨] وأبي حيان[٩] وابن هشام[١٠] والسمين[١١].

أما الكسر فهو - كما في التوجيه الأول - يخرج على الاستئناف

(١) تأويل مشكل القرآن ص ١٤.

(٢) لم أقف على المراد به، إذ إنه قد اشتهر بهذا اللقب كثير، منهم القاضي أبو بكر الباقلاني، وهو أشهر من لقب بذلك من أئمة الأشاعرة المتقدمين، ولم أجد ذلك في كتابه تمهيد الأوئل، وكذلك القاضي عبد الجبار وهو أشهر من لقب به من أئمة المعتزلة، ولم أجد ذلك في ما بين يدي من كتبه. وقد ورد هذا الإبهام أيضاً في البحر المحيط ٥/ ١٧٤.

(٣) الفتح الكبير ١٧/ ١٠٥، وينظر: البحر المحيط ٥/ ١٧٤، والدر المصون ٦/ ٢٣٤.

(٤) ينظر: إعراب القرآن ص ١٤٦.

(٥) ينظر: الكشاف ٢/ ١٩٦، ٣/ ٢٩٣.

(٦) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ١٢٩.

(٧) ينظر: إعراب القراءات الشواذ ١/ ٦٤٩.

(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٥٧٥، ٤/ ١٢٠.

(٩) ينظر: البحر المحيط ٥/ ١٧٤.

(١٠) ينظر: مغني البيب ص ٥٠٢، ٥٤٣.

(١١) ينظر: الدر المصون ٦/ ٢٣٣.

المشعر بالعليّة، أو على أنه جواب سؤال مقدر، كأنه قيل: ولم لا يحزنه قولهم، وهو مما يحزن؟ فأجيب بقوله: إن العزة للّه جميعاً.

وعليهما «فالوقف على قوله ﴿قَوْلُهُمْ﴾ ينبغي أن يعتمد ويقصد، ثم يبتدأ بقوله: ﴿إِنَّ ٱلْعِزَّةَ﴾ وإن كان من المستحيل أن يتوهّم أحد أن هذا من مقولهم، إلا أن من لا يعتبر بفهمه»[(١)]؛ لأن ذلك لا يحزن الرسول ﷺ إذ هو قول حق فكيف يحزنه؟.

وأما الفتح فهو ثابت سنداً؛ لأنه قد جاء في قراءة أبي حيوة بالفتح: ﴿فلا يحزنك قولهم أن العزة للّه جميعا﴾[(٢)]. كما أنه سائغ معنى وصناعة؛ وذلك بتخريجه على أحد الوجهين الآتيين:

أ - أن المصدر المؤول من (أنّ) وما بعدها في محل جرّ بلام التعليل المحذوفة، والتقدير: ولا يحزنك قولهم لأن العزة للّه جميعاً. وهذا ما حمله عليه جمع من المعربين.

قال المنتجب الهمداني: «وقوله ﴿إِنَّا نَعْلَمُ﴾ استئناف. ويجوز في الكلام فتحه على حذف لام التعليل»[(٣)].

ب - أن المصدر المؤول من (أنّ) وما بعدها في محل نصب مفعول به لمصدر محذوف يأتي بدلاً من القول.

قال ابن خالويه: «وله وجه عندي ذهب على ابن قتيبة[(٤)] بنصب (أنّ) بتقدير فعل غير القول. والتأويل: ولا يحزنك قولهم إنكارهم أنّ العزة لله»[(٥)].

---

(١) الدر المصون ٦/ ٢٣٤.

(٢) تنظر القراءة في: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ٦٢، والكشاف ٢/ ١٩٦، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري ١/ ٦٤٩، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٥٧٥، والبحر المحيط ٥/ ١٧٤.

(٣) الفريد في إعراب القرآن ٤/ ١٢٠.

(٤) (ذهب على ابن قتيبة) بمعنى خفي عنه.

(٥) مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه ص ٦٢.

الأثر العقدي:

لقد اتضح الأثر العقدي من خلال تصريح المعربين به في معرض توجيههم وموقفهم من القراءتين، والمعنى المحذور هو أن يكون النهي متجهاً إلى النبي ﷺ عن أن يحزن على قولهم ما هو حق وصدق من إثباتهم العزة للّه جميعاً في آية يونس، ومن إثباتهم أن اللّه يعلم سرهم وعلنهم في آية يس.

وسواء قيل: إن هذا المعنى يرد مع الكسر باعتبار (إن) وما بعدها مقول القول وهذا ما يتفق الفريقان على منعه. أو قيل: إنه يرد مع الفتح باعتبار (أنّ) وما بعدها بدلاً من القول، وهذا ما يُحتّمه أصحاب التوجيه الأول في هذه القراءة، ولا يرى تعينه أصحاب التوجيه الثاني، بل ثمة توجيهان يمكن حملها عليهما.

ومن خلال توجيه ابن قتيبة والقاضي لمنع الفتح ومن خلال توجيه قوام السنة لمنع إعراب (إن) وجملتها منصوبة مقولة للقول ظهرت أحكام بالكفر والغلو على مجوّز ذلك على هذا المعنى المحذور.

قال قوام السنة: «ولا يجوز أن تكون كسرت لأنها وقعت بعد القول؛ لأنه يصير حكاية عنهم، وأن النبي ﷺ يحزن لذلك وهذا كفر»[1].

وقد سبق نص ابن قتيبة في منع الفتح وحكمه على القراءة باللحن وبطلان صلاة من قرأ بها، والحكم على متعمدها بهذا المعنى بالكفر.

وإذا كان قوام السنة وغيره قد ردوا على ابن قتيبة تشدده في منع الفتح وتكفيره لمن اعتقد مؤداه، فإن الزمخشري أيضاً - كما سيأتي رأيه - لا يسلم لهؤلاء منع إعرابها مقولة للقول على قراءة الكسر، وأن لها وجهاً سائغاً.

ومن هنا فإن الحكم بمنع أحد الوجهين مطلقاً والتغليظ في حق من قال به محل نظر مع تطرق الاحتمال الصحيح إليهما.

---

(١) إعراب القرآن ص ١٤٦.

المناقشة:

يترجح القول الثاني بجواز الفتح في هذا الموضع على تقدير لام التعليل لأمور منها:

١ - أن ذلك قد ورد في قراءة أحد التابعين، ولا يجوز تلحين القراءة، وتكفير من يعتقد معناها لمخالفتها توجيهاً معيّناً رآه أحد المعربين، واقتصر عليه. في حين أن غيره قد وسَّع الاحتمال فرأى توجيهاً آخر سالماً من الاعتراض.

٢ - أن منشأ المنع لوجه الفتح والتغليظ في حق قراءته هو الجمود على توجيه إعرابي واحد محتمل فيها، وذلك بالتزام إعرابها بدلاً عن القول الذي هو الظن كما يرى ابن قتيبة، في حين أنه قد ظهر توجيه أقوى منه وهو تقدير لام التعليل،- وهذا الأظهر - أو مصدر آخر غير القول .

قال الزمخشري: «ومن جعله بدلاً من (قولهم) ثم أنكره، فالمنكَر هو تخريجه لا ما أنكره من القراءة به»[1]. يعني أن إنكاره للقراءة منكر؛ لأن معناها صحيح على تقدير لام التعليل، وإنما المنكر هو تخرجيه لها على البدل فقط[2].

وقال الشيخ عبد الخالق عضيمه رحمه الله: «أخطأ ابن قتيبة في الإعراب، ففسد المعنى نتيجة هذا الإعراب الخاطئ، ثم جعل القراءة كفراً ولحناً لا تصح به الصلاة، ولو استقام له الإعراب ما فسد المعنى ولا رتب عليه هذه النتائج»[3].

أن حملها على حذف اللام توجيه قوي وجدير ؛ ذلك أن حذف لام

(١) الكشاف ٢/ ١٩٦.

(٢) ينظر: الدر المصون ٦/ ٢٣٤.

(٣) دراسات لأسلوب القرآن ق١ج١/ ٢٩.

التعليل «كثير في القرآن وفي الشعر وفي كل كلام وقياس مطرد، وهذا معناه ومعنى الكسر سواء»[١].

ولقد اتضح من خلال ما سبق أن في كلتا القراءتين توجيهاً إعرابياً مؤدياً إلى المعنى المحذور، أما في قراءة الكسر فيتمثّل في إعراب (إن) وما في حيّزها في محل نصب مقول القول.

وأما في قراءة الفتح فيتمثّل في إعراب المصدر المؤول من (أن) وما في حيّزها بدلاً من (قولهم).

وفي هذا دلالة على أن مدار القرب والبعد من المعنى الصحيح ليس في مسألة كسر الهمزة أو فتحها بل هو في تحديد الوجه الإعرابي على أي القراءتين.

ولقد أشار إلى هذا الملحظ أبو القاسم الأصبهاني المعروف بقوام السنة[٢]، وأبو القاسم الزمخشري.

قال الزمخشري: «فقد تبين أن تعلق الحزن بكون اللّه عالماً وعدم تعلقه لا يدوران على كسر (إن) وفتحها، وإنما يدوران على تقديرك، فتفصّل: إن فتحت بأن تقدّر معنى التعليل، ولا تقدر البدل، كما أنك تفصّل: بتقدير معنى التعليل إذا كسرت، ولا تقدر معنى المفعولية»[٣].

ومع اتفاق المعربين على منع هذين الوجهين المؤديين إلى المعنى المحذور إلا أن الزمخشري قد انفرد بإجازتهما، وجعلهما وجهين محتملين في الآية سواء بإعراب الجملة مقولة للقول على الكسر، أو بإعراب المصدر بدلاً من (قولهم) على قراءة الفتح، وذلك على اعتبار أن النهي لا يلزم منه وقوع مضمونه من النبي ﷺ قياساً على آيات أخرى قد نهي فيها عما هو أعظم من ذلك.

---

(١) الكشاف ٣/ ٢٩٣.

(٢) ينظر: إعراب القرآن ص ١٤٦.

(٣) الكشاف ٣/ ٢٩٣.

قال الزمخشري: «ثم إن قدرته كاسراً أو فاتحاً على ما عَظّم فيه الخطبَ ذلك القائلُ[1] فما فيه إلا نهي رسول ﷺ عن الحزن على كون اللّه عالماً بسرهم وعلانيتهم، وليس النهي عن ذلك مما يوجب شيئاً، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿فَلَا تَكُونَنَّ ظَهِيرًا لِّلْكَٰفِرِينَ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٦]، و﴿وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٤]، و﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٨]»[2].

والمراد حينئذٍ التهييج والإلهاب والتعريض بالآخر[3].

وهذا - في نظري - ضعيف من وجهين:

١ - أن ذلك لم يك مقولاً للكافرين فيحكيه اللّه تعالى على سبيل النهي عن أن يكون سبباً لحزنه ﷺ، إذ يبعد أنهم كانوا يقولون: إن اللّه يعلم ما يسرون وما يعلنون، أو يقولون: إن العزة للّه جميعاً؛ لأن هذا خلاف حالهم.

٢ - أن ذلك - على فرض حصوله - ليس مظنة حزن للنبي ﷺ، فيحذر عن أن يقع منه. بل هو مظنة فرح وسرور له.

وبهذا يظهر أن الوجه الأقوى معنى وإعراباً هو كسر همزة (إن) على أن تكون جملة مستأنفة، تفيد التعليل لما قبلها من النهي عن الحزن من قولهم. ويكون الوقف على ما قبل (إن).

وأما الفتح فهو وجه سائغ معنى وإعراباً مع وروده في بعض القراءات، على أن تكون (أنَّ) وما في حيزها في تأويل مصدر في محل جر بلام التعليل المحذوفة.

---

(١) يعني من يمنع هذين التوجيهين؛ لأنهما يؤديان إلى أمر محذور يؤدي إلى الكفر عند بعضهم كما سبق.

(٢) الكشاف ٣/ ٢٩٣.

(٣) ينظر: روح المعاني ١١/ ٢٠٣.

المسألة الخامسة والعشرون

٢٥- قال اللّه تعالى ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآئِمَۢا بِٱلْقِسْطِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ❁ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيَۢا بَيْنَهُمْۗ وَمَن يَكْفُرْ بِـَٔايَٰتِ ٱللَّهِ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ [آل عمران ٣/ ١٨-١٩].

التوجيه الإعرابي:

لقيت هاتان الآيتان اهتماماً واسعاً في كتب العقيدة والتفسير والإعراب؛ وذلك لاشتمالهما على عدد من القضايا ذات الأهمية القصوى في باب العقيدة من تقرير توحيد اللّه وإثبات عدله بما شهد عليه بنفسه وأشهد عليه صفوة خلقه في السماء والأرض.

والأمر الآخر الذي جاءت الآيتان في تقريره وتحقيقه هو بيان السبيل المعتبر عند اللّه تعالى ديناً ومنهجاً، بأنه الإسلام فحسب، وما عداه فهو باطل.

ولما كانت هاتان الآيتان بهذه المنزلة من الأهمية اجتهد بعض المعربين في سبيل توجيههما وفق منطلقاته العقدية موظفاً في ذلك كل قدراته اللغوية والنحوية والبيانية مستفيداً من اختلاف القراءات في بعض مفرداتهما بصورة انتقائية.

ولئن كانت المباحث الإعرابية في هاتين الآيتين متعددة فإن ما يندرج منها في إطار البحث مبحثان، هما:

الأول: حكم همزة (إن) من حيث الفتح والكسر والموقع الإعرابي في الحالتين وذلك من قوله تعالى ﴿شهد أنه لا إله إلا هو﴾ وقوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾.

الثاني: إعراب قوله تعالى ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾.

وسأعرض كل مبحث منهما عرضاً مستقلاً بتوجيهه وقراءاته ومناقشته.



المبحث الأول

حكم (إن) من حيث كسر الهمزة وفتحها

يمكن عرض هذا المبحث من خلال القراءات الواردة في هذه الهمزة من هذين الموضعين، وذلك على النحو الآتي[(١)]:

القراءة الأولى: قرأ جمهور القراء السبعة بفتح همزة (أنّ) في قوله ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ وكسرها في قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾.

أما فتح الأولى فلأنها معمولة لحرف جر محذوف والأصل: شهد اللّه بأنه لا إله إلا هو، فلما حذف الحرف جاز أن يكون محلها نصباً كما هو مذهب سيبويه والفراء، أو جراً كما هو مذهب الخليل والكسائي، على ما عرف في نزع الخافض مع (أنّ)[(٢)].

قال ابن مالك:

وعدّ لازماً بحرف جرِّ　　وإن حذف فالنصب للمنجرِّ

نقلاً، وفي أنَّ وأنْ يطّرد　　مع أمن لبسٍ كعجبت أن يدوا

قال المكودي: «يعني أن حذف حرف الجر مع (أنّ) و(أنْ)

---

(١) ينظر في هذه القراءات: معاني القرآن للفراء ١/ ١٩٩، وتفسير الطبري ٣/ ٢٤٦، والسبعة لابن مجاهد ص ٢٠٢ والتيسير في القراءات السبع لأبي عمرو الداني ص ٨٧، وحجة القراءات، لابن زنجلة ص ١٥٧، والنشر لابن الجزري ٢/ ٢٣٨.

(٢) ينظر: المقتضب ٢/ ٣٤١، ٣٤٧، والمحلى لابن شقير ص ٦٧، والتخمير (شرح المفصل في صنعة الإعراب)، تأليف: صدر الأفاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي ت(٦١٧)، تحقيق: د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٩٩٠، في ٤/ ٣٦، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٢/ ٦٣٣. =

المصدريتين مطّرد إذا أمن اللبس. . .واختلف في موضعهما بعد الحذف، فقيل في موضع جرّ، وقيل في موضع نصب، وهو أقيس»[1].

أما الهمزة الثانية فإنما كسرت؛ لأنها في بداية جملة استئناف. وهي مؤكدة للجملة الأولى.

وهذا التوجيه الإعرابي لهذه القراءة كان محل إجماع بين المعربين ولم أر من خالفه منهم. وإنما الخلاف يطرأ لاحقا في بيان مدلول هذا التوجيه، وتحديداً في الأمر المؤكد بجملة (إن) الثانية المكسورة، والأمر المشهود عليه كما يأتي بيانه في فقرة الأثر العقدي.

القراءة الثانية: قرأ الكسائي بفتح الهمزتين في الموضعين.

وقد اتفق على توجيه فتح الأولى بأنها على حذف حرف الجر كما سبق في قراءة بقية السبعة. ولكن اختلف في توجيه الفتح في الهمزة الثانية في قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ وذلك على أقوال:

القول الأول: أنها وما في حيزها بدل من الأولى في قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، ويحتمل هذا البدل أن يكون إما بدل الشيء من الشيء؛

= وقد جعل الشاطبي مواقف العلماء في هذه المسألة ثلاثة: الأول: أنهما في موضع نصب، وهذا رأي الخليل والفراء والمبرد. والثاني: أنهما في موضع جر، وهو رأي الكسائي والسيرافي. والثالث: جواز الوجهين: وهو رأي الزجاج، وهو الظاهر من كلام سيبويه. ثم قال: «ويحكي الناس عن سيبويه أنه حتم القول بذلك كالكسائي، ومساق كلامه يدل على إجازة الوجهين. وعلى كل تقدير: فالقول بأنهما في موضع نصب هو للخليل، والقول ببقاء الجر حتماً أو جوازاً هو قول سيبويه. وقد عكس ابن مالك في التسهيل وشرحه هذه النسبة فجعل النصب لسيبويه، والجر للخليل، واتبعه ابنه في ذلك في شرح هذا النظم، وذلك وهم بلا شك». (المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، شرح ألفية ابن مالك، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ت(٧٩٠) تحقيق: د/ عياد الثبيتي، دار التراث - مكة المكرمة، ط الأولى ١٤١٧، في ١/١٤٨-١٥٠.

(١) شرح المكودي على ألفية ابن مالك، تأليف: أبي زيد عبد الرحمن بن علي المكودي ت(٨٠٧)، تحقيق: د/ فاطمة راشد الراجحي، جامعة الكويت - الكويت، بدون ط ١٤١٢، في ١/٣٠٣.

وذلك لأن الدين الذي هو الإسلام يتضمن العدل المدلول عليه بقوله ﴿قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِۚ﴾ والتوحيد المدلول عليه بقوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾.

وإما أن يكون بدل اشتمال؛ لأن الإسلام يشتمل على التوحيد والعدل.

القول الثاني: أنها وما في حيزها بدل من قوله ﴿قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِۚ﴾، إما بدل الكل؛ وذلك لأن الدين الذي هو الإسلام قسط وعدل.

وإما أن يكون بدل اشتمال؛ لأن الدين مشتمل على القسط وهو العدل.

«وهذه التخاريج لأبي علي الفارسي، وتبعه الزمخشري في بعضها»[(١)]. وهو رأي ابن كيسان[(٢)]، والمنتجب الهمداني[(٣)]. ونسب إلى البصريين[(٤)].

قال أبو علي الفارسي: ومن فتح (أنّ) جعله بدلاً، والبدل وإن كان في تقدير جملتين، فإن العامل لمّا لم يظهر أشبه الصفة. فإذا جعلته بدلاً جاز أن يبدله من شيئين: أحدهما: من قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فكأن البدل من الضرب الذي الشيء فيه هو هو. ألا ترى أن الدين الذي هو الإسلام يتضمن التوحيد والعدل وهو هو في المعنى؟. وإن شئت جعلته من بدل الاشتمال؛ لأن الإسلام يشتمل على التوحيد والعدل. وإن شئت جعلته من القسط؛ لأن الدين الذي هو الإسلام قسط وعدل، فيكون من البدل الذي الشيء فيه هو هو»[(٥)].

وقال الزمخشري: «وقرئا مفتوحين على أن الثاني بدل من الأول

---

(١) الدر المصون ٣/ ٨٤.
(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٤٦.
(٣) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ١/ ٥٥٢-٥٥٥.
(٤) ينظر: التفسير الكبير ٧/ ١٨٠، ومدارج السالكين ٣/ ٤٩٥، وبدائع التفسير ١/ ٤٨١.
(٥) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٣.

كأنه قيل: شهد اللَّه أن الدين عند اللَّه الإسلام، والبدل هو المبدل منه في المعنى فكان بياناً صريحاً ؛ لأن دين اللَّه هو التوحيد والعدل»[١].

القول الثالث: أنها وما في حيزها معطوفة بحرف عطف محذوف على (أنّ) الأولى في قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، والمعنى: شهد اللَّه أنه لا إله إلا هو، وأن الدين عند اللَّه الإسلام.

وهذا أحد توجيهي الطبري لهذه القراءة[٢].

القول الرابع: أنها وما في حيزها معمولة لقوله ﴿شَهِدَ﴾ أي: شهد اللَّه بأن الدين عند اللَّه الإسلام، فحذف الحرف فجاز أن يحكم عليها بأنها في موضع نصب أو جر كما سبق في نزع الخافض.

وأما عن فتح الأولى في قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فلكونها في موضع جر أو نصب بحذف لام التعليل، والتقدير: شهد اللَّه أن الدين عند اللَّه الإسلام ؛ لأنه لا إله إلا هو.

وهذا توجيه الفراء[٣] والمبرد[٤] والواحدي[٥]، وهو التوجيه الثاني عند الطبري كما سيأتي.

قال السمين الحلبي: «وكان يحيك في نفسي هذا التخريج مدةً، ولم أرهم ذكروه حتى رأيت الواحدي ذكره»[٦].

ولا أدري كيف خفي على السمين أن الفراء قد أشار إليه، وكذلك هو نص الطبري الآتي، فكلاهما ذكره قبل الواحدي ؟.

---

(١) الكشاف ١/ ١٨٠.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦. وينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٢٥، والدر المصون ٣/ ٨٥.

(٣) ينظر: معاني القرآن ١/ ١٩٩، وبدائع التفسير ١/ ٤٨١، والدر المصون ٣/ ٨٦.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/ ٤٦.

(٥) ينظر: الوسيط للواحدي ١/ ٤٢٢، والدر المصون ٣/ ٨٦.

(٦) الدر المصون ٣/ ٨٦ .

قال الفراء: «وقد فتحت القراء الألف من(أنه) ومن قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ وإن شئت جعلت (أنه) على الشرط[١]، وجعلت الشهادة واقعة على قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، وتكون (أن) الأولى يصلح فيها الخفض، كقولك: شهد اللَّه بتوحيده أن الدين عنده الإسلام»[٢].

وقال الطبري: «أن تكون الأولى منصوبة على وجه الشرط، بمعنى: شهد اللَّه بأنه واحد، فتكون مفتوحة بمعنى الخفض في مذهب بعض أهل العربية، وبمعنى النصب في مذهب بعضهم، والشهادة عاملة في (أنّ) الثانية، كأنك قلت: شهد اللَّه أن الدين عند اللَّه الإسلام، لأنه واحد، ثم تقدم (لأنه واحد) فتفتحها على ذلك التأويل»[٣].

القول الخامس: أنها وما في حيزها معمولة لقوله ﴿حَكِيمٌ﴾ بمعنى: (حاكم) بحذف حرف الجر، والتقدير: الحاكم بأن الدين عند اللَّه الإسلام.

قال أبو حيان: «والذي خرجت عليه قراءة (أنّ الدين) بالفتح هو أن يكون الكلام في موضع المعمول للحكيم على إسقاط حرف الجر أي: بأنّ؛ لأن الحكيم فعيل للمبالغة كالعليم والسميع والخبير... والتقدير: لا إله إلا هو العزيز الحاكم أنّ الدين عند اللَّه الإسلام... وعدل عن صيغة الحاكم إلى الحكيم؛ لأجل المبالغة ولمناسبة العزيز، ومعنى المبالغة تكرار حكمة بالنسبة إلى الشرائع إن الدين عنده هو الإسلام إذ حكم في كل شريعة ذلك»[٤]. ثم قال: «وهذا تخريج سهل سائغ جداً يزيل تلك

---

(١) قال السمين: «ومعنى قوله: (على الشرط) أي: العلة، سمّى العلة شرطاً؛ لأن المشروط متوقف عليه كتوقف المعلول على علته، فهو علة، إلا أنه خلاف اصطلاح النحويين». الدر المصون ٣/ ٨٦.

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ١٩٩.

(٣) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.

(٤) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

التكلفات والتركيبات المعقدة[١] التي ينزه كتاب اللّه عنها»[٢].

القراءة الثالثة: قرأ ابن عباس بكسر الأولى: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، وفتح الثانية ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾. وقد وجهت بالتوجيهات الآتية:

الأول: أنه أجري فيها (شهد) مجرى (قال)؛ ولهذا كسر الهمزة بعدها؛ لأن الشهادة في معنى القول[٣]. وقيل إنها لغة قيس عيلان[٤]. وعلى هذا فالجملة الأولى في موضع نصب بـ(شهد).

وقد أورد هذا التوجيه أبو حيان[٥]، والسمين الحلبي[٦]. ويلاحظ في عرضهما هذا الوجه أمران:

أ - أنهما لم يذكرا توجيهاً لـ(أنّ) الثانية المفتوحة في هذا الوجه.

ب - أنهما لم يذكرا وجه الرفع في قوله (والملائكة وأولو العلم)، إذ لا يمكن عطفهما على لفظ الجلالة مسنداً إليهما القول. بل يعربان على الابتداء وحذف الخبر، أو على إضمار فعل لهما.

الثاني: أن تكون الأولى المكسورة وجملتها معمولة لـ(شهد) وقد «علقت، ولم تدخل اللام في الخبر؛ لأنه منفي بخلاف أن لو كان مثبتاً، فإنك تقول: شهدت إنّ زيداً لمنطلق[٧]، فيعلق بـ(إن) مع وجود اللام؛ لأنه لو لم تكن اللام لفتحت (إن) فقلت: شهدت أن زيداً منطلق، فمن قرأ بفتح أنه فإنه لم ينو التعليق، ومن كسر فإنه نوى التعليق، ولم تدخل

---

(١) في المطبوع (العقدة)، والمثبت هو المناسب.
(٢) البحر المحيط ٢/ ٤٢٦.
(٣) ينظر: تهذيب اللغة ٦/ ٧٢.
(٤) ينظر: الدر المصون ٣/ ٧٤ .
(٥) ينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٢٠، ٤٢٦.
(٦) ينظر: الدر المصون ٣/ ٧٥.
(٧) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٥٦.

اللام في الخبر ؛ لأنه منفي»[١]. ذكره أبو حيان[٢].

الثالث: أن (شهد) يسلط على قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾، وجملة (إنه لا إله إلا هو) اعتراض بين العامل - وهو شهد - ومعموله - وهو قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ - لتقوية الكلام[٣].

قال الطبري: «أن تكون (أنّ) الأولى المكسورة بمعنى الابتداء؛ لأنها معترض بها، والشهادة واقعة على (أنّ) الثانية، فيكون معنى الكلام: شهد اللّه فإنه لا إله إلا هو والملائكة، أن الدين عند اللّه الإسلام، كقول القائل: أشهد - فإني محق - أنك مما تعاب به بريء، فـ(إنّ) الأولى مكسورة ؛ لأنها معترضة، والشهادة واقعة على (أنّ) الثانية»[٤].

الأثر العقدي:

لم تخل قراءة من هذه القراءات من أثر عقدي تمثل بتوظيف تلك التوجيهات الإعرابية المحتملة فيها لتقرير منطلقات عقدية مسبقة.

ولقد كان الزمخشري في الكشاف أبرز من تجلى عنده هذا الأثر، فقد ألقى جهده في سبيل حصر الدين الذي هو الإسلام في التوحيد والعدل بالمفهوم الاعتزالي، مع مظاهر أخرى من هذا الأثر ترجأ إلى المبحث الثاني.

ولم يكتف الزمخشري في توظيف القراءات وأوجهها الإعرابية المحتملة بالجانب التطبيقي، بل صرح بذلك نظرياً مع كل قراءة على أنها تسير في تقرير مبدأ التوحيد والعدل وفق رؤية اعتزالية متوصلاً من وراء ذلك إلى أن «القراءات كلها متعاضدة على ذلك»[٥].

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٢٦.
(٢) الموضع السابق.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٥٥٤، والدر المصون ٣/ ٧٤.
(٤) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.
(٥) الكشاف ١/ ١٨٠.

ولقد انبرى فريق آخر من المعربين والمفسرين لكشف تلك الاعتزاليات في توجيهات الزمخشري ومن سلفه كالفارسي وغيره.

ومن أولئك أبو حيان الأندلسي الذي تعقب الزمخشري في كل تنظير وتطبيق من توجيهه لتلك القراءات مبيناً الأثر الاعتزالي في تلك المقالات.

وحين أراد الزمخشري تسيير قراءة الجمهور الأولى وفق مقتضيات معتقده بقوله: «فإن قلت: ما فائدة هذا التوكيد؟. قلت: فائدته أن قوله: ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۚ﴾ توحيد، وقوله: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ تعديل، فإذا أردفه قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾ فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند اللّه وما عداه فليس عنده في شيء من الدين، وفيه أن من ذهب إلى تشبيه أو ما يؤدي إليه كإجازة الرؤية أو ذهب إلى الجبر الذي هو محض الجور لم يكن على دين اللّه الذي هو الإسلام وهذا بين جلي»(١).

تعقبه أبو حيان بقوله: «وهو على طريقة المعتزلة من إنكار الرؤية، وقولهم: إن أفعال العبد مخلوقة له، لا للّه تعالى»(٢).

أما قراءة الكسائي بفتح الهمزتين فكانت أوفى في تمرير الزمخشري تقريره لمفهوم التوحيد والعدل وقصر الإسلام عليهما، وقد سبق نص الفارسي والزمخشري في ترجيحهما إبدال الثانية من الأولى وأن ذلك يدل على أن الدين كله يعني التوحيد والعدل؛ لأن البدل هو المبدل منه.

وقد قال أبو حيان عن توجيه الفارسي السابق لهذه القراءة: «انتهت تخريجات أبي علي وهو معتزلي، فلذلك يشتمل كلامه على لفظ المعتزلة من التوحيد والعدل»(٣).

---

(١) الكشاف ١/ ١٧٩.
(٢) البحر المحيط ٢/ ٤٢٤.
(٣) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

وقد أخذ هذه التوجيهات عن الفارسي أبو القاسم الزمخشري، ولكن دون استيفاء كما يقول أبو حيان[(١)].

كما أن قراءة ابن عباس هي الأخرى قد طالها توظيف الزمخشري لمبدأ الأصل الأول والثاني من أصول المعتزلة وهما التوحيد والعدل، بأنها شاهد على أن دين الإسلام هو العدل والتوحيد.

«وهي محاولة واضحة التكلف من الزمخشري في رده وجوه القراءات إلى مذهبه»[(٢)].

لقد ظهر جلياً أن الزمخشري بذل كل ما في وسعه في توجيه هذه القراءات توجيهاً إعرابياً «وفق رأي مسبق في ذهنه وهو أن الإسلام الذي هو التوحيد والعدل إنما هو مذهب المعتزلة فقط وما عداه ممن يجوزون الرؤية والعدل كأهل السنة والجماعة أو ممن يقولون بالجبر[(٣)] فليسوا من الإسلام في شيء وهذا غاية التعصب ونهاية التحجر»[(٤)].

وإذا كان توجيه الزمخشري يلتقي في ظاهره مع توجيه الجمهور فإن المؤدى متباين بينهما من وجهين:

أولهما: أن الزمخشري يحصر مفهوم الإسلام كله في التوحيد[(٥)]

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

(٢) الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، إعداد: عبد الرحيم مرزوق، إشراف: د/ التهامي الراجي الهاشمي، مخطوط على الآلة الكاتبة ١٤١٠، ص ١٩٥.

(٣) كجمهور الأشاعرة، تنظر المسألة رقم: ٤، و٩، و١٣، و١٥.

(٤) الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية ص ١٩٦.

(٥) ينظر في مفهوم التوحيد عند المعتزلة: المغني في أبواب التوحيد والعدل، لعبد الجبار ١/ ٢٤١، وشرح الأصول الخمسة عبد الجبار ص ١٢٨، أصول العدل والتوحيد، للقاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي، - ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع د/ محمد عمارة، دار الشروق - القاهرة ص ١٢٣، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٣/ ٩٨، ١٠٠، وبيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٦٧، ٤٨٢، ومنهاج السنة ٢/ ١٤٣، والتدمرية ص ١٧٩وما بعدها، ومدراج السالكين ٣/ ٤٦٧، ٤٨١، التأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة لقضايا العدل والتوحيد والإمامة والعصمة، حسين كمال ص ٣٥٩-٤٥٨.

والعدل[١] فحسب.

وثانيهما: أنه يؤصل هذين المدلولين في ضوء رؤيته المذهبية الخاصة.

والزمخشري في تحجيره ما اتسع في الآية على توحيد المعتزلة وعدلها وتحجره على ذلك فإنه «يقيم توجيهه الذي تابعه عليه بعض المفسرين على منهج تأصيلي قائم على رؤية خاصة في دلالة مصطلحي (الدين) و(الإسلام) إذ تمثلان في الفصل بما يخدم معتقده بغير سند معياري. وتنتظم هذه الرؤية في أن الدين والإسلام، ما تكرس من مفهومي (التوحيد) و(العدل) اعتزالياً، إذ يقتضي الأول نفي الصفات الإلهية . . . ويؤدي الآخر إلى التعطيل المحض في أفعال العباد»[٢].

وحين يصف الزمخشري أهلَ السنة بالتشبيه فلأنهم يثبتون حقائق التوحيد على ما جاءت به الرسل ولا يسلبون المولى ما يستحقه من صفات الكمال.

قال ابن تيمية: «ثم إن الجهمية من المعتزلة وغيرهم أدرجوا نفي الصفات في مسمى التوحيد، فصار من قال: إن للَّه علماً أو قدرة، أو أنه يُرَى في الآخرة، أو إن القرآن كلام اللَّه منزل غير مخلوق يقولون: إنه مشبه ليس بموحد»[٣].

وتأتي نظرة الجمهور إلى هذه الآية نظرة إجلال وإكبار ذلك أنها

---

(١) ينظر في مفهوم العدل عند المعتزلة: شرح الأصول الخمسة ص ١٣٢، والمغني لعبد الجبار ٨/ ٣، و٦/ ١٧٧، ومتشابه القرآن له ١-٢/ ١٣٠، ١٥٥، ٢٤٣، والمختصر في أصول الدين عبد الجبار ١-٢٢٣٥، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٩، ومجموع الفتاوى ٨/ ٣٨، ٩٠، ٢٥٨، ٤١٢، ٥١٤، و٧/ ٤٩٣، ١٤/ ١٨٠- ١٨٣، التأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دراسة مقارنة لقضايا العدل والتوحيد والإمامة والعصمة ص ٤٥٩-٥١٨.

(٢) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري في تفسيريهما، سليمان الربعي، مطبوع على الآلة ١/ ٤٨٨ .

(٣) مجموع الفتاوى ٣/ ٩٩.

«تضمنت.. أجل شهادة وأعظمها وأعدلها وأصدقها من أجل شاهد بأجل مشهود به»[١].

ولهذا فإنهم يعدونها من آيات العقيدة المحكمة بمفهومها الشامل في تحديد منهج التعبد والتأله لله ﷻ وأن ذلك كائن بالإسلام فحسب.

والإسلام في هذه الآية وغيرها كما يراه السلف أمثال أبي العالية وغيره معنى شامل «للإخلاص للّه وحده وعبادته لا شريك، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وسائر الفرائض لهذا تبع»[٢].

قال الطبري: «ومعنى الدين في هذا الموضع: الطاعة والذلة... وكذلك الإسلام وهو الانقياد بالتذلل والخشوع والفعل منه أسلم، بمعنى: دخل في السلم، كما يقال أقحط القوم: إذا دخلوا في القحط، وأربعوا: إذا دخلوا في الربيع، فكذلك أسلموا: إذا دخلوا في السلم، وهو الانقياد بالخضوع وترك الممانعة، فإذا كان ذلك كذلك، فتأويل قوله: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَـٰمُ﴾ إن الطاعة التي هي الطاعة عنده الطاعة له، وإقرار الألسن والقلوب له بالعبودية والذلة، وانقيادها له بالطاعة فيما أمر ونهى، وتذللها له بذلك من غير استكبار عليه ولا انحراف عنه دون إشراك غيره من خلقه معه في العبودية والألوهية. وبنحو ما قلنا في ذلك قال جماعة من أهل التأويل»[٣].

هكذا كان مفهوم السلف من أهل التأويل للإسلام مفهوماً شاملاً لكل طاعات القلب وطاعات الجوارح، طاعات الإتيان وطاعات الترك في تذلل وخضوع وإخلاص وتأله.

أما تأصيلهم للتوحيد والعدل فإنه كذلك يفارق تأصيل الزمخشري

(١) مدارج السالكين ٣/ ٤٦٩.

(٢) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٩.

(٣) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٨- ٢٤٩.

وشيعته، ذلك أن السلف ومن وافقهم[(١)] يرون أن «التوحيد والعدل: هما جماع صفات الكمال، فإن التوحيد يتضمن تفرده سبحانه بالكمال والجلال، والمجد والتعظيم الذي لا ينبغي لأحد سواه.

والعدل يتضمن وقوع أفعاله كلها على السداد والصواب، وموافقة الحكمة. فهذا توحيد الرسل وعدلهم: إثبات حقائق الأسماء والصفات على ما يليق بالرب سبحانه، والأمر بعبادة اللَّه وحده لا شريك له، وإثبات القدر، والحكم والغايات المحمودة بفعله وأمره، لا توحيد الجهمية والمعتزلة والقدرية، الذي هو إنكار الصفات وحقائق الأسماء والحسنى. وعدلهم الذي هو التكذيب بالقدر، أو نفي الحكم والغايات، والعواقب الحميدة التي يفعل الرب لأجلها ويأمر»[(٢)].

وإذ اتضح الفرق الشاسع بين توجيه الجمهور لمفهوم هاتين الآيتين وبين توجيه الزمخشري فإنه يتضح بذلك سبب تعقب أبي حيان وغيره للزمخشري في تأويله وتوجيهه لها، وتفنيدهم مزاعمه بأن «القراءات كلها متعاضدة «في الدلالة على منطلقاته الاعتزالية[(٣)].

---

(١) ينظر في مفهوم التوحيد والعدل عند السلف: الجواب الصحيح لابن تيمية ٣/ ١٨٧، ومجموع الفتاوى ٢/ ٦٦، ١٤/ ١٨٠، وبيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٧٩، ومنهاج السنة ٣/ ٢٩٠، والتدمرية ص ١٦٥، ومدارج السالكين ٣/ ٤٦٢، ٤٦٨، وشرح العقيدة الطحاوية ص ٤١، وحقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين ١/ ٨٥، وما بعدها، ومنهج أهل السنة ومنهج الأشاعرة في توحيد اللَّه ١/ ١٤، وما بعدها.

(٢) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، للإمام أبي عبد اللَّه محمد بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، مراجعة لجنة من العلماء، دار الحديث - القاهرة بدون ط وتاريخ، في ٣/ ٤٧٤، وبدائع التفسير ١/ ٤٥٧.

(٣) شذ عن ذلك ما رأيته عند السمين الحلبي من تأييد مطلق للزمخشري والرد على أبي حيان في تعقيبه على الزمخشري. قال: «قلت ومن يرغب عن التوحيد والعدل من أهل السنة حتى يخص به المعتزلة؟ وإنما رأى في كلام الزمخشري هذه الألفاظ كثيراً، وهو عنده معتزلي، فمن تكلّم بالتوحيد والعدل كان عنده معتزلياً». الدر المصون ٣/ ٨٤، ونلحظ في كلامه ما يلي:
أنه لم يفرق بين مفهوم التوحيد والعدل عند أهل السنة والمعتزلة، وجعلهما غاية عند الجميع، ولا أجزم بأنه لم يدرك الفرق في ذلك، ولكنه ربما يرى الموافقة على الدلالة مع المفارقة في المدلول. وكان حقه - إن كان كذلك - أن ينص على التفريق بين المفهومين عند الفريقين في قضية خطيرة كهذه.
=

المناقشة:

سأعرض المناقشة وفق ما ورد في الآية من قراءات، وذلك على النحو التالي:

أولاً: قراءة الجمهور: لم يجر في توجيهها نحوياً خلاف، وإنما الخلاف في مدلولها، إذ لم تسلم من توظيف الزمخشري لها في خدمة معتقدة كما سبق بيانه في الأثر العقدي.

قال الطبري: «وهكذا قرأ ت قراء أهل الإسلام بفتح الألف من (أنه) على ما ذكرت من إعمال (شهد) في (أنه) الأولى، وكسر الألف من (إنّ) الثانية وابتدائها»(١).

ثانياً: قراءة الكسائي: وهي التي لقيت مناقشات عديدة بدءاً بمناقشة ثبوتها ومروراً بتوجيهها ونهاية بدلالتها.

قال الطبري في المناقشة الأولى- ثبوتها -: «بعض المتأخرين من أهل العربية كان يقرأ ذلك جميعاً بفتح ألفيهما... فخالف بقراءته ما قرأ من ذلك على ما وصفت جميع قراء أهل الإسلام المتقدمين منهم والمتأخرين، بدعوى تأويل على ابن عباس وابن مسعود زعم أنهما قالاه وقرآ به، وغير معلوم ما ادّعى عليهما برواية صحيحة ولا سقيمة، وكفى شاهداً على خطأ قراءته خروجها من قراءة أهل الإسلام»(٢).

= أنه يشكك في اعتزالية الزمخشري، وكأن ذلك من مزاعم أبي حيان. وهذا أمر مستغرب التشكيك فيه.

ج- أنه ذب عن الزمخشري والفارسي بألفاظ التمجيد حيث يقول: «ونسبته كلام أعلام الأمة إلى العجمة وعدم معرفتهم بكلام العرب وحملهم كلام اللّه على ما لا يجوز... وكيف يجهل الفارسي والزمخشري والفراء، وأضرابهم ذلك، وكيف يتبجح باطلاعه على ما لم يطلع عليه مثل هؤلاء». الدر المصون ٣/ ٨٩.

د- أنه في المقابل لم ينتصر للمثبتة من أهل السنة والأشاعرة من الزمخشري وقد سلبهم الإسلام وجعلهم خارج دائرته.

(١) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.

(٢) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.

وغفر اللَّه للإمام الطبري تشكيكه في ثبوت هذه القراءة السبعية مع ثبوتها بالسند والتواتر كما سبق توثيقها، ولا سبيل لإنكارها وهي بهذه المثابة، وقد قرأ بها أيضاً ابن عباس ومحمد بن عيسى الأصبهاني[١]. مع كونه رحمه اللَّه قد ذكر أثراً عن السدي يعضد هذه القراءة، كما أنه قام بتخريجها وتوجيهها على وجه صحيح.

أما مناقشة تلك الأوجه الأربعة السابقة التي وجهت بها، فهي كما يأتي:

أولاً: توجيه الآية على الإبدال: كما هو رأي الفارسي والزمخشري اعترضه أبوحيان بأنه «ليس بجيد؛ لأنه يؤدي إلى تركيب بعيد أن يأتي مثله في كلام العرب وهو: عرف زيد أنه لا شجاع إلا هو، وبنو تميم وبنو دارم ملاقياً للحروب لا شجاع إلا هو البطل الحامي أن[٢] الخصلة الحميدة هي البسالة. وتقريب هذا المثال ضرب زيد عائشة والعمران حنقاً أختك. فحنقاً حال من زيد وأختك بدل من عائشة ففصل بين البدل والمبدل منه بالعطف وهو لا يجوز، وبالحال لغير المبدل منه وهو لا يجوز؛ لأنه فصل بأجنبي بين المبدل منه والمبدل»[٣].

وتقريب التقريب أن «قوله (عرف زيد) هو نظير: (شهد الله)، وقوله (أنه لا شجاع إلا هو) نظير (أنه لا إله إلا هو)، وقوله (وبنو دارم) نظير قوله (والملائكة) وقوله (ملاقياً للحروب) نظير قوله (قائماً بالقسط) وقوله (لا شجاع إلا هو) نظير قوله (لا إله إلا هو) فجاء به مكرراً كما في الآية وقوله (البطل الحامي) نظير قوله (العزيز الحكيم)، وقوله (أن الخصلة الحميدة هي البسالة) نظير قوله (أنّ الدين عند اللَّه الإسلام)»[٤].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٢/ ٤٢٤.

(٢) في المطبوع (إنّ) بكسر الهمزة، وهذا خلاف الشاهد.

(٣) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

(٤) الدر المصون ٣/ ٨٤.

فيرى أبو حيان أن سبب بُعْد التركيب هو الفصل بين المبدل منه والبدل بشيئين:

أ - بالمعطوفين وهما (الملائكة وأولو العلم). وهو لا يجوز.

ب - بالحال وهو (قائماً بالقسط) هو حال من لفظ الجلالة وليس هو المبدل منه. وهو لا يجوز أيضاً.

واكتفى السمين الحلبي في الإجابة على اعتراض أبي حيان بتمجيد الفارسي والزمخشري وأنهما أجلّ من أن يجهلا عدم صحة ذلك[1].

ولم أر من النحويين من منع الفصل بين البدل والمبدل منه كما قال أبو حيان.

ثانياً: توجيه الآية على العطف بحرف عطف محذوف: كما هو رأي الطبري، فقد ضعفه ابن عطية ولم يبيّن وجه الضعف[2]، وبيّن أبو حيان ذلك بأنه «متنافر في التركيب»[3] محدداً ذلك في أمرين:

أ - أنه يقوم على حذف حرف العطف، وهذا لا يجوز عنده.

ب - أنه يقع به فصل بين المتعاطفين المرفوعين وهما (الله) و (الملائكة) بالمفعول المنصوب (أنه لا إله إلا هو). كما يقع به فصل بين المتعاطفين المنصوبين وهما أن الأولى والثانية.

ثالثاً: توجيه الآية على تسليط الفعل شهد: على ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ ونصب المصدر المؤول مفعولاً به، والأولى معمولة للام التعليل المحذوفة اعترض عليه بأنه لو كان كذلك لم يحسن إعادة اسم اللّٰه وإنما كنى عنه بالضمير، فيقال: أنّ الدين عنده الإسلام؛ والجواب عن

(١) ينظر: الدر المصون ٣/ ٨٥.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز ١/ ٤١٢.

(٣) البحر المحيط ٢/ ٤٢٥.

ذلك «أن العرب ربما أعادت الاسم موضع الكناية[(١)] كقوله[(٢)]:

لا أرى الموت يسبق الموت شيء نغّص الموتُ ذا الغنى والفقيرا

يعني أنه من باب إيقاع الظاهر موضع المضمر، ويزيده هنا حسناً أنه في موضع تعظيم وتفخيم»[(٣)]. وأيضاً لوجود الفصل بما يصلح أن يعود عليه الضمير، فجاء التصريح بالظاهر لهذه الأمور.

كما اعترض عليه ابن القيم بقوله: «وهو ضعيف جداً فإن المعنى على خلافه، وأن المشهود به: هو نفس قوله ﴿أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، فالمشهود به (أن) وما في حيزها، والعناية إلى هذا صرفت، وبه حصلت»[(٤)]. ولكنه قال بعد ذلك مجيباً على هذا الاعتراض: «ولكن لهذا القول مع ضعفه وجه. وهو أن يكون المعنى: شهد اللّه بتوحيده وتحقيق دينه: أنه الإسلام لا غيره»[(٥)].

رابعاً: توجيه الآية على أن (أن) معمولة لقوله (حكيم) بمعنى حاكم: كما هو توجيه أبي حيان الذي ضعف معه كل توجيه، هو توجيه ضعيف، وذلك لأمور منها:

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٦٢.

(٢) البيت من الخفيف، وقد نسب لسواد بن عدي كما في الكتاب ١/ ٦٢، ونسب لعدي بين زيد، كما في أمالي ابن الشجري ٢/ ٦، والدر المصون ١/ ٣٨١، ونسبت كذلك لسواد بن زيد بن عدي بن زيد، ينظر: الخلاف في شرح أبيات سيبويه، تأليف: أبي محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي ت(٣٨٥)، تحقيق: د/ محمد علي سلطاني، دار المأمون للتراث - دمشق، بدون ط ١٩٧٩، في ١/ ١٢٥. ونسبه الأعلم الشنتمري لأمية بن الصلت، ينظر: تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، تأليف: أبي الحجاج يوسف بن سليمان، المعروف بالأعلم الشنتمري ت(٤٧٦) تحقيق: د/ زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت ط الثانية ١٤١٥ص ٨٦. وليس في ديوان أمية بن أبي الصلت، تعليق: سيف الدين الكاتب، وأحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون ط وتاريخ.

(٣) الدر المصون ٣/ ٨٦.

(٤) بدائع التفسير ١/ ٤٨١.

(٥) الموضع السابق.

أ - أنه غير متبادر إلى الذهن وفيه بعد، ولهذا لم يذكره أحد من متقدمي المفسرين والمعربين.

ب - إن إعمال (الحكيم) هنا في ما بعدها يسوغ إعمالها في كل موضع، إذ لا مخصص هنا لعملها.

ج - أن أبا حيان ضعف كل التوجيهات الأخرى بحجة الاعتراضات في كل توجيه، «وتلك الاعتراضات بين أثناء كلمات الآية الكريمة موجود نظيرها في كلام العرب»(١).

والذي يظهر ترجيحه في تأويل قراءة الكسائي هذه - والله أعلم بمراده - أنها على العطف بحرف محذوف «فتكون الشهادة واقعة على الجملتين معاً»(٢) كما هو رأي الطبري، في كون التقدير: شهد اللّه أنه لا إله إلا هو وأن الدين عند اللّه الإسلام، ويؤيد ذلك أمور:

الأول: أن ذلك أبلغ في المحافظة على دلالة الآية على إثبات هذه الأمور الواردة فيها دلالة استقلال وعناية لكل حقيقة منها دون أن تغني واحدة منها عن الأخرى، فقد «تضمنت هذه الآية وهذه الشهادة الدلالة على وحدانيته المنافية للشرك، وعدله المنافي للظلم، وعزته المنافية للعجز، وحكمته المنافية للجهل والعيب. ففيها الشهادة له بالتوحيد والعدل والقدرة والعلم والحكمة؛ ولهذا كانت أعظم شهادة»(٣).

وتأتي الآية الثانية مقررة أن اللّه سبحانه قد شرع لعباده طريقاً واحداً لإثبات هذه الحقائق له وتألههم إليه بها من توحيد المعرفة والإثبات وتوحيد الطلب والقصد وأنه الإسلام فحسب، وأن ذلك مما شهد به سبحانه وتعالى، وأشهد عليه أفضل الشهداء.

وهذا لا يتأتى في البدل، ذلك أن ظاهرة البدل تجعل البدل

---

(١) الدر المصون ٣/ ٨٩.

(٢) بدائع التفسير ١/ ٤٨١.

(٣) مدارج السالكين ٣/ ٤٧٩.

والمبدل عنه حقيقة واحدة اتجه القصد إلى الثاني منهما «وهو الذي يعتمد بالحديث وإنما يذكر الأول لنحو من التوطئة وليفاد بمجموعهما فضل تأكيد وتبيين»[(١)]، ولذلك يقول عنه النحويون: إنه في حكم التنحية[(٢)].

وليس كذلك عطف النسق، إذ هو «تابع مقصود بالنسبة مع متبوعه»[(٣)].

قال الرضي: «قوله - أي ابن الحاجب -: مع متبوعه: يخرج البدل؛ لأنه هو المقصود عندهم دون متبوعه»[(٤)].

الثاني: أن العطف فيه تقريب لقراءة الكسائي في المعنى من قراءة الجمهور على اعتبار أن جملة (إنّ) الثانية المكسورة في قراءة الجمهور معطوفة في المعنى على (أنّ) الأولى المفتوحة، لأنه سبق أن الثانية مؤكدة لمضمون الأولى. فكلاهما داخل تحت شهادة اللّه على الاستقلال. فيصح التقدير عليها: شهد اللّه أنه لا إله إلا هو وإن الدين عند اللّه الإسلام.

الثالث: أن حذف حرف العطف سائغ وله شواهد من القرآن الكريم[(٥)] كما سبق توضيحه في مسألة سابقة[(٦)]، ومنه قوله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاعِمَةٌ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٨]، فإنها معطوفة على قوله ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ خَاشِعَةٌ﴾ [الغاشية ٨٨/ ٢]، بدلالة المواضع الأخرى التي صرح فيها بالواو[(٧)]. وكقوله تعالى ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة ٨/ ٩٢]، أي: أتوك وقلت لهم. وقوله تعالى:

(١) المفصل، للزمخشري ص ١٥٧.
(٢) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٦٦.
(٣) شرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٢/ ٦٣٦.
(٤) شرح الرضي ق١ج٢/ ١٠١٩.
(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ٢١٠-٢١٢.
(٦) تنظر المسألة ذات الرقم (١٧) من هذا البحث.
(٧) ينظر: أضواء البيان ١/ ١٧٢.

﴿سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَّابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٢]، فقد حذفت الواو هنا بدليل ذكرها فيما بعد.

وقد أجاز هذا الحذف أبو علي الفارسي(١) وابن مالك(٢) وابن عصفور(٣) وابن هشام(٤).

الرابع: أن ما ذكره أبو حيان من تنافر التركيب مع العطف بالفصل بين المتعاطفين المرفوعين بالمنصوب المفعول، فذلك ليس خاصاً بالعطف بل هو كذلك في كل التوجيهات الأخرى، إذ هو موجود مع البدلية وتسليط (شهد) على (أنَّ) الثانية. وتضعيف أبي حيان لتلك الأوجه بكثرة الاعتراضات ليسلم له اختياره بنصب (أنّ) الثانية بقوله (الحكيم).

أما الفصل بين المتعاطفين المنصوبين بالمرفوع وجملة الاعتراض فهذا أيضاً حاصل في توجيه البدلية. وكما سبق أن الاعتراض ظاهرة صحيحة في كلام العرب إذا ترابط الكلام واصطُحبت الفصاحة.

الخامس: أن الكسائي قارئ القراءة المعنيّة نفسها قد وجّهها على العطف.

قال القرطبي: «قال الكسائي: أنصبهما جميعاً، بمعنى شهد الله أنه كذا، وأنّ الدين عند الله»(٥).

وهو ما يشعره نقل الطبري لهذه القراءة وتوجيهها عن القارئ نفسه وإن لم يصرح باسمه.

---

(١) ينظر: سرصناعة الإعراب ٢/ ٦٣٥، والمساعد ٢/ ٤٧٤.

(٢) ينظر: شرح التسهيل ٣/ ٣٨٠.

(٣) ينظر: شرح الجمل ١/ ٢٥١.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٣١.

(٥) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٤٦. وينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٩٩، هامش ٤، وكتاب معاني القرآن، للكسائي ت(١٨٩)، جمع د/ عيسى شحاته عيسى، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة، بدون ط ١٩٩٨ص٩٧.

قال الطبري: «سوى أن بعض المتأخرين من أهل العربية كان يقرأ ذلك جميعاً بفتح ألفيهما، بمعنى: شهد اللَّه أنه لا إله إلا هو، وأن الدين عند الإسلام، فعطف بـ(أن الدين) على (أنه) الأولى، ثم حذف واو العطف وهي مرادة في الكلام، واحتج في ذلك بأن ابن عباس قرأ ذلك...»[١]. وكذلك صرح ابن زنجلة في حجة القراءات[٢].

السادس: أن إعادة لفظ الجلالة مع الجملة الثانية وعدم التكنية عنه بالضمير أمر مقوٍّ للعطف، ذلك أن العطف- في نظري -أكثر التوابع تصرفاً وتخلصاً من التبعية لما قبله، ويدل على ذلك ما يلي:

أ - أن العامل في المعطوف إما هو الأول بواسطة الحرف، أو مقدر من جنس الأول[٣]. بخلاف بقية التوابع فالعامل فيها هو العامل في المتبوع، ومنها البدل على رأي جمهور المتقدمين[٤].

ب - أنه يقع على الموضع فلا يلزم على لفظ متبوع، وكذلك يقع على التوهم[٥].

ج - أنه يجوز في المعطوف ما لا يجوز في المعطوف عليه كما هو رأي سيبويه[٦].

فهذا كله يقوي قرب المعطوف من الاستقلال عما قبله، فكأنه في جملة غير جملة التابع ولهذا حسن فيه إعادة الظاهر وعدم التكنية عنه بالضمير؛ لما كان في حكم الاستقلال.

---

(١) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.
(٢) ينظر: حجة القراءات لابن زنجلة ص ١٥٧.
(٣) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٦٧، وشرح الرضي ق١ج٢/ ٩٦٥.
(٤) ينظر: الكتاب ١/ ٣٦٩، والمقتضب ٤/ ٢٩٥، وشرح ابن يعيش ٣/ ٦٧، وشرح الرضي ق١ج٢/ ٩٦٥.
(٥) ينظر في ذلك شرح المقدمة الجزولية الكبير للشلوبين ١/ ٣٩١، والبسيط ١/ ٦٤٥، ٣٢٨.
(٦) ينظر: الكتاب ١/ ١٨٢، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٨٨٠.

قال الأعلم الشنتمري معلقاً على استشهاد سيبويه بالبيت السابق قال: «استشهد به على إعادة الظاهر مكان المضمر، وفيه قبح إذ كان تكريره في جملة واحدة؛ لأنه لا يستغني بعضها عن بعض كالبيت، فلا يكاد يجوز إلا في ضرورة كقولك: زيدٌ ضربت زيداً. فإن كانت إعادته في جملتين حسن، كقولك: زيدٌ شتمته وزيدٌ أهنته، لأنه يمكن أن يسكت على الجملة الأولى ثم يستأنف الأخرى...».

وما استحسنه الأعلم من هذا النوع متحقق في الآية مع العطف، ذلك أنه يمكن أن يسكت على الآية الأخرى مقررة أموراً عظيمة ومحققة فوائد جليلة من التوحيد والعدل والحكمة والعزة، ثم يستأنف الآية الأخرى. ويدل على ذلك قراءة الجمهور على استئناف الآية الأخرى. وهذا كله لا يتحقق في التوجيهات الأخرى التي تجعل (أنّ) الثانية مقصودة إما بالبدلية أو المفعولية مما يمنع السكوت على الجملة الأولى وعليه فيكون تكرار الظاهر مستقبحاً في غيرما ضرورة كما بينه الأعلم. واللّه أعلم.

ثالثاً: قراءة ابن عباس: وهي بكسر الأولى وفتح الثانية، وقد خرِّجت بأحد الأوجه الثلاثة: إما على إجراء (شهد) بمعنى (قال)، وإما على أن الأولى معمولة لـ(شهد) بعد تعليقها عن العمل فيها فكسرت على إرادة اللام المعلقة، وإما على أن الأولى اعتراض بين العامل (شهد) ومعموله (أن الدين عند اللّه الإسلام).

وقد اعترضه أبو حيان بكثرة الاعتراضات بين الفعل ومفعوله، وبين المتعاطفين.

وما خرجها عليه أبو حيان من تعليق (شهد) عن العمل في ما بعدها على إرادة اللام المعلقة، وحذفت لكونه منفياً، فليس بمسلم به، ذلك أنهم لم يفرقوا بين المنفي والمثبت في وجوب ذكر اللام مع التعليق[1].

---

(١) ينظر: كتاب اللامات، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ت(٣٣٧)، تحقيق: د/ مازن المبارك، دار الفكر - دمشق، ط الثانية ١٤٠٥، ص ٧٦.

قال ابن مالك: «واللام المعلقة هي المسبوقة بفعل قلبي أو جار مجراه نحو: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ﴾ [المنافقون ٦٣/ ١]، . . . فلولا اللام لفتحت إنَّ، كما فتحت في قوله. . . و﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾..»[1].

وقد شكك الطبري في ثبوتها عن ابن عباس رضي الله عنه[2].

وقال الرازي: «هذه القراءة غير مقبولة عند العلماء»[3].



(١) شرح التسهيل ٢/ ٢٠.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٦.

(٣) التفسير الكبير ٧/ ١٧٨.

المبحث الثاني

إعراب قوله تعالى: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾

اختلف في إعراب (قائماً بالقسط) من الآية السابقة، على أوجه:

الوجه الأول: أنه منصوب على الحال: واختلف في تعيين صاحب الحال والعامل فيها على أقوال:

أ - **أنها حال مؤكدة من قوله ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾**. فالعامل فيها هو الفعل (شهد)، وصاحبها هو لفظ الجلالة (الله).

وهذا توجيه جمهور المعربين والمفسرين[١]. ونسبه الطبري إلى بعض نحويي الكوفة[٢].

قال الزمخشري: «وانتصابه على أنه حال مؤكدة منه كقوله ﴿وَهُوَ ٱلۡحَقُّ مُصَدِّقٗا﴾ [البقرة / ٩١]، (فإن قلت) لم جاز إفراده بنصب الحال دون المعطوفين عليه، ولو قلت: جاءني زيد وعمرو راكباً لم يجز، (قلت) إنما جاز هذا لعدم الإلباس[٣] كما جاز في قوله

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٣٦٢، والجامع لأحكام القرآن ٤/٤٧، والفريد في إعراب القرآن ١/٥٥٣، والبحر المحيط ١/ ٤٢٠، ٤٢٢، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٤٠٤، والفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب، نور الدين عبد الرحمن الجامي ت(٨٩٨) تحقيق: د/ أسامة طه الرفاعي، وزارة الأوقاف - العراق، بدون ط ١٤٠٣، في ١/ ٣٩٧، وهمع الهوامع ٤/ ٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٧.

(٣) قال الشهاب الخفاجي: «وجوّز إفراد المعطوف عليه بالحال كالمعطوف في نافلة إذا قامت قرينة معنوية أو لفظية، أما إذا التبس فلا يجوز وإنما أخرت الحال للدلالة على علوّ مرتبتهما وقرب منزلتهما». حاشية الشهاب ٣/ ٢٢.

﴿ووهبنا له إسحق ويعقوب نافلة﴾ [الأنبياء ٢١/ ٧٢]، أن تنصب نافلة حالاً عن يعقوب، ولو قلت: جاءني زيد وهند راكباً جاز، لتميزه بالذكورة»[١].

ب - أنها حال مؤكدة من قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ فالعامل فيها مضمر بعد الجملة السابقة تقديره (أحقّه)، وصاحبها الضمير (هو)[٢].

وهو رأي كثير من المعربين[٣]، ونسبه الطبري إلى بعض نحويي البصرة[٤]. وهو أحد توجيهي ابن تيمية[٥]، ورجحه ابن القيم[٦].

قال البطليوسي: «وإذا جعلت (قائماً) حالاً من (هو) فالعامل في الحال معنى النفي؛ لأن الأحوال تعمل فيها المعاني كما تعمل في الظروف، فيكون التقدير: شهد اللّه أن الربوبية[٧]، ليست إلا له في حال قيامه بالقسط»[٨].

---

(١) الكشاف ١/ ١٧٩.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ١٧٩، ومجموع الفتاوى ١٤/ ١٧٥، ومدارج السالكين ٣/ ٤٧٧، والدر المصون ٣/ ٧٧، وحاشية الشهاب ٣/ ٢٢.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٤٧، والفريد ١/ ٥٥٣، والبحر المحيط ١/ ٤٢٠، ٤٢٢، والدر المصون ٣/ ٧٧.

(٤) تفسير الطبري ٣/ ٢٤٧.

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى ١٤/ ١٧٥، وينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ١١١.

(٦) ينظر: مدارج السالكين ٣/ ٤٧٨.

(٧) لا أدري لم ذكر رحمه اللّه الربوبية هنا مع أن الآية صريحة في تقرير الألوهية؟ كما أن توحيد الألوهية متضمن توحيدَ الربوبية لا العكس. والربوبية مستلزِمَةٌ للألوهية؛ ذلك «أن الألوهية خارج مدلول الربوبية لكن لا يتحقق مدلول الربوبية بكماله وتمامه إلا بالألوهية، وقد يؤمن الرجل بالربوبية ولا يؤمن بالألوهية لكن لا يتم له الإيمان بها. وهذا يدل على التفريق بين مدلوليهما». حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين ص ١١٠.
ولهذا فالاقتصار على توحيد الربوبية خلل في تقرير التوحيد وآياته في القرآن الكريم؛ ذلك «أن توحيد الربوبية والأسماء والصفات يقرّ به أهل الكلام ويبرزونه على أنه هو حقيقة التوحيد، ويجعلون توحيد الألوهية هو بعينه توحيد الربوبية». المرجع السابق ص ٩٤، وينظر: منهاج السنة ٣/ ٣١٣، وشرح الطحاوية ٢٦-٥٢، والماتريدية للشمس الأفغاني ٣/ ١٨٨.

(٨) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٤٦. وينظر: الكشاف ١/ ١٧٩.

والحال المؤكدة لا يجب ذكر عاملها فيما سبق، بل يكون مضمراً تقديره (أحقه) للمخبر عن غيره، و(أُحقُّ) للمخبر عن نفسه. في أحد أقوال النحويين في العامل في هذه الحال[١].

ج - أنها حال من مجموع الجملتين السابقتين: جملة (شهد الله) وجملة (لا إله إلا هو)، ويتنازع العمل في الحال عاملان: (شهد)، من الجملة الأولى، والفعل المضمر من جملة (لا إله إلا هو) المقدر بـ(أحقه).

وهو أحد توجيهي ابن تيمية حيث يقول: «وقوله ﴿قَآبِمًا بِٱلْقِسْطِۚ﴾ يجوز أن يعمل فيه كلا العاملين على مذهب الكوفيين، في أن المعمول الواحد يعمل فيه عاملان، كما قالوا في قوله: ﴿هَآؤُمُ ٱقْرَءُواْ كِتَٰبِيَهْ﴾ [الحاقة ٦٩/١٩]، ﴿ءَاتُونِىٓ أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا﴾ [الكهف ١٨/ ٩٦]، و﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق ٥٠/١٧]، ونحو ذلك.

وسيبويه وأصحابه يجعلون لكل عامل معمولاً، ويقولون حذف معمول أحدهما لدلالة الآخر عليه. وقول الكوفيين أرجح»[٢]. وسيأتي مناقشة هذه المسألة وما فيها من أقوال.

د - أنها حال من المعطوف عليه (الله) والمعطوفين (الملائكة وأولو العلم)، على اعتبار كل واحد واحد قائماً بالقسط، والعامل فيها حينئذ هو (شهد)[٣].

الوجه الثاني: أنه منصوب على أنه نعت لاسم لا النافية للجنس: فكأنه قال: لا إله قائماً بالقسط إلا هو.

قاله الزمخشري والسمين وغيرهما[٤]. واعترضه البطليوسي[٥].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ١/ ٤٢٠، والدر المصون ٣/ ٧٧.

(٢) مجموع الفتاوى ١٤/ ١٧٥، وينظر: اقتضاء الصراط المستقيم ١/ ١١١.

(٣) ينظر: البحر المحيط ١/ ٤٢٠، والدر المصون ٣/ ٧٧.

(٤) ينظر: البحر المحيط ١/ ٤٢٠، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٥٥٣، وحاشية الشهاب ٣/ ٢٢.

(٥) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٤٥.

قال الزمخشري: «فإن قلت: هل يجوز أن يكون صفة للمنفي كأنه قيل: لا إله قائماً بالقسط إلا هو. قلت: لا يبعد، فقد رأيناهم يتسعون في الفصل بين الصفة والموصوف»[1].

الوجه الثالث: أنه منصوب على المدح[2] فهو مفعول به لفعل محذوف تقديره: أمدح.

قال الزمخشري: «فإن قلت: أليس من حق المنتصب على المدح أن يكون معرفة كقولك: الحمد للّه الحميدَ، (إنّا معشرَ الأنبياء لا نورث)[3]،

إنـا بـنـي نـهـشـل لا نـدعـى لأب ....[4]

قلت: قد جاء نكرة كما جاء معرفة، وأنشد سيبويه فيما جاء منه

---

(١) الكشاف ١/ ١٧٩.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ١٧٩، والفريد ١/ ٥٥٣، والبحر المحيط ١/ ٤٢٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٣/ ٢٢.

(٣) الحديث بهذا اللفظ راوا الإمام أحمد في المسند عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة مرفوعاً، والحديث أصله في الصحيحين وغيرهما بلفظ (لا نورث ما تركنا صدقة) في البخاري رقم ٤٠٣٦، و٣٠٩٤، ومسلم في كتاب الجهاد والسير باب حكم الفيء برقم ١٧٥٧، والنسائي في السنن في كتاب قسم الفيء ٧/ ١٣٢.

(٤) صدر بيت من البسيط، وعجزه: عنه ولا هو بالأبناء يشرينا.

اختلف في نسبته على أقوال: فقد نسب لأبي مخزوم النهشلي كما في الكامل، تأليف أبي العباس محمد بن يزيد المبرد ت(٢٨٥)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤١٣، في ١/ ١٤٥، ونسب لنهشل بن حرّي النهشلي كما في الشعر والشعراء، لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ت(٢٧٦)، تحقيق: د/ عمر الطباع، دار الأرقم - بيروت، ط الأولى ١٤١٨، ص ٤٥٩، ونسب لبشامة بن حزن النهشلي كما في المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، للإمام أبي القاسم الحسن ابن بشر الآمدي، ت(٣٧٠)، تصحيح: د/ ف. كرنكو، دار الجيل - بيروت، ط الأولى ١٤١١، ص ٨٠، وخزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تأليف عبد القادر بن عمر البغدادي ت (١٠٣٠) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي - مصر ط بدون ط ١٤٠٠، في ٨/ ٣٠٢، ٣١١.

نكرة قول الهذلي[١]:

ويأوي إلى نسوة عطل وشعثاً مراضيع مثل السعالي»[٢]

الوجه الرابع: أنه منصوب على القطع: أي أنه «كان من حقه أن يرتفع نعتاً للَّه تعالى بعد تعريفه بـ(أل)، والأصل: شهد اللَّه القائم بالقسط، فلما نكّر امتنع إتباعه فقطع إلى النصب»[٣].

والنصب هنا - على الوجه الصحيح في تفسير مصطلح القطع عند الفراء - يكون بفعل محذوف يقطع الكلمة عما قبلها في الإعراب، وسيأتي مناقشة ذلك.

وهذا توجيه الفراء[٤] والطبري[٥]، وينسب إلى الكوفيين[٦].

قال الفراء: «وقوله منصوب على القطع؛ لأنه نكرة نعت به معرفة. وهو في قراءة عبد اللَّه ﴿وَأُوْلُواْ ٱلْعِلْمِ قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِۚ﴾ منصوب على القطع؛ لأنه نكرة نعت به معرفة. وهو في قراءة عبد اللَّه ﴿القائم بالقسط﴾ رفع؛ لأنه معرفة نعت لمعرفة»[٧].

الأثر العقدي:

لقد سبق في المبحث الأول بيان شيء من مكانة هذه الآية في

---

(١) البيت من المتقارب، وهو لأمية بن أبي عائذ كما في الكتاب ٢/ ٦٦، وشرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مكتبة دار العروبة - القاهرة، بدون ط وتاريخ، في ٢/ ٥٠٧، وشرح أبيات سيبويه لابن السيرافي ١/ ١٤٦. والشاهد فيه نصب (شعثاً) على الذم أي: أذم شعثاً.وقد ورد في الكتاب ١/ ٣٩٩ بكسرها بالعطف على (نساء).

(٢) الكشاف ١/ ١٧٩.

(٣) الدر المصون ٣/ ٨٠.

(٤) ينظر: معاني القرآن ١/ ٢٠٠.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٣/ ٢٤٧.

(٦) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٣٦٢، والدر المصون ٣/ ٨٠.

(٧) معاني القرآن ١/ ٢٠٠.

أبواب العقيدة، وما لقيته من عناية خاصة لدى كثير من المعربين والمفسرين عبر توجيهها وفق مقتضيات عقدية معلومة.

ويتصل الحديث عن بيان هذا الأثر العقدي في التوجيه الإعرابي لقوله ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾.

ويمكن عرض الأثر العقدي في فقرتين:

الأولى: موقف المعربين غير الزمخشري:

يجري هذا المبحث في إعراب ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾ حول تقرير إثبات صفة العدل للَّه تعالى وهي صفة يجمع المسلمون على إثباتها للَّه تعالى، وإنما الخلاف جرى حول التوجيه الإعرابي الأبلغ في إثبات ذلك.

وسأعرض بعض مظاهر تأثر تلك التوجيهات الإعرابية السابقة بهذا المعنى العقدي ومدى قربها أو بعدها منه، ملخصاً ذلك بما يلي:

أولاً: يرى ابن القيم أن ثمة فرقاً ظاهراً بين التوجيه الأول بكونه حالاً من فاعل (شهد) والتوجيه الثاني بكونه حالاً من الضمير في قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾، ذلك «أن التقدير الأول يتضمن أن المعنى: شهد اللَّه - متكلماً بالعدل، مخبراً به، آمراً به، فاعلاً له، مجازياً به - أنه لا إله إلا هو... وفي ذلك تحقيق لكون هذه الشهادة شهادة عدل وقسط»[(١)].

أما التقدير الثاني الذي يرجحه بناء على ترجيح شيخه ابن تيمية[(٢)] فإن «المعنى: أنه لا إله إلا هو قائماً بالقسط... فالملائكة وأولي العلم يشهدون له بأنه لا إله إلا هو، وأنه قائم بالقسط... فهو كالصفة، فإن الحال صفة في المعنى لصاحبها، فإذا وقعت الشهادة على ذي الحال وصاحبها كان كلاهما مشهوداً به. فيكون (الملائكة وأولو العلم) قد شهدوا بأنه قائم بالقسط كما شهدوا بأنه لا إله إلا هو. والتقدير الأول لا

(١) مدارج السالكين ٣/ ٤٧٧.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٤/ ١٧٥-١٨٠.

يتضمن ذلك؛ فإنه إذا كان التقدير: شهد - قائماً بالقسط - أنه لا إله إلا هو، والملائكة وأولو العلم يشهدون أنه لا إله إلا هو: كان القيام بالقسط حالاً من اسم (الله) وحده.

وأيضاً فكونه قائماً بالقسط فيما شهد به أبلغ من كونه حالاً من مجرد الشهادة»[١].

ثانياً: يتعين أن تكون الحال هنا مؤكدة وهي اللازمة، إذ «المبينة لا جائز أن تكون ههنا؛ لأن المبينة تكون منتقلة، والانتقال ههنا محال، إذ عدل اللّٰه تعالى لا يتغيّر»[٢].

ومن هنا يجب تخريج تخلف بعض القيود النحوية للحال المؤكدة في هذه الآية كما يأتي في المناقشة.

ثالثاً: من الناس من يمنع إعرابها حالاً بأي وجه سميت؛ لأن الحال لازم فيها الانتقال والفضلية وكلاهما ممتنع في حق صفات الله ﷻ.

قال البطليوسي: «وذكرت - أي السائل - أن بعض المنتحلين لصناعة النحو أنكر قولنا: إن (قائماً) ههنا منصوب على الحال، وزعم أنه كفرٌ من قائله، وإنما قال ذلك فيما يرى؛ لأن الحال فيما ذكر النحويون منتقلة وفضلة في الكلام، والقيام بالقسط صفة للّٰه تعالى لم يزل موصوفاً بها ولا يزال، ولا يصح فيها الانتقال.

ونحن نربأ بأنفسنا أن نكون ممن يجهل ما يوصف به اللّٰه تعالى فنصفه بما لا يجوز، أو يغيب عنا هذا المقدار من علم اللسان؟.

وإنما أُتي هذا المعترض من قلة بصره بهذه الصناعة، وسوء فهمه لباب الحال، وقد أجبتك عن ذلك بما فيه كفاية وإقناع»[٣].

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٤٧٨.

(٢) الدر المصون ٣/ ٧٥.

(٣) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٤٢.

ثم أجاب عن مسألة الفضلية في الحال بقوله: «إن النحويين لم يريدوا بقولهم: إن الحال فضلة في الكلام أن الحال يستغنى عنها في كل موضع على ما يتوهّم من لا دربة له بهذه الصناعة، و إنما معنى ذلك أنها تأتي على وجهين:

إما أن يكون اعتماد الكلام على سواها، والفائدة منعقدة بغيرها.

وإما أن تقترن بكلام تقع الفائدة بهما معاً، ولا تقع الفائدة بها مجردة، وإنما كان ذلك، لأنها لا ترفع ولا يسند إليها حدث.

واعتماد كل جملة مفيدة إنما هو على الاسم المرفوع الذي أسند إليه الحدث أو ما هو في تأويل المرفوع. ولا تنعقد فائدة بشيء من المنصوبات والمجرورات حتى يكون معها مرفوع أو ما هو في تأويل المرفوع كقولنا: ما جاءني من أحد، وإن زيداً قائم، فتأمل هذا الموضع، فإنه يكشف عنك الحيرة في أمر الحال، وفيه لطف وغموض»[١].

وآخرون اعترضوا على الحالية من وجه آخر وهو وجوب تنزيه اللّٰه تعالى عن أن يوصف بأنه حال لما يشي به هذا اللفظ من الحلول في شيء.

قال الزركشي: «وقال أبو حيان التوحيدي في (البصائر): سألت السيرافي عن قوله تعالى: ﴿قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾: بم انتصب؟ قال: بالحال. قلت: لمن الحال؟ قال: للّٰه تعالى. قلت: فيقال للّٰه حال؟ قال: إن الحالَ في اللفظ لا لمن يُلفظ بالحال عنه، ولكن الترجمة لا تستوفي حقيقة المعنى في النفس إلا بعد أن يصوغ الوهمُ هذه الأشياء صياغةً تسكن إليها النفس، وينتفع بها القلب ثم تكون حقائق الألفاظ في مفادها غير معلومة ولا منقوضة باعتقاد، وكما أن المعنى على بعد من اللفظ كذلك الحقيقة على بعد من الوهم»[٢].

---

(١) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٥٠.

(٢) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠٦. والبصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباص ت (٤١٤)، تحقيق: د/ وداد القاضي، دار صادر - بيروت، ط الأولى بدون تاريخ، ٢/ ١٢.

رابعاً: اعترض على إعراب (قائماً بالقسط) صفة لاسم لا النافية للجنس بأنه مفضٍ إلى معنى محذور يخالف مراد الآية بل ينقض حقيقة التوحيد.

قال البطليوسي: «وأما نصبه على الصفة لـ(إله) فإن ذلك خطأ ؛ لأن المراد بالنفي ههنا العموم والاستغراق، فإذا جعلت (قائماً بالقسط إلا هو) فرجع النفي خصوصاً، وزال ما فيه من العموم، وجاز أن يكون ثمّ إله آخر غير قائم بالقسط،كما أنك إذا قلت: لا رجل ظريفاً في الدار إلا زيدٌ قائماً، نفيت الرجال الظرفاء خاصة، وجاز أن يكون هناك رجلٌ آخر غير ظريف، وهذا كفرٌ صريح، نعوذ باللّه منه»[1].

ثانياً: موقف الزمخشري:

لقد كان الزمخشري - بحق - أبرز من ظهر عنده الحماس العقدي في تناوله إعراب هذه الآية بتوظيف كل دلالة فيها لنصرة معتقده وفق رؤية مسبقة لما يجب أن يكون عليه هذا التوجيه أو ذاك ؛ إذ لم يشأ إلا أن تكون هذه الآية نزلت تصويباً وتزكية للمعتزلة والاعتزال، وأنه هو الدين المرتضى، وأما غيره فهو غيّ وسدى، وأن المعتزلة هم أولو العلم المجتبون، وعلى وحدانية اللّه وعدله مستشهدون.

فتراه برؤية أحادية متعصبة يقول: «فإن قلت: ما المراد بأولى العلم الذين عظمهم هذا التعظيم حيث جمعهم معه ومع الملائكة في الشهادة على وحدانيته وعدله؟ قلت: هم الذين يثبتون وحدانيته وعدله بالحجج الساطعة والبراهين القاطعة وهم علماء العدل والتوحيد... أن قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ توحيد، وقوله﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ تعديل فإذا أردفه قوله ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُۗ﴾، فقد آذن أن الإسلام هو العدل والتوحيد وهو الدين عند اللّه وما عداه فليس عنده في شيء من الدين...»[2].

---

(١) الأشباه والنظائر ٦/ ٢٤٥.

(٢) الكشاف ١/ ١٧٩.

قال السكوني معلقاً: «وهذا اعتزال كله، وقصده بالذين أثنى عليهم شيعته المعتزلة»[١].

وقال أبو حيان: «يعني بعلماء العدل والتوحيد المعتزلة، وهم يسمون أنفسهم بهذا الاسم»[٢].

وإذ قد أكثرت من نقول الزمخشري في بيان معرض توظيفه العقدي للآية في إعرابها وقراءاتها فإني ألخص هذا التوظيف العقدي عند الزمخشري في مظاهر:

أولاً: حصره دلالة الآية بكل أجزائها وقراءاتها على التوحيد والعدل، خالصاً إلى نتيجة مؤداها أن ما عداهما فليس من الدين.

وقد سبق تفسير السلف للإسلام والدين والشمولية في هذا التفسير.

ثانياً: أحادية الرؤية لهذين الركنين، وحجرهما على المفهوم المعتزلي لهما، «والجزم بإبطال ما يناقض توجيهه بلا دليل، فقد اعتمد على فهمه السالف في معنى (الإسلام)؛ لإبطال ما يضاد ركنيه: في (التوحيد) من إثبات أهل السنة للرؤية في الآخرة، وفي (العدل) من نسبتهم أفعال العباد إلى اللّٰه خلقاً وتقديراً.

وإذ لا إشكالات علمية في الإبطال المشار إليه تستوجب النقض، فجملة ما هنالك: تأكيدُ عقيدة أهل السنة المتضمنة كمالاً في توحيد الربوبية برؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة حقيقة بأن يتجلى لهم من غير تكييف ولا تمثيل. وتأكيدُ كمال توحيده في أسمائه وصفاته، من أنه خالق أفعال عباده ومقدرها»[٣].

ثالثاً: التعصب العقدي والاندفاع العدائي للمخالف متمثلاً بالحكم

---

(١) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال ١/ ١٧٥.

(٢) البحر المحيط ٢/ ٤٢٣.

(٣) التوجيه البلاغي بين الطبري والزمخشري، سليمان الربعي ١/ ٤٩١.

عليه بالكفر والخروج من دين اللَّه الإسلام، لاعتقاده ما لا يعتقده وأصحابه.

قال الرازي: «ولقد خاض صاحب الكشاف ههنا في التعصب للاعتزال، وزعم أن الآية دالة على أن الإسلام هو العدل والتوحيد، وكان ذلك المسكين بعيداً عن معرفة هذه الأشياء إلا أنه فضولي كثير الخوض فيما لا يعرف، وزعم أن الآية دلت على من أجاز الرؤية أو ذهب إلى الجبر[١] لم يكن على دين اللَّه الذي هو الإسلام»[٢].

رابعاً: اعتبار توجيهه معياراً في معنى القراءات نحوياً، فذهب إلى أن مؤدى البدلية هو تقرير أن التوحيد والعدل اللذين فسر بهما الإسلام هما دين اللَّه وليس غيرهما؛ لأن الشهادة واقعة على أن دين اللَّه هو الإسلام أيضاً. . . وكذا الشأن في كسر الهمزتين وفتحهما. وهذا كله جراء تخصيصه الإسلام بالتوحيد والعدل وفق مفهومه الاعتزالي لهما[٣].

يقول الدكتور أبو موسى عن منهج الزمخشري في هذه الآية: «والزمخشري قد يفسر فائدة الاستئناف تفسيراً اعتزالياً، يخضع فيه خصوصية التركيب لمعتقده، والنص بعيد عما ذهب إليه من المعنى. . . وهذا تعسف لا يقتضيه النظم. . .ولست أدري كيف يذيل كلامه: (وهذا بيان جلي كما ترى)»[٤].

ولئن كان الزمخشري أصاب في بعض توجيهه الإعرابي منفصلاً عن الدلالة، فإنه لم يوفق في تمرير منطلقاته العقدية عبر هذا التوجيه أو ذاك «فقد تكامل الاستدلال على ضعف توسله بالآيتين لتقرير مراده بأن لا سند

---

(١) هذا دليل صريح على أن الرازي يقول بالجبر، ولا يتذرع بنظرية الكسب كما يفعل كثير من الأشاعرة مما هو في النهاية جبر كما سبق في المسألة: ٤، ٩، ١٣، ١٥.

(٢) التفسير الكبير ٧/ ١٧٩، وقد كانت مناقشة الرازي وفق رؤية أشعرية جبرية بحتة.

(٣) ينظر: التوجيه البلاغي بين الطبري والزمخشري ١/ ٤٩٧.

(٤) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، د/ محمد أبو موسى ص ٤٣٧.

له لغة: معنى وإعراباً، وتركيباً نظمياً، ولا عقلاً: تصوراً وإدراكاً، وشرعاً: نقلاً أو فقهاً، وأنه محض توظيف لتقرير ذلك المعتقد الاعتزالي»[١].

وإذ تبين أنه قد تبدد جهد الزمخشري في تخصيص هذه الآية على معتقده والاحتجاج بها على اعتزاليته، فإن الأمر لم يقف عند إبطال مزاعمه ورد شبهته بل يتعدى ذلك إلى تقرير أن الآية حجة عليه لا له كما يبينه شيخ الإسلام بقوله: «والمعتزلة قد تحتج بها على ما يدعونه من التوحيد والعدل والحكمة، ولا حجة فيها لهم، لكن فيها حجة عليهم، وعلى خصومهم من الجبرية أتباع الجهم بن صفوان، الذين يقولون: كل ما يمكن فعله فهو عدل، وينفون الحكمة، فيقولون: يفعل لا لحكمة[٢]. فلا حجة فيها لهم، فإنه أخبر أنه لا إله إلا هو، وليس في ذلك نفي الصفات، وهم يسمون نفي الصفات توحيداً، بل الإله هو المستحق للعبادة، والعبادة لا تكون إلا مع محبة المعبود»[٣].

المناقشة:

لقد جرى حول هذه التوجيهات مناقشات نحوية ومعنوية، وقد سبق عرض شيء من الاعتراضات المعنوية. وأما اللفظية الصناعية، فمنها ما يأتي:

أولاً: إعرابه حالاً مؤكدة من لفظ الجلالة في قوله ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ﴾:
اعترض عليه بأمور منها:

١ - أن الحال هنا خلت من قيود الحال المؤكدة[٤]؛ لأنها لم تؤكد

---

(١) التوجيه البلاغي بين الطبري والزمخشري ١/ ٤٩٩.
(٢) سيأتي بيان ذلك إن شاء الله في المسألة ذات الرقم (٢٤) من هذا البحث في الحديث عن (العلل).
(٣) مجموع الفتاوى ١٤/ ١٨١.
(٤) ينظر: البحر المحيط ١/ ٤٢١، والدر المصون ٣/ ٧٥، وحاشية الشهاب ٣/ ٢٢.

العامل في لفظه ومعناه من نحو قوله تعالى ﴿وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا﴾ [النساء ٤/ ٧٩]، أو في معناه فقط من نحو قوله تعالى ﴿وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم ١٩/ ١٥].

كما لا يمكن أن يقال إنها مؤكدة لمضمون الجملة قبلها في نحو قوله تعالى ﴿وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا﴾ [البقرة ٢/ ٩١] وقولهم: أنا عبد اللّه شجاعاً؛ لأن ذلك يأتي بعد «جملة معقودة من اسمين معرفتين جامدتين كـ(زيد أبوك عطوفاً)»(١).

والجواب عن تخلف قيود الحال المؤكدة أن هذه من الحال هي من النوع الذي يعرف بأنه «لا ضابط لذلك، بل هو موقوف على السماع»(٢).

وإذ قد ثبت أنها هنا حال لازمة لتعذر الانتقال فإنها تحول إلى المؤكدة ذلك «أن كل مؤكدة لازمة وكل لازمة مؤكدة، فلا فرق بين العبارتين»(٣). ولا مشاحة في الاصطلاح سواء قيل بأنها حال مؤكدة أو قيل حال لازمة.

وجواب آخر أن الحال ربما صلح أن تكون مؤكدة للعامل (شهد) في المعنى؛ لأنه «مع متعلقه- وهو: أنه لا إله إلا هو- مساوٍ لقوله ﴿قَآئِمًا بِالْقِسْطِ﴾؛ لأن التوحيد ملازم للعدل»(٤).

قال ابن أبي الربيع: «ويجوز أن يكون حالاً على جهة أخرى، على معنى (شهد اللّه أنه منفرد بالربوبية وقائم بالقسط) فإنه سبحانه بالصفتين لم ينتقل عنهما، فهو متصف بكل واحد منهما في حال الاتصاف بالأخرى، وهو سبحانه لم يزل بهما لأن صفاته ذاتية قديمة»(٥).

---

(١) أوضح المسالك ٢/ ٣٤٥.

(٢) أوضح المسالك ٢/ ٢٩٧.

(٣) الدر المصون ٣/ ٧٦.

(٤) الدر المصون ٣/ ٧٦.

(٥) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٤٠٤، ولم أجده في البسيط.

٢ - اعترض بوجود الفصل بين المعطوف عليه (الله) والمعطوف (الملائكة وأولو العلم) بالمفعول (أنه لا إله إلا هو)، وبين الحال (قائماً) وذي الحال (الله) بالمفعول والمعطوف. ومن هنا فإن «هذا التخريج قلقٌ في التركيب»[١].

والجواب عن ذلك بما قد سبق من أن ترابط الجمل وتلازمها جعلها كالجملة الواحدة.

قال ابن القيم: «فإن قيل... ولم فصل بين صاحب الحال وبينها[٢] بالمعطوف، فجاء متوسطاً بين صاحب الحال وبينها؟.

قلت: فائدته ظاهرة، فإنه لو قال: (شهد اللَّه أنه لا إله إلا هو قائماً بالقسط والملائكة وأولو العلم)، لأوهم عطف الملائكة وأولي العلم على الضمير في قوله ﴿قَآئِمًۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾، ولا يحسن العطف؛ لأجل الفصل، وليس المعنى على ذلك قطعاً. وإنما المعنى على خلافه»[٣].

٣ - كما اعترض بما هو من طبيعة الحال من الانتقال والفضلية مما لا يجوز اعتقاده مع صفات الله. وقد سبقت الإجابة عليه في فقرة الأثر العقدي.

ثانياً: نصبه على النعتية لاسم لا النافية للجنس: على تقدير: لا إله قائماً بالقسط إلا هو كما هو أحد توجيهات الزمخشري، فقد ضُعّف من وجهين: معنوي ولفظي.

أما المعنوي فإن هذا التقدير يوهم أنّ نفيَ ألوهيةِ غيرِه مخصَّصٌ بمن اتصف بهذه الصفة وهي القيام بالقسط، ومفهوم ذلك أن النفي لا يعم غيره ممن لم يتصف بها. وقد سبق أن هذا خلاف مقصود الآية بل

---

(١) البحر المحيط ١/ ٤٢١.

(٢) في المطبوع (وبينهما) وهو خطأ، والتصويب من بدائع التفسير ١/ ٤٦١.

(٣) مدراج السالكين ٣/ ٤٧٨، وبدائع التفسير ١/ ٤٦١.

هو نقض لحقيقة التوحيد، كما سبق تشديد البطليوسي في منع هذا التوجيه وعده كفراً.

أما الصناعي فقد ذكره أبو حيان معترضاً به على الزمخشري حيث يقول: «وهذا الذي ذكره لا يجوز؛ لأنه فصل بين الصفة والموصوف بأجنبي وهو المعطوفان اللذان هما (والملائكة وأولو العلم) وليسا معمولين لشيء من جملة (لا إله إلا هو) بل هما معمولان لـ(شهد)، وهو نظير: (عرف زيدٌ أنّ هنداً خارجةٌ وعمروٌ وجعفرٌ التميميةَ) فيفصل بين (هند والتميمية) بأجنبي ليس داخلاً في حيّز ما عمل فيها، وذلك الأجنبي هو (وعمروٌ وجعفرٌ) المرفوعان المعطوفان على (زيد)...»[(١)].

وعلى الرغم من إجابة السمين الحلبي عن اعتراضات أبي حيان على الزمخشري في توجيهه هذه الآية إلا أنه في هذا الاعتراض اكتفى بنقله ولم يجب عليه وكأنه رأى قوته ووجاهته[(٢)].

ثالثاً: نصبه على الحال من العاملين في الجملتين: كما هو رأي ابن تيمية، فهو وإن كان صحيحاً في المعنى، إلا أنه خلاف مذهب الجمهور.

ويمكن مناقشة نص ابن تيمية رحمه اللّٰه السابق بما يلي:

أ - أن «نسبة القول بجواز أن يعمل كلا العاملين في المعمول الواحد في باب التنازع إلى الكوفيين غير دقيقة، وإنما المعروف عنهم كما هو مذهب البصريين أنهم يجيزون أن يعمل فيه أحد العاملين، لا كلاهما معاً[(٣)].

---

(١) البحر المحيط ٢/ ٤٢٢.

(٢) ينظر: الدر المصون ٣/ ٧٥.

(٣) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين، تأليف أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت (٥٧٧)، تعليق: محمد محي الدين عبد الحميد، بدون دار وط ١٩٨٢، في ١/ ٨٣، وكشف المشكل في النحو، لعلي بن سليمان الحيدة اليمني ت (٥٩٩)، تحقيق: د/ هادي عطية مطر، وزارة الأوقاف العراقية - بغداد بدون ط ١٤٠٤، في ٢/ ١٢٧، والمقاصد الشافية للشاطبي ١/ ١٨٨.

واختاروا أن الأول أولى بالعمل لتقدمه»[١].

قال الأنباري: «ذهب الكوفيون في إعمال الفعلين نحو: أكرمني وأكرمت زيداً، وأكرمت وأكرمني زيدٌ، إلى أن إعمال الفعل الأول، أولى، وذهب البصريون إلى أن إعمال الفعل الثاني أولى»[٢].

وما نقله عن الكوفيين عامه إنما هو للفراء خاصة[٣].

ب - أن ما نقله النحويون عن الفراء هو أن إعمال العاملين ليس على إطلاقه بل ذلك في المرفوع إذا استوى العاملان في طلب المرفوع، مثل: قام وقعد أخواك[٤].

قال الرضي: «والنقل الصحيح عن الفراء في مثل هذا: أن الثاني إن طلب أيضاً الفاعلية نحو: ضرب وأكرم زيدٌ، جاز أن تُعْمِل العاملين في المتنازع، فيكون الاسم الواحد فاعلاً للفعلين»[٥].

وبهذين يتضح عدم الدقة في تقرير مذهب الكوفيين عند ابن تيمية[٦].

ج - أن «قوله: (قول سيبويه وأصحابه: إن العامل في الاسم هو أحدهما)، يحتاج إلى مزيد من الدقة، لأن سيبويه وأصحابه وإن جوزوا أن يعمل فيه كلا العاملين، إلا أنهم قد اختاروا أن الثاني هو العامل»[٧].

---

(١) الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، تأليف د/ هادي أحمد فرحان الشجيري، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢، ص ٣٦٠.

(٢) الإنصاف ١/ ٨٣.

(٣) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ١/ ٧٧، وشرح التسهيل لابن مالك ٢/ ١٦٦، وأوضح المسالك ٢/ ٢٠١.

(٤) تنظر المصادر السابقة.

(٥) شرح الرضي ق١ج١/ ٢٢٩.

(٦) ويرى د/ الشجيري أن ما قاله ابن تيمية لا يعارض ما قاله الفراء؛ ذلك أنه «ليس في كلام الفراء ما يعارض هذا المقتضى، بل فيه ما يصلح أن يكون سنداً له». الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٣٦٣.

(٧) الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٣٦٢.

قال سيبويه: «وإنما كان الذي يليه أولى لقرب جواره وأنه لا ينقض معنى، وأن المخاطب قد عرف أن الأول قد وقع بزيد»[(١)].

د - أما ما استدل به رحمه اللَّه في هذه المسألة من قوله تعالى ﴿عَنِ ٱلْيَمِينِ وَعَنِ ٱلشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾ [ق ٥٠/١٧]، فإن كان يعني به التنازع النحوي اللفظي فليس مسلماً، لأن هذه الآية ليست من ظاهرة التنازع وإنما يذكرها النحويون لتخريج إتيان (قعيد) مفرداً وهو لاثنين.

ولكن الذي يبدو أنه ساق الآية على سبيل التمثيل بمسألة مشابهة في كون اللفظ الواحد مطلوباً من جهتين، فهو من التنازع المعنوي.

وإذا تقرر أن ابن تيمية ينصب الحال في هذه الآية بعاملين ويجعلها من باب التنازع فإن ذينك العاملين- اللذين لم يوضحهما في كلامه - هما: (شهد) في الجملة الأولى، و(أحقه) المقدر في الجملة الثانية.

وإذا كان ابن تيمية «إنما ناصر الرأي الذي نسبه إلى الكوفيين لبعده عن التقدير؛ لأن البصريين يجعلون في الكلام محذوفاً»، فإن هذا يضعف اختياره نصب الحال في هذه الآية بالعاملين قبله، وذلك أنه ملزم بتقدير أحد العاملين وهو قولنا (أحقه)، فيجتمع مع التقدير والإضمار تسليط عاملين بلا مسوغ.

رابعاً: نصبه على الحالية من المعطوف عليه (الله) والمعطوف (الملائكة وأولو العلم): فهذا ضعيف؛ لأن الحال مختصة بالله تعالى دون ما عطف عليه. فالقيام بالقسط مختص بالله «كما أنه مختص بالإلهية. فهو وحده الإله المعبود المستحق العبادة، وهو وحده المجازي المثيب المعاقب بالعدل»[(٢)].

أما من الناحية الصناعة «فهذا المذهب مردود بأنه لو جاز ذلك

---

(١) الكتاب ١/ ٧٤.

(٢) مدارج السالكين ٣/ ٤٧٨. وينظر: الدر المصون ٣/ ٧٧.

لجاز: جاء القومُ راكباً، أي كل واحد منهم راكباً، والعرب لا تقول ذلك البتة، ففسد هذا»[١].

خامساً: نصبه على المدح بفعل مضمر تقديره (أمدح): وهذا أحد الأوجه التي ذكرها الزمخشري، واعترض عليها أبو حيان.

ويمكن مناقشة الزمخشري في ذلك بما يلي:

١ - أنه أورد شواهد من الحديث والشعر كلها من باب النصب على الاختصاص على أنها معارف منصوبة على المدح كما في سؤاله الافتراضي، والنحويون يفرقون بين البابين في الضوابط.

قال أبو حيان: «انتهى سؤاله وجوابه. وفي ذلك تخليط، وذلك أنه لم يفرق بين المنصوب على المدح أو الذم أو الترحم وبين المنصوب على الاختصاص وجعل حكمهما واحداً، وأورد مثالاً من المنصوب على المدح، وهو (الحمد للّه الحميدَ) ومثالين من المنصوب على الاختصاص، وهما (إنا معاشر الأنبياء لا نورث) (إنا بني نهشل لا ندعى لأب)، والذي ذكره النحويون أن المنصوب على المدح أو الترحم قد يكون معرفة وقبله معرفة يصلح أن يكون تابعاً لها، وقد لا يصلح، وقد يكون نكرة كذلك وقد يكون نكرة وقبلها معرفة فلا يصلح أن يكون نعتاً[٢]... وأما المنصوب على الاختصاص فنصوا على أنه لا يكون نكرة ولا مبهماً ولا يكون إلا معرفاً بالألف واللام أو بالإضافة أو بالعلمية أو بأي، ولا يكون إلا بعد ضمير متكلم مختص به أو مشارك فيه[٣]»[٤].

٢ - أن فيه وهناً من الناحية المعنوية وإضعافاً من القيمة الدلالية للآية،

---

(١) الدر المصون ٣/ ٧٧.

(٢) ينظر: المحلّى (وجوه النصب) لابن شقير ص ٣٤.

(٣) ينظر: المحلى ص٤٠، وشرح التسهيل لابن مالك ٣/ ٤٣٤.

(٤) البحر المحيط ٢/ ٤٢٢.

إذ التقدير: شهد اللَّه أنه لا إله إلا هو أمدح قائماً بالقسط.

سادساً: **نصبه على القطع**: فهذا مصطلح كوفي ورد كثيراً عند الفراء[١]، وظن بعض الباحثين[٢] أنه «اصطلاح يطلقه الفراء على ما يسمى عند البصريين بالحال»[٣].

والصحيح أنه «لا يقصد من القطع دائماً أن يكون بمعنى الحال ولا أن يكون في النصب فقط»[٤]. بل «المقصود من القطع قطع الكلمة عما قبلها في الإعراب أياً كان هذا الإعراب»[٥]. فالقطع عند الفراء وغيره من الكوفيين أعم من الحال؛ لأنه يشمل الحال والمنصوب بفعل محذوف، وغير ذلك[٦].

وقد كشف السمين عن كيفية القطع في هذه الآية بأنه «كان من حقه أن يرتفع نعتاً للَّه تعالى بعد تعريفه بـ(أل)، والأصل: شهد اللَّه القائم بالقسط، فلما نكّر امتنع إتباعه فقطع إلى النصب»[٧].

فقد جرى عليه تغيران: نقله من التعريف إلى التنكير، ومن الرفع على النعت إلى النصب على المفعولية لفعل محذوف.

ويستدل الفراء في رأيه بقراءة ابن مسعود رضي الله عنه التي جرت على الأصل من التعريف والرفع.

---

(١) ينظر: مصطلحات النحو الكوفي، دراستها وتحديد مدلولاتها، أ.د/ عبد اللَّه بن حمد الخثران، دار هجر ط الأولى ١٤١١، ص٥٨.

(٢) ينظر: أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، د/ أحمد مكي الأنصاري، مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب- القاهرة، ١٣٨٤، ص ٤٥٢.

(٣) دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء، المختار أحمد ديره، دار قتيبة - بيروت، ط الأولى ١٤١١ص ٢٤٣.

(٤) النحو وكتب التفسير، د/ رفيده ١/ ٢٠٢.

(٥) النحو وكتب التفسير، د/ رفيده ١/ ٢٠٢.

(٦) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٧،١٢، ٢٠٧، ٣٠٩، ٣١٣، و/ ٤٢٥،

(٧) الدر المصون ٣/ ٨٠.

ولم يتضح من كلام الفراء في هذا الموضع وغيره تحديد العامل فيما سماه قطعاً؛ ولهذا حدده بعض الباحثين بأنه على إضمار فعل ناصب تقديره (أعني)[(١)].

ويرى غيره أن «كلامه صريح في أن القطع كالحال إلا أنه يدل عليه كلام قبله»[(٢)]. فيكون منصوباً في الحال المؤكدة لمضمون الجملة كما في هذه الآية بفعل يقدر بـ(أُحقُّ) للمخبر عن نفسه، أو بـ(أَحقُّه) للمخبر عن غيره.

والسبب في لجوء الفراء إلى القول بالقطع وعدم القول بالحالية؛ لأنه يذهب إلى أن الحال لا تكون مؤكدة، وإنما تأتي مؤسسة فقط؛ لأن التأكيد لا يأتي بفائدة جديدة، والحال لا بد فيها من التجديد[(٣)].

قال أبو حيان: «وقال الفراء: الحال لا بد من تجدد فائدة عند ذكرها: كقيلهم: عبد اللّه عندك قائماً؛ لأنه ليس في عندك ما يدل على قيام، فإن كان ما قبله يدل عليه نحو: زيد على الفرس راكباً، فهو منصوب على القطع، وكذا لو قلت: جاء زيدٌ الظريف، إذا كان زيدٌ لا يعرف إلا بالظريف، ثم سقطت منه (أل)، قيل: قام زيدٌ ظريفاً، فينتصب على القطع، وإذا كان يعرف دون الظريف وسقطت (أل) انتصب على الحال»[(٤)].

وإذ ثبت ذلك فإن الصحيح هو رأي الجمهور في إثبات هذا النوع من الحال وهي التي تدل على معنى يفهم مما قبلها[(٥)]؛ لأن «معنى (شهد)

---

(١) ينظر: تعليق محققي معاني القرآن للفراء ٢/ ٤٢٥، ومصطلحات النحو الكوفي أ.د/ الخثران ص ٥٨.

(٢) المسائل النحوية والتصريفية التي خالف فيها ابن مالك الفراء، رسالة ماجستير أعدها: عبد العزير بن أحمد البجادي، كلية اللغة العربية بالرياض، مطبوعة على الحاسب الآلي، ١٤١٤-١٤١٥ص ٣٦٥.

(٣) ينظر: ارتشاف الضرب ٣/ ١٥٦٢، ١٦٠٠، والتصريح ٣٨٧، والهمع ٤/ ٣٩.

(٤) ارتشاف الضرب ٣/ ١٦٠٠.

(٥) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٣٥٧، والارتشاف ٣/ ١٦٠٠.

مع متعلقه - وهو أنه لا إله إلا اللّه - مساوٍ لقوله ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾؛ لأن التوحيد ملازم للعدل»[١].

ويرى بعض الباحثين أن الخلاف بين الجمهور والفراء في هذه المسألة هو في التسمية والاصطلاح ذلك «أن الفراء لا يخالف في وقوع الحال المؤكدة، ولكنه يرفض أن تسمى حالاً، ويسميها قطعاً... فلا مشاحة في الاصطلاح»[٢].

الترجيح:

للوصول إلى الترجيح أشير إلى أن خلاصة الأقوال في نصب ﴿قَآئِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾ أربعة:

١ - النصب على الحال.

٢ - النصب على النعت لاسم لا النافية للجنس.

٣ - النصب على المدح.

٤ - النصب على القطع.

والأولى من هذه الأوجه هو الحالية، لسلامتها من الاعتراض الموجه إلى الأوجه الأخرى، بغض النظر عما نقله البطليوسي عن بعضهم في اعتراضه على الحالية؛ لأن ذلك إما أنه صادر من عدم فهم باصطلاحات النحويين، وإما أنه اختلاف في التسمية، ولا مشاحة في الاصطلاح.

وإذ قد تقرر أولوية الحالية، فإن أولى الأولى أن تكون حالاً من الضمير في قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾؛ ولا تعرب حالاً من فاعل (شهد)؛ لقوة ذلك من الناحيتين المعنوية واللفظية الصناعية:

أما الناحية المعنوية فهو ما سبق ذكره عن ابن تيمية وابن القيم من

(١) الدر المصون ٣/ ٧٦.

(٢) المسائل النحوية والتصريفية التي خالف فيها ابن مالك الفراء، البجادي ص ٣٦٦.

قيمة دلالية ثمينة لهذه الآية متجلية فيما يأتي:

أ - أن في إعرابه حالاً من الضمير المذكور تضمناً لشهادة لنفسه بالواحدانية والعدل.

ب - أن في هذا التوجيه إقامة لشهادة الملائكة وأولي العلم بالوحدانية والعدل لله ﷻ.

قال الزمخشري: «فإن قلت: هل دخل قيامه بالقسط في حكم شهادة اللّه والملائكة وأولي العلم كما دخلت الوحدانية؟. قلتُ: نعم إذا جعلته حالاً من (هو) أو نصباً على المدح منه أو صفة للمنفي»(١).

ج - مما يرجح هذا الوجه أن كونه قائماً بالقسط فيما شهد به أبلغ من كونه حالاً من مجرد الشهادة.

وهذا كله لا يتحقق مع الحالية من لفظ الجلالة.

أما من الناحية النحوية اللفظية، فيترجح أيضاً بما يلي:

أ - أن الضمير أقرب من لفظ الجلالة. والأقرب أولى من الأبعد مع تحقق المراد.

ب - أن في تعيين الضمير صاحباً للحال تقليلاً للفاصل والاعتراض، وهذا مطلب ملح.

ج - أن فيه تحقيقاً لقيد الحال المؤكدة بوقوعها بعد الجملة الحالية، وأيضاً بإضمار العامل، وليست كذلك جملة (شهد الله).



(١) الكشاف ١/ ١٧٩.

المسألة السادسة والعشرون
(لعلَّ)

٢٦- قال اللّه تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[البقرة / ٢١]، ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٥٢] ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٩] ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٢٤٢] ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٤٤] ونظائرها من الآيات.

التوجيه الإعرابي:

يعرف النحويون (لعلَّ) بأنه حرف ناسخ من أخوات (إنّ)، وهو- في اللغة الفصحى- «حرف ينصب الاسم ويرفع الخبر»[١].

ويأتي في اللغة لمعانٍ هي:

أحدها: التوقع، وهو: ترجِّي المحبوب والإشفاق من المكروه. وهذا هو الأصل فيها.

قال سيبويه: «(لعل) و (عسى) طمع وإشفاق»[٢].

الثاني: التعليل، وهذا المعنى أثبته بعض اللغويين والنحويين والمفسرين كما سيأتي.

الثالث: الاستفهام، وقد أثبته الكوفيون في نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَدْرِى لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطلاق ٦٥/ ١].

---

(١) مغني اللبيب ص ٣٧٧.

(٢) الكتاب ٤/ ٢٣٣، وينظر: ٢/ ١٤٨، والمقتضب ٣/ ٧٣، و٤/ ١٠٨، والأصول ١/ ٢٢٩.

و(لعلّ) في أصل وضعها اللغوي إنما جاءت للترجي وهو «ارتقاب شيء لا وثوق بحصوله... فيدخل في الارتقاب: الطمع والإشفاق فالطمع ارتقاب شيء محبوب، نحو: لعلك تعطينا، والإشفاق: ارتقاب المكروه، نحو: لعلك تموت الساعة»[١]. فهي إذاً تجري بين الخوف والأمل والتوقع. وهي معانٍ تدور بين الطمع والشك وعدم الثبات.

قال ابن الأنباري: «الرجاء لا يخرج أبداً من معنى الشك»[٢].

وقال الهروي: «تكون - لعل - للتوقع لأمر ترجوه أو تخافه، كقولك(لعل زيداً يأتينا) و(لعل العدوَّ يدركنا)، ولا تدل على قطع أنه يكون أو لا يكون، وإنما هي طمع أن يكون وإشفاق ألا يكون»[٣].

وقال عبد القاهر الجرجاني: «اعلم أن العلم من مواضع التقدير والتحقيق، والطمع والرجاء من مواضع الشك وغير الثبات»[٤].

وإذ ثبت أن الأصل فيها التوقع والرجاء والإشفاق فإن الأصل في هذه المعاني كغيرها من أنواع الإنشاءات أن تكون قائمة بالمتكلم نفسه لا غيره من مخاطب أو غائب[٥] «أعني أنك حين تقول: لعل زيداً قائم فأنت تتوقع قيام زيد لا من تخاطبه بهذا الكلام و لا زيد الغائب الذي تتحدث عنه وتتوقع قيامه، ولكن التوقع بهذا المعنى مما يستحيل صدور مثله عن الإله تعالى؛ لانطوائه بالضرورة على الجهل بعاقبة الأمر المتوقع، ألا

---

(١) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٤.

(٢) الأضداد، تأليف: محمد بن القاسم الأنباري ت(٣٢٧)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١١، ص ١٧.

(٣) الأزهية في علم الحروف، تأليف علي بن محمد النحوي الهروي ت (٤١٥)، تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ط الثانية ١٤٠٢، ص ٢١٧.

(٤) المقتصد في شرح الإيضاح، تأليف عبد القاهر الجرجاني ت (٤٧١) تحقيق: د/ كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام - العراق، بدون ط ١٩٨٢، في ١/ ٤٨٢.

(٥) ينظر: روح المعاني ١/ ٢٥١.

ترى أن العالم بعاقبة أمر إنما يكون متحققاً منه لا متوقعاً له»[١].

ولما كانت (لعل) بهذه المثابة من التوقع ومفاده الشك، وكون ذلك قائماً بالمتكلم صادراً عنه أجمع المعربون والمفسرون على وجوب صرفها عن هذا المعنى غير اللائق بالله تعالى مما يجب أن ينزه عنه المولى ﷻ فيما ورد من القرآن معقباً به على خبرٍ أو تشريع بأمر أو نهي منه تعالى مما كثر ذكره في القرآن الكريم[٢].

قال الرضي: «وقد اضطرب كلامهم في (لعلّ) الواقعة في كلامه تعالى؛ لاستحالة ترقب غير الموثوق بحصوله عليه تعالى»[٣].

ومع إجماع النحويين والمفسرين في هذا الموضع على وجوب صرف (لعل) عن معنى التوقع والترجي المنزه عنه المولى ﷻ إلا إنهم اختلفوا في المعنى البديل لما صرفت عنه، وذلك على أقوال:

الأول: أنها تفيد التعليل وهو معناها اللغوي الحقيقي الثاني، فتكون مجردة من الشك. وجملة (لعل) في آية البقرة يصح على هذا القول أن تتعلق بقوله: (خلقكم) وبقوله(اعبدوا).

وهذا تأويل جمع من المعربين والمفسرين منهم: مقاتل[٤] والكسائي[٥] والفراء[٦] والأخفش[٧] وقطرب[٨] ....

(١) التعليل في القرآن الكريم دراسة وتفسيراً، د/ محمد سالم محمد، أولاد عثمان للطباعة، ط الأولى ١٤١٥ص ١٩١. وينظر: التحرير والتنوير ١/ ٣٢٣.

(٢) وردت (لعل) في القرآن الكريم أكثر من مائة مرة. ينظر: التعليل في القرآن الكريم ص ١٨٩.

(٣) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٤.

(٤) ينظر: زاد المسير ص ٤٨.

(٥) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٤٠، والجنى الداني ص ٤٩٥.

(٦) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٢٣٠، والدر المصون ٨/ ٤٢.

(٧) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٤٠، والجنى الداني ٤٩٥، والعوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، لعبد القاهر الجرجاني ت (٤٧١)، شرح الشيخ خالد الأزهري ت (٩٠٥)، تحقيق: د/ البدوي زهران، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية ١٩٨٨، ص ١٧٦.

(٨) ينظر: أمالي ابن الشجري ١/ ٧٧، والجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٧٠، والفريد في إعراب =

وثعلب[١] وابن كيسان[٢] والطبري[٣] وأبو منصور الماتريدي إمام الماتريدية[٤]، والواقدي[٥] وأبو علي الفارسي[٦] وابن فارس[٧] والهروي[٨] وعبد القاهر الجرجاني[٩] والبغوي[١٠] وابن تيمية[١١] وابن القيم[١٢] والألوسي[١٣] وغيرهم[١٤]. وينسب للكوفيين[١٥].

قال الطبري: «فإن قال لنا قائل: فكيف قال جل ثناؤه ﴿لَعَلَّكُمْ

= القرآن ١/ ٢٤٢، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٤، والبحر المحيط ١/ ٢٣١، والدر المصون ١/ ١٨٩.

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤٩.

(٢) ينظر: زاد المسير ص ٤٨، والبحر المحيط ١/ ٢٣١.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١/ ١٨٥، والدر المصون ١/ ١٨٩.

(٤) ينظر: تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي ت (٣٣٣)، تحقيق: د/ إبراهيم عوضين، والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية - القاهرة، بدون ط ١٤١٥، في ١/ ٦٩، ١٥٣.

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٩٤، والإتقان ١/ ٢٢٥.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ١/ ٢٤٢، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٤، والتحرير والتنوير ١/ ٣٢٤.

(٧) ينظر: الصاحبي ص ٢٦٧.

(٨) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ٢١٨.

(٩) ينظر: العوامل المائة النحوية، ص ١٧٦.

(١٠) ينظر: تفسير البغوي ١/ ٧٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٩٤.

(١١) ينظر: (أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل) مجموع الفتاوى ٨/ ٨١-١٥٨، وينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ٣٥-٥٧، و١٤/ ١٨٣-١٨٤، ومنهاج السنة ١/ ١٣٣-١٥٥، ٤٢٠، ٤٥٥، ٤٦٢-٤٦٦، ٢/ ٣١٣-٣١٥، ٣/ ١٧٩- ٢١٠، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨-٤٨٢، والقضاء والقدر ص ٦٨-٨٣.

(١٢) ينظر: شفاء العليل ٢/ ٥٣٧-٧٣٤، ومفتاح دار السعادة ومنشور ولا ية أهل العلم والإرادة، تأليف: ابن قيّم الجوزية ت (٧٥١)، دار ابن حزم - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٤٥٥، وبدائع التفسير ١/ ٢٨٨.

(١٣) ينظر: روح المعاني ١/ ٢٥٢.

(١٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ٩٩، وروح المعاني ١/ ٢٥٢، والتحرير والتنوير ١/ ٣٢٤.

(١٥) ينظر: أساليب الطلب عند النحويين البلاغيين ص٥٥٥.

تَتَّقُونَ﴾؟ أو لم يكن عالماً بما يصير إليه أمرهم إذا هم عبدوه وأطاعوه، حتى قال لهم: لعلكم إذا فعلتم ذلك أن تتقوا فأخرج الخبر عن عاقبة عبادتهم إياه مخرج الشك؟ قيل له: ذلك على غير المعنى الذي توهمت، وإنما معنى ذلك: اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم، لتتقوه بطاعته وتوحيده وإفراده بالربوبية والعبادة، كما قال الشاعر[1]:

وقلتم لنا كفّوا الحروب لعلّنا نكفّ ووثّقتم لنا كلَّ موثقِ

فلمّا كففنا الحربَ كانت عهودُكم كلمح سراب في الفلا متألّقِ

يريد بذلك: قلتم لنا كفوا لنكف. وذلك أن (لعل) في هذا الموضع لو كان شكّاً لم يكونوا وثقوا لهم كلّ موثق»[2].

وقال ابن القيم: «النوع السابع: التعليل بـ(لعل)، وهي في كلام اللَّه سبحانه للتعليل مجردة عن معنى الترجي، فإنها إنما يقارنها معنى الترجي إذا كانت من المخلوق، وأما في حق من لا يصح عليه الترجي فهي للتعليل المحض كقوله ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ وَٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ فقيل هو تعليل لقوله ﴿ٱعْبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾وقيل تعليل لقوله ﴿خَلَقَكُمْ﴾ والصواب أنه تعليل للأمرين لشرعه وخلقه﴾»[3].

الثاني: أنها باقية على معنى الرجاء والإشفاق ولكن في حق المخاطبين، فتنتقل دلالتها من القيام بالمتكلم - الذي هو معناها الأصلي الأول - إلى المخاطب. أي: اعبدوا ربكم راجين للتقوى. وعليه فلا يصح أن تتعلق إلا بقوله (اعبدوا).

---

(١) البيتان من الطويل، وهما بلا نسبة في أمالي ابن الشجري١/ ٧٧، والحماسة البصرية، تأليف صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصري ت(٦٥٦)، تحقيق: د/ عادل جمال سليمان، لجنة إحياء التراث الإسلامي بوازارة الأوقاف - مصر، بدون ط ١٩٧٨، في ١/ ٨٩، وزاد المسير ص ٤٨.

(٢) تفسير الطبري ١/ ١٨٥.

(٣) شفاء العليل ٢/ ٥٥٠، وينظر: مفتاح دار السعادة ص ٤٥٥.

وهذا رأي جمع آخر من المعربين منهم: سيبويه[١] والمبرد[٢] وأبو المعالي الجويني[٣] وابن عطية[٤] والرازي[٥] والراغب الأصفهاني[٦] وابن الحاجب[٧] والرضي[٨] والسكوني[٩] وأبوحيان[١٠]، وينسب لجمهور البصريين[١١].

قال سيبويه: «ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾. فالعلم قد أتى من وراء ما يكون، ولكن اذهبا أنتما في رجائكما وطمعكما ومبلغكما من العلم، وليس لهما أكثر من ذا ما لم يعلما»[١٢].

وقال أبو حيان: «وليست (لعل) هنا بمعنى (كي)؛ لأنه قول مرغوب عنه، ولكنها للترجي والإطماع، وهو بالنسبة إلى المخاطبين؛ لأن الترجي لا يقع من اللَّه تعالى إذ هو عالم الغيب والشهادة»[١٣].

واستدل هؤلاء «بأن الأصل ألا تخرج من معناها بالكلية، فـ(لعلّ) منه تعالى: حملٌ لنا على أن نرجو أو نشفق»[١٤].

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٣٣١، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج١/ ٩٨، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٢٤٢، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٥، والبرهان ٤/ ٣٩٢
(٢) ينظر: المقتضب ٤/ ١٨٣.
(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٧٠، ولم أجده في كتابه: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.
(٤) ينظر: المحرر الوجيز١/ ١٠٥.
(٥) ينظر: التفسير الكبير ١٢/ ١٨٥.
(٦) ينظر: المفردات في غريب القرآن ٢/ ٥٨١.
(٧) ينظر: أمالي ابن الحاجب ١/ ٢٠٩.
(٨) ينظر: شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٥.
(٩) ينظر: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز خ ص ١٨٤، ٣٣٤.
(١٠) ينظر: البحر المحيط١/ ٢٣١، ٢٣٤، ٣٥٩، ٣٦١، والارتشاف ٣/ ١٢٤٠.
(١١) الارتشاف ٣/ ١٢٤٠، وأساليب الطلب عند النحويين والبلاغيين ص ٥٥٥.
(١٢) الكتاب ١/ ٣٣١.
(١٣) البحر المحيط ١/ ٢٣٤.
(١٤) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٥.

الثالث: أنها محمولة على «معنى مجازي هو الإرادة، بتشبيه إرادته التقوى من عباده بالرجاء من خلال صورة استعارية تمثيلية تمثّل هيئة مركبة من راج، ومرجوّ منه، ورجاء، والإيماء على حالة المشابهة بين طرفي التشبيه، بأن متعلق الإرادة والرجاء متردد بين الفعل وعدمه مع رجحان لجانب الفعل»[(١)].

وهذا رأي الجبائي[(٢)] والقاضي عبد الجبار[(٣)] والزمخشري[(٤)]، وينسب للمعتزلة[(٥)].

قال الرازي: «احتج الجبائي بقوله ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٤٢]، فقال: هذا يدل على أنه تعالى إنما أرسل الرسل إليهم، وإنما سلط البأساء والضراء عليهم؛ لإرادة أن يتضرعوا ويؤمنوا، وذلك يدل على أنه تعالى أراد الإيمان والطاعة من الكل»[(٦)].

قال الزمخشري: «لا يجوز أن يحمل على رجاء اللّه تقواهم؛ لأن الرجاء لا يجوز على عالم الغيب والشهادة وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضاً، ولكن (لعل) واقعة في الآية موقع المجاز لا الحقيقة؛ لأن الله ﷻ خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدارهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى فهم في صورة المرجو منهم أن يتقوا ليترجح أمرهم، وهم مختارون بين الطاعة والعصيان كما ترجحت حال المرتجى بين أن يفعل وأن لا يفعل»[(٧)].

---

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٧٦٧.
(٢) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٢/ ١٨٥.
(٣) ينظر: متشابه القرآن ص ٩٢، ٩٥، ٣٩٠.
(٤) ينظر: الكشاف١/ ٤٥، ٦٩، ٣/ ٧٠،
(٥) ينظر: قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٢٢.
(٦) التفسير الكبير ١٢/ ١٨٥.
(٧) الكشاف ١/ ٤٥.

الرابع: أنها للتعرض للشيء، كأنه قيل: افعلوا ذلك متعرضين لأن تتقوا[(١)].

الخامس: أنها بمعنى لام العاقبة[(٢)]، كأنه قيل: ستكون عاقبتكم التذكر أو التقوى إن فعلتم ذلك.

وهذا رأي ابن حزم، ولم أقف عليه عند غيره[(٣)].

قال في كتاب (الفِصل): «الآيات التي في القرآن من ﴿لَعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ ﴿لعلكم تؤمنون﴾ ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ ﴿لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾، ونحو ذلك فإنما هي كلها بمعنى لام العاقبة، أي: ليتذكر ولتؤمنوا وليشكروا وليتذكروا وليخشى على ظاهر الأمر عندنا من إمكان ذلك منا»[(٤)].

الأثر العقدي[(٥)]:

لقد سبق القول إن المعنى الظاهر القريب لـ(لعل) مجمع على تنزيه

---

(١) جاء غير منسوب في أمالي ابن الشجري ١/ ٧٧، والجامع لأحكام القرآن ١/ ٢٧٠، والدر المصون ١/ ١٨٩.

(٢) سيأتي الحديث عن لام العاقبة في المسألة ذات الرقم (٥٧) من هذا البحث.

(٣) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل ٢/ ١٣٢.

(٤) المرجع السابق.

(٥) قصدت التفصيل في هذا المبحث، لأمور، منها:

١- أهمية هذه المسألة في باب العقيدة، وكثرة وقوع الخلط فيها. قال شيخ الإسلام: «وتصور هذه المعاني نافع جداً في هذا الباب، الذي كثر فيه الاضطراب» (منهاج السنة ٣/ ٢٠٣) وقال: «وهذه مسألة عظيمة جداً» (منهاج السنة ١/ ٤٦٥).وقال: «هذه المسألة كبيرة من أجل المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس وأعظمها شعوباً وفروعاً، وأكثرها شبهاً ومحارات». مجموع الفتاوى ٨/ ٨١. وقال ابن القيم: «ولا تستهن بأمر هذه المسألة، فإن شأنها أعظم وخطرها أجل، وفروعها كثيرة جداً» شفاء العليل ٢/ ٥٧٤. وقال: «وهذه من أجل مسائل التوحيد». مفتاح دار السعادة ص ٤٨٢.

٢- قلة من تعرض لها في الدرسات العقدية بله الدراسات اللغوية والنحوية.

٣- تعلقها بأكثر من مسألة نحوية وباب نحوي، فهي: في (لعل) من باب الأحرف الناسخة، و(لام) التعليل و(باء السببية) من باب حروف الجر، وفي باب المفعول لأجله، وفي إضمار=

المولى ﷻ عنه لما يشي به من الشك والتوقع، ومن ثمّ جاءت توجيهات المعربين للبحث عن معنى لائق لها.

ومن تلك المعاني الواردة في هذا الشأن معنى التعليل كما في التوجيه الثاني.

والتعليل هو المسلك العقلي للبحث عن الحكمة والغاية من الشيء المعلل إيجاباً أو سلباً. وقد ورد في القرآن الكريم والسنة المطهرة طرق شتى لمعرفة العلة والحكمة من الأمور الكونية والشرعية، حتى ذكر منها ابن القيم وغيره أكثر من اثنين وعشرين طريقاً[(١)].

ومن تلك الطرق التعليل بـ(كي، ولعل، واللام) وهي من حروف المعاني.

ولقد كانت مسألة تعليل أفعال اللّٰه وإثبات الحكمة فيها محل نزاع طويل بين الطوائف في مباحث أصول الدين، مما نتج عنه خلافٌ واسع في إثبات معنى التعليل في (لعل) في آيات القرآن الكريم.

= (أن) بعد لام التعليل من باب إعراب الفعل المضارع، ومجيء أن والفعل المضارع بعدها تعليلاً لما قبله. ينظر في مجيء التعليل بهذه الأدوات واتصالها بهذا الباب كتاب شفاء العليل ٢/ ٥٣٧-٥٥٢.

وكثيراً ما يرد في كتب بعض النحويين المتأخرين أن اللام في هذه الآية أو تلك إنما هي لام العاقبة، وقد يخفى على المطالع ما وراء ذلك من ملحظ معنوي وتأثر عقدي.

٤- كثرة مجيء هذه الأحرف في القرآن الكريم، إذ إن (لعل) وحدها وردت (١٢٩) مرة في القرآن كما في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن، لمحمد فؤاد عبد الباقي، أما لام التعليل فتواترها في آيات القرآن أكثر من أن يشار إليه.

٥- وقوع اللبس والخلط لدى كثير ممن تعرض لهذه المسألة في الدراسات الحديثة، وهو ما سجلت بعضه في آخر هذه المسألة، وأعرضت عن بعض.

٦- تداخل هذه المسألة مع مسألة الإرادة والمشيئة والمحبة والرضا. ولا تخفى أهمية هذه المسألة أيضاً.

(١) ينظر: شفاء العليل ٢/ ٥٣٧- ٥٧٥، ومفتاح دار السعادة ص ٤٥٥. وينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٩١-١٠١.

ومع إجماع المسلمين على أن اللَّه موصوف بالحكمة إلا إنهم تنازعوا في تفسير ذلك[(١)]، وجاء هذا التنازع في أقوال، أهمها ما يأتي[(٢)]:

الأول: نفي التعليل لأفعال اللَّه وتفسير الحكمة «بعلمه بأفعال العباد وإيقاعها على الوجه الذي أراده، ولم يثبتوا إلا العلم والإرادة والقدرة»[(٣)]. وهذا رأي الجهمية والأشاعرة[(٤)].

قال الرازي: «فأما تعليل حكم اللَّه تعالى ومشيئته فذلك محال على ما ثبت بالدليل»[(٥)].

وقال أيضاً: «والذي يدل على عدم جواز التعليل الحقيقي هو أن اللَّه تعالى مستغنٍ عن المنافع، فلا يكون فعله لمنفعة راجعة إليه ولا إلى غيره»[(٦)].

قال صاحب المواقف: «في أفعال اللَّه تعالى ليست معللة بالأغراض، إليه ذهبت الأشاعرة، وقالوا: لا يجوز تعليل أفعاله بشيء من الأغراض والعلل الغائية»[(٧)].

---

(١) منهاج السنة ١/ ١٤١.

(٢) ينظر في هذه الأقوال المواضع الآتية من كتب شيخ الإسلام ابن تيمية وابن القيم، وأيضاً: إيثار الحق على الخلق لابن المرتضى ص ١٩٣- ٢٤١، وروح المعاني١/ ٢٥٢، ٧/ ٣٩،

(٣) منهاج السنة ١/ ١٤١.

(٤) ينظر: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٥٠-٥٣، نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني ص ٣٩٧، ٤٠٦، والدر المصون٤/ ٦٢٦، ٦٢٧، وشرح المواقف ٤/ ١٠٨،٨/ ٢٢٤، وتنظر المواضع الآتية من كتب ابن تيمية وابن القيم، وكذلك كتاب: التعليل في القرآن ص ٣١٨، ومنهج الأشاعرة في العقيدة، الحوالي ص ٤٧، ٦١، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/ ١٣١١.

(٥) التفسير الكبير ١٢/ ١٨٦، ١٢٣.

(٦) التفسير الكبير ٢٨/ ٢٠٠.

(٧) شرح المواقف ٨/ ٢٢٤.

الثاني: إثبات التعليل والحكمة في أفعال اللَّه وأوامره بجهة مخلوقة منفصلة بعودة الحكمة والمنفعة إلى العباد فقط. وهذا رأي المعتزلة، فإنهم أثبتوا التعليل على أصولهم في التعليل والتجويز، كما سيأتي بيانه.

الثالث: إثبات التعليل والحكمة في خلق اللَّه وأمره بما يتحقق فيه رضاه ومحبته وهذه جهة غير منفصلة عنه سبحانه وتعالى ويتحقق بها سعادة العباد ونجاتهم وهذه جهة منفصلة عنه تعالى وهذا رأي أهل السنة والجماعة[١].

ولقد كان شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أبرز من ناقش هذه المسألة وبسط الأقوال فيها على وجه التفصيل والتدليل، فألف فيها الشيخ رسالة وسمها بـ(أقوم ما قيل في القضاء والقدر والحكمة والتعليل)[٢] كما عرضها في كثير من كتبه وفتاويه[٣].

وأفردها التلميذ في كتابٍ نفيسٍ هو (شفاء العليل في مسائل القضاء

---

(١) نسب الألوسي في (روح المعاني ٧/ ٣٩) القول بإثبات التعليل والحكمة إلى الماتريدية. وهو الظاهر من كلام إمام الماتريدية أبي منصور الماتريدي عن (لعل) بأنها بمعنى (كي) كما في تفسيره ١/ ٦٩، ١٥٣، ومفسرهم عبد اللَّه بن أحمد النسفي في تفسيره ١/ ٩٠، و٣/ ٢٠٧، ٢٢٥، ٢٢٩، ٤/ ١٦٥.

ولم يرد في هذه المصادر ما يفيد حقيقة هذا الرأي وهل هم يقتصرون على إرجاع الحكمة إلى نفع العباد كما هو رأي المعتزلة، أو يقولون بذلك وبعودته إلى اللَّه تعالى بتفسيره بالمحبة والرضى، كما هو رأي أهل السنة والجماعة ؟.

ويبدو أن هذه المسألة من مسائل الافتراق بين الأشعرية والماتريدية، ولم ينص عليها في كتاب الماتريدية.

(٢) تنظر الرسالة في مجموع الفتاوى ٨/ ٨١-١٥٨.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٤/ ٢٣٦، ٨/ ٣٥-٥٧، ٨٢-٩٩، ١٨٦-١٩٠، ٣٧٧، و١٤/ ١٨٣-١٨٤، ١٦/ ١٣٠، ١٧/ ١٠٠، ومنهاج السنة ١/ ١٣٣-١٥٥، ٤٢٠، ٤٥٥، ٤٦٢-٤٦٦، ٢/ ٣١٣-٣١٥، ٣/ ١٧٩- ٢١٠، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨-٤٨٢، ونقض التأسيس ١/ ٢١٤- ٢١٧، والجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: د/ علي بن حسن الألمعي وزميليه، دار الفضيلة- الرياض، ط الأولى ١٤٢٤، ٣/ ٤٩٣-٤٩٧.

والقدر والحكمة والتعليل)[(١)]، كما ضمنها كتابه (مفتاح دار السعادة)[(٢)].

قال شيخ الإسلام في عرضه لهذا الخلاف: «والناس لما تكلموا في علة الخلق وحكمته، تكلم كل قوم بحسب علمهم فأصابوا وجهاً من الحق؛ وخفي عليهم وجوه أخرى... ولأهل الكلام هنا ثلاثة أقوال لثلاث طوائف مشهورة، وقد وافق كلَّ طائفة ناسٌ من أصحاب الأئمة الأربعة أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد.

القول الأول: قول من نفى الحكمة، وقالوا هذا يفضي إلى الحاجة، فقالوا يفعل ما يشاء لا لحكمة، فأثبتوا له القدرة والمشيئة، وأنه يفعل ما يشاء، وهذا تعظيم. ونفوا الحكمة لظنهم أنها تستلزم الحاجة.

وهذا قول الأشعري وأصحابه، ومن وافقهم كالقاضي أبي يعلى وابن الزغواني والجويني والباجي ونحوهم. وهذا القول في الأصل قول جهم بن صفوان ومن اتبعه من المجبرة...[(٣)]

والقول الثاني:... إنه يخلق ويأمر لحكمة تعود إلى العباد، وهو نفعهم والإحسان إليهم، فلم يخلق، ولم يأمر إلا لذلك، وهذا قول المعتزلة وغيرهم...

والقول الثالث: قول من أثبت حكمة تعود إلى الرب لكن بحسب علمه، فقالوا خلقهم ليعبدوه ويحمدوه ويثنوا عليه ويمجدوه، وهم من

---

(١) ينظر: ٢/ ٥٣٧-٧٣٤ فيما يقارب مائتي صفحة. قال في مقدمته: «ولما كانت معرفة الصواب في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل واقعة في مرتبة الحاجة، بل في مرتبة الضرورة، اجتهدت في جمع هذا الكتاب وتهذيبه وتحريره وتقريبه، فجاء فرداً في معناه، بديعاً في مغزاه، وسميته: شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل» شفاء العليل ١/ ٥٠. وينظر: الكافية الشافية له ص ٣٥، والفوائد ص ١٩٨.

(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة في كثير من صفاحته وقال في ص٣٩٩: «وهذا باب عظيم من أبواب المعرفة، قلّ من استفتحه من الناس، وهو شهود الحكمة البالغة في قضاء السيئات والمعاصي». وينظر: ص ٣٨٣، ٤٥٥، ٥٠٣-٥٨٠.

(٣) يبدو لي أن المقطع بعد هذا مضطرب وفيه تقديم عن موضعه، والله أعلم.

خلقه لذلك وهم من وجد منه ذلك فهو مخلوق لذلك، وهم المؤمنون، ومن لم يوجد منه ذلك فليس مخلوقاً له، قالوا وهذه حكمة مقصودة وهي واقعة.بخلاف الحكمة التي أثبتها المعتزلة، فإنهم أثبتوا حكمة هي نفع العباد، . . .

القول الخامس[١]: قول الأئمة وهو أن له حكمة في كل ما خلق بل له في ذلك حكمة ورحمة»[٢].

والحكمة عند الأئمة من أهل السنة والجماعة «تتضمن شيئين:

أحدهما: حكمة تعود إليه يحبها ويرضاها.

والثاني: إلى عباده هي نعمة عليهم يفرحون بها ويلتذون بها، وهذا في المأمورات وفي المخلوقات. . .فكان فيما أمر به من الطاعات عاقبته حميدة تعود إليه وإلى عباده ففيها حكمة له ورحمة لعبادة»[٣].

ويتحصل من هذه الأقوال رأيان:

الأول: نفي الحكمة والتعليل وهذا عند الجهمية والأشاعرة.

والثاني: إثبات الحكمة والتعليل وهذا عند أهل السنة والمعتزلة.

ويفترق رأي أهل السنة والجماعة عن رأي المعتزلة في مسألتين:

الأولى: أن المعتزلة يرون أن نسبة وجود النفع (الغرض)[٤] وعدمه بالنسبة إلى اللّه تعالى سواءٌ من كلِّ وجه.

---

(١) هذا القول الخامس مقدم على الثاني والثالث في المطبوع. وقد سقط القول الرابع ولعله هو قول الفلاسفة وإن لم يسمه بالترقيم .

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٣٧-٣٩.

(٣) مجموع الفتاوى ٨/ ٣٦.

(٤) قال ابن تيمية: «وأما لفظ (الغرض) فالمعتزلة تصرح به. . .وأما الفقهاء ونحوهم فهذا اللفظ يشعر عندهم بنوع من النقص: إما ظلم أو حاجة، فإن كثيراً من الناس إذا قال: فلان له غرض في هذا، أو فعل هذا لغرضه، أرادوا أنه فعله لهواه ومراده المذموم، والله منزه عن ذلك. فعبر أهل السنة بلفظ (الحكمة) و(الرحمة) و(الإرادة) ونحو ذلك مما جاء به النص». منهاج السنة ١/ ٤٥٥). وينظر: ٢/ ٣١٤، ومجموع الفتاوى ٨/ ١٥٠.

الثاني: أن المعتزلة يزعمون أن البارئ فعل لا لحكمة تعود إليه، وإنما تعود إلى العباد فقط. أما أهل السنة فإنهم يثبتون في «كلامهم أنه يفعل لحكمة.. وأن وجود الحكمة أرجح عنده من عدمها، وأنها تقوم به، وغير ذلك من اللوازم التي لا يعقل من يفعل لحكمة إلا من يتصف بها. وإلا فإذا قدر أن نسبة جميع الحوادث إليه سواء، وامتنع أن يكون بعضها أرجح عنده من بعض، امتنع أن يفعل بعضها لأجل بعض»(١).

وبهذا يتضح أن إثبات المعتزلة كان ناقصاً وهو إلى النفي أقرب منه إلى الإثبات(٢).

قال ابن القيم: «وأصابوا - أي المعتزلة - في إثبات الحكمة للّه تعالى، وأنه سبحانه لا يفعل فعلاً خالياً عن الحكمة، بل كل أفعاله مقصودة لعواقبها الحميدة، وغاياتها المحبوبة له. وأخطأوا في موضعين:

أحدهما: أنهم أعادوا تلك الحكمة إلى المخلوق، ولم يعيدوها إلى الخالق سبحانه، على فاسد أصولهم في نفي قيام الصفات به فنفوا الحكمة من حيث أثبتوها، وجحدوها من حيث أقرّوا بها.

الموضع الثاني: أنهم وضعوا لتلك الحكمة شريعة بعقولهم، وأوجبوا على الرب تعالى بها وحرّموا، وشبهوه بخلقه في أفعاله، بحيث ما حسُن منهم حسن منه، وما قبح منهم قبح منه، فلزمه بذلك اللوازم الشنيعة، وضاق عليهم المجال وعجزوا في التخلص عن تلك الالتزامات، ولو أنهم أثبتوا له حكمة تليق به لا يشبه خلقه فيها، بل نسبتها إليه كنسبة صفاته إلى ذاته، فكما أنه لا يشبه خلقه في صفاته فكذلك في أفعاله»(٣).

والقاسم المشترك بين نفاة الحكمة جملة من الجهمية والأشاعرة

---

(١) منهاج السنة ٣/ ١٩٥.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٤/ ١٨٣، ومنهاج السنة ١/ ١٤٥، وشفاء العليل ٢/ ٦١١.

(٣) مفتاح دار السعادة ص ٥٠٣-٥٠٤.

ونفاة الوجه المعقول منها من المعتزلة والإمامية في هذه المسألة - والذي دفع بهم إلى نفي حكمة اللّه القائمة به - هو اشتراكهم في نفي قيام الأمور الاختيارية بالله تعالى مما يتعلق بمشيئته وقدرته، ومن ثم حصل بينهم من التنازع وفي أقوالهم من التناقض ما يتضح من خلاله بطلان الجميع.

قال ابن تيمية: «وفي الجملة من نفى قيام الأمور الاختيارية بذات الرب تعالى لا بد أن يقول أقوالاً متناقضة فاسدة. ولما كانت الجهمية المجبرة والقدرية المعتزلة قد اشتركوا في أنه لا يقوم بذاته شيء من ذلك، ثم تنازعوا بعد ذلك في تعليل أفعاله وأحكامه، كان كل واحد من القولين يستلزم ما يبين فساده وتناقضه.

فمثبتة التعليل تقول: من فعل لغير حكمة[1]كان سفيهاً، وهذا إنما يعلم فيمن فعل لغير حكمة تعود إليه، وهم يزعمون أن البارئ فعل لا لحكمة تعود إليه، فإن كان من فعل لا لحكمة سفيهاً: لزمه إثبات السفه[2]، وإن لم يكن سفيهاً تناقضوا، فإن ما أثبتوه من فعله لحكمة لا تعود إليه لا يعقل، فضلاً عن أن يكون حكيماً. . .

ثم الجهمية المجبرة لما رأت فساد قول هؤلاء القدرية، وقد شاركوهم في ذلك الأصل[3]، قالوا: يمتنع أن يفعل شيئاً لأجل شيء أصلاً، ويمتنع أن يكون بعض الأشياء أحب إليه من بعض، ويمتنع أن يحب شيئاً من مخلوقاته دون بعض، أو يريد منها شيئاً دون شيء. . .وعندهم يشاء تنعيم أقوام وتعذيب آخرين لا بسبب ولا حكمة، وليس في بعض المخلوقات قوى ولا طبائع كان بها الحادث، ولا فيها حكمة لأجلها كان الحادث، ولا أمر بشيء لمعنى، ولا نهى عنه لمعنى،

(١) كما هو رأي الجهمية والأشاعرة كما سبق.

(٢) أي في اعتقاده أنه يفعل لا لحكمة تعود إليه كما يقول المعتزلة.

(٣) وهو نفي قيام الأفعال والصفات الاختيارية بالله ﷻ.

ولا اصطفى أحداً من الملائكة والنبيين لمعنى فيه... وهكذا يقولون في سائر ما خلقه، لكن يقولون: إنه إذا وجد مع شيء منفعة أو مضرة، فإنه خلق هذا مع هذا لا لأجله ولا به، وكذلك وجده المأمور مقارناً لهذا لا به ولا لأجله. والاقتران أجرى به العادة من غير حكمة ولا سبب؛ ولهذا لم تكن الأعمال عندهم إلا مجرد علامات محضة وأمارات، لأجل ما جرت به العادة من الاقتران، لا لحكمة ولا لسبب.

وفي كل من القولين من التناقض ما لا يكاد يحصى»[(١)].

ومظاهر هذا التناقض والكشف عنها وإبطال حجج الفريقين متناثرة في كتب ذينك الإمامين رحمهما اللّه تعالى[(٢)].

أما ثمار ذلك ونتائجه فكثيرة جداً، فمنها في باب القضاء والقدر «أن من نفى الحكمة والتعليل -كالأشاعرة - دفعه ذلك إلى الميل إلى الجبر وإثبات الكسب والقدرة غير المؤثرة للعبد. ومن أثبت حكمة تعود إلى العباد، جعلوا هذه الحكمة لا تتم إلا بأن يكون العباد هم الخالقين لأفعالهم وهذا قول المعتزلة.

أما أهل السنة فلم يلزمهم لازم من هذه اللوازم الباطلة، ولذلك جاء مذهبهم وسطاً في باب القدر»[(٣)].

قال ابن تيمية: «وأما أهل الفقه والعلم وجمهور المسلمين الذين يثبتون التعليل فلا يثبتونه على قاعدة القدرية، ولا ينفونه نفي الجهمية»[(٤)].

---

(١) منهاج السنة ٣/ ١٩٣-١٩٧. وينظر: ١/ ٤٦٤.

(٢) ينظر: منهاج السنة ١/ ١٤٤، وما بعدها، ٣/ ١٩١، ومجموع الفتاوى ٨/ ٨١، وما بعدها، و ١٤/ ١٨٣، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٧٠-٤٨١، وشفاء العليل ٢/ ٥٣٩، ٥٤١، ٥٤٥، ٥٧٧-٧٣٢، ومفتاح دار السعادة ٥٠٤- ٥٨٠.

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣١٢.

(٤) القضاء والقدر ص ٢٧٤.

ومن آثار ذلك فيما يتصل بالدراسات اللغوية والإعراب أن نفاة الحكمة «أصحاب القول الأول كجهم بن صفوان وموافقيه كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء... يقولون: ليس في القرآن لام التعليل في أفعال اللَّه، بل ليس فيه إلا لام العاقبة.

وأما الجمهور فيقولون: بل لام التعليل داخلة على أفعال اللَّه تعالى وأحكامه»[١].

قال الألوسي: «واستدل بالآية على أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض والغايات فلا يقال فعل كذا لكذا إذ لو كانت معللة لكان للعبد أن يسأل فيقول: لم فعل؟. وإلى ذلك ذهب الأشاعرة ولهم عليه أدلة عقلية وأوّلوا ما ظاهره التعليل بالحمل على المجاز أو جعل الأداة فيه للعاقبة...»[٢].

كما أن له أثراً في تخريج جملتها بين الحالية أو غيرها حسب تحديد معناها، كما يأتي في المناقشة.

هذا وإن في نفي الحكمة قدحاً في كمال المولى ﷻ ورداً لصحيح النقل حيث «أن القرآن وسنة رسول الله ﷺ مملوآن من تعليل الأحكام بالحكم والمصالح، وتعليل الخلق بهما، والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرَعَ تلك الأحكام، ولأجلها خلق تلك الأعيان»[٣].

قال ابن القيم: «ولو كان هذا في القرآن والسنة في نحو مائة موضع أو مائتين لسقناها، ولكنه يزيد على ألف موضع بطرق متنوعة...والقرآن مملوء من أوله إلى آخره بذكر حكم الخلق والأمر ومصالحهما ومنافعهما،

---

(١) منهاج السنة ١/ ١٤٢. وينظر: ١/ ٤٦٤، ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٤، ١٨٦-١٨٩، وشفاء العليل ١/ ٤٩، ومفتاح دار السعادة ص ٤٥٥، ٥٠٦.

(٢) روح المعاني ٧/ ٣٩، وينظر: ١/ ١٨٦، و٤/ ١٦١، ٥/ ٧٠، ٧/ ١٦٢، ٢٥٠، ٩/ ١١٨، ١٣/ ١٨١، ١٤/ ١٠١، ١٢٤، ١٥/ ٢٠٢.(من المطبوعة المنيرية).

(٣) مفتاح دار السعادة ص ٤٥٥.

وما تضمناه من الآيات الشاهدة له الدالة عليه. ولا يمكن من له أدنى اطلاع على معاني القرآن إنكار ذلك»[(١)].

كما أن فيه مصادمة لصريح العقل مما لا يخفى، وفيه من انتقاص الشريعة ما هو ظاهر للعيان «وكيف يتوهم أنه عرفه من يقول: إنه لم يخلق لحكمة مطلوبة له، ولا أمر لحكمة، ولا نهى لحكمة، وإنما يصدر الخلق والأمر عن مشيئة وقدرة محضة، لا لحكمة ولا غاية مقصودة! وهل هذا إلا إنكار لحقيقة حمده، بل الخلق والأمر إنما قام بالحكم والغايات، فهما مظهران لحمده وحكمته، فإنكار الحكمة إنكار لحقيقة خلقه وأمره، فإن الذي أثبته المنكرون من ذلك ينزه عنه الرب ويتعالى عن نسبته إليه، فإنهم أثبتوا خلقاً وأمراً لا رحمة فيه ولا مصلحة ولا حكمة، بل يجوز عندهم أو يقع أن يأمر بما لا مصلحة للمكلف فيه البتة، وينهى عما فيه مصلحة، والجميع بالنسبة إليه سواء»[(٢)].

قال الألوسي: «تعليل الخلق وهو فعله تعالى مما لم يجوزه أكثر الأشاعرة حيث منعوا تعليل أفعاله سبحانه بالأغراض؛ لئلا يلزم استكماله - عز شأنه - بالغير[(٣)] وهو محال؛ لأنا نقول الحق الذي لا محيص عنه أن أفعاله تعالى معللة بمصالح العباد[(٤)]، مع أنه سبحانه لا يجب عليه الأصلح، ومن أنكر تعليل بعض الأفعال - لا سيما الأحكام الشرعية كالحدود - فقد كاد أن ينكر النبوة»[(٥)].

---

(١) مفتاح دار السعادة ص ٤٥٥.

(٢) شفاء العليل ٢/ ٥٥٧.

(٣) هذا التعبير بدخول (أل) على (غير) ممتنع عند جمور اللغويين والنحويين. ينظر: الكتاب ٣/ ٤٧٩، والدر المصون ١/ ٧٢. وقد أجازه قلة منهم. ينظر: القررات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية، العصيمي ص ١٧٤.

(٤) الأولى ألّا يقصر تعليقها بمصالح العباد فيتفق ومذهب المعتزلة كما سبق، بل ينص على تعليلها بمحبته ورضاه وظهور حكمته ورحمته ثم بمصالح العباد.

(٥) روح المعاني ١/ ٢٥٢.

وحتى الأشاعرة أنفسهم يقرون أن نفي التعليل مصادمة صريحة للعقل المتجرد.

قال الشهاب الخفاجي: «ولا يخفى ما فيه وأن كون الغاية لا يلزم أن تكون مرادة للفاعل المختار خلاف ما يشهد له العقل، فإن الغرض ما يقصد من الفعل فتأمل. . .ليس المراد بالدليل ما تقرر من أن أفعاله تعالى لا تعلل بالأغراض كما قيل؛ لأنه لا دليل على منعه فقد ذهب إليه كثير من المحدثين. والأدلة على خلافه كثيرة كما يدل عليه كثير من الآيات والأحاديث»[١].

وإن من الاستهجان لأهل السنة أن ينسب إليهم هذا المذهب بهتاناً وزوراً.

قال ابن القيم عن هذه الدعوى الزائفة: «وجعلوا هذا المذهب شعاراً لأهل السنة! والقول بخلافه قول أهل البدع من المعتزلة وغيرهم، ولعمر اللَّه إنه لمن أبطل الأقوال، وأشدها منافاة للعقل والشرع ولفطرة اللَّه التي فطر عليها خلقه، وقد بينا بطلانه من أكثر من خمسين وجهاً في كتاب المفتاح[٢]»[٣].

بل من الاستهجان لأي شريعة أن تدعو إلى ذلك؛ لأن «جناية هذا القول على الشرائع من أعظم الجنايات، فإن العقلاء لا يمكنهم إنكار الأسباب والحكم والمصالح والعلل الغائية، فإذا رأوا أن هذا لا يمكن القول به مع موافقة الشرائع، ولا يمكنهم دفعه عن نفوسهم، خلوا الشرائع وراء ظهورهم، وأساؤوا بها الظن، وقالوا: لا يمكننا الجمع بينها وبين عقولنا، ولا سبيل لنا إلى الخروج عن عقولنا»[٤].

---

(١) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٨/ ٦٠٢.
(٢) ينظر: مفتاح دار السعادة ٥٠٨-٥٨٠.
(٣) شفاء العليل ١/ ٣٨٢.
(٤) شفاء العليل ٢/ ٥٧٣.

ومن مظاهر التأثر العقدي والمنهج التوظيفي ما يلحظ في تأويل الزمخشري لمعنى (لعلّ) من حملها على معنى الإرادة مجازاً أي إرادة أن تتقوا أو إرادة أن تذكروا متوصلاً إلى نهاية عقدية من وراء ذلك مفادها «أن الله ﷻ خلق عباده ليتعبدهم بالتكليف وركب فيهم العقول والشهوات وأزاح العلة في أقدراهم وتمكينهم وهداهم النجدين ووضع في أيديهم زمام الاختيار، وأراد منهم الخير والتقوى...»[١].

وقد كشف ابن المنير عن هذه النزعة الاعتزالية في كلام الزمخشري بنزعة أشعرية، بقوله: «قال أحمد رحمه اللّه كلام سديد إلا قوله (وأراد منهم التقوى والخير) فإنه كلام أبرزه على قاعدة القدرية والصحيح والسنة أن اللّه تعالى أراد من كل أحد ما وقع منه من خير وغيره، ولكن طلب الخير والتقوى منهم أجمعين والطلب والأمر عند أهل السنة مباين للإرادة ألهمنا اللّه صواب القول والسداد»[٢].

وقال أيضاً: «أما الزمخشري فيحمل لعل على الإرادة؛ لأنه لا يتحاشى من اعتقاد أن اللّه يريد شيئاً ويريد العبد خلافه فيقع مراد العبد ولا يقع مراد الرب تعالى اللّه عما يقول الظالمون علواً كبيراً»[٣].

لقد نشأ الخلل عند الرجلين وأمثالهما في هذه المسألة من عدم التفريق بين المشيئة والإرادة وجعلها شيئاً واحداً، ثم افترقوا فقالت المعتزلة إذا أجمعنا على أن اللّه لا يحب الكفر والفسوق والمعاصي لزم أنه لم يخلقها ولم يردها.

وقالت الأشعرية إذا أجمعنا أن اللّه خالق كل شيء فكل مخلوق له محبوب ومراد له.

قال ابن تيمية: «وقسم قالوا: المحبة والرضا هي الإرادة وهي

(١) الكشاف ١/ ٤٥.
(٢) الانتصاف حاشية الكشاف ١/ ٤٥.
(٣) الانتصاف حاشية الكشاف ٣/ ٤٢٢.

المشيئة، فهو يأمر بما لم يرده ولم يحبه ولم يرضه، وما وقع من الكفر والفسوق عند هؤلاء أحبه ورضيه كما أراده وشاءه... وهذا قول الأشعري وأكثر أصحابه، وحكاه هو عن طائفة من أهل الإثبات، وحكى عنه كالقول الأول.

وأصحاب هذا القول هم والقدرية من المعتزلة والشيعة وغيرهم يجعلون الرضا والمحبة بمعنى الإرادة، ثم قالت القدرية النفاة: والكفر والفسوق والمعاصي لا يحبها ولا يرضاها بالنص وإجماع الفقهاء، فلا يريدها ولا يشاؤها.

وقال هؤلاء المثبة: هو شاء ذلك بالنص وإجماع السلف، فيكون قد أحبه ورضيه وأراده.

وأما جمهور الناس فيفرقون بين المشيئة والإرادة وبين المحبة والرضا، كما يوجد الفرق بينهما في الناس»(1).

إذاً فمذهب أهل السنة والجماعة وهو ما يدل عليه الكتاب والسنة، أن الإرادة نوعان(2):

١ - إرادة كونية قدرية لا يخرج عنها شيء، وهي إرادة الخلق، وهي أن يريد هو خلق ما يحدثه من أفعال العباد وغيرها، وهي المشيئة المستلزمة لوقوع المراد، فما شاء اللّٰه كان وما لم يشأ لم يكن.

٢ - إرادة شرعية أمرية، وهي إرادة الأمر وهي أن يريد من العبد فعل ما أمره به.

«فإرادة الأمر هي المتضمنة للمحبة والرضا، وهي الإرادة الدينية، والإرادة المتعلقة بالخلق هي المشيئة وهي الإرادة الكونية القدرية، وهي لا تستلزم المحبة والرضا»(3).

---

(1) منهاج السنة ٣/ ١٨١-١٨٢.

(2) ينظر: منهاج السنة ٢/ ١٨٠، ومفتاح دار السعادة ص ٤٨٢.

(3) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/ ١٩٨.

لقد حمل الزمخشري معنى (لعل) في هذه الآية وغيرها على معنى مجازي هو الإرادة، تشبيه إرادته التقوى من عبادة بالرجاء من خلال صورة استعارية تمثيلية تمّثل هيئة مركبة والرجاء متردد بين الفعل وعدمه، مع رجحان لجانب الفعل، وذلك بكونه تعالى وضع زمام الاختيار بأيديهم، وأراد منهم الطاعة وبينها ودعا إليها ووعد وأوعد وألطف، فانقطع عذر المكلف، ومن ثم صار حال المكلف في رجحان اختياره للطاعة مع تمكنه من المعصية كحال المرتجى منه في اختياره لما تُرجِّي منه، مع تمكنه من خلافه، فاقتربت إرادة اللّه من معنى الترجي[(١)].

قال أبو حيان: «وهو مبني على مذهبه الاعتزالي من أن العبد مختار، وأنه لا يريد اللّه منه إلا فعل الخير»[(٢)].

المناقشة:

في ضوء ما سبق في الفقرة السابقة اتضحت الخلفية العقدية وراء تلك المواقف من معنى (لعل) في تلك الآيات بل في القرآن الكريم كله، خاصة عند المعربين المتأخرين.

والذي أميل إليه أن القول الأول بتأويل (لعل) في ذلك على التعليل قوي وظاهر، ويؤيد ذلك ما يأتي:

١ - أن الاتفاق على أن الأصل في (لعل) أنها موضوعة للترجي صادراً عن المتكلم، وهو معنى حقيقي فيها، فلما تعذر حملها على ذلك حملت على معنى آخر ثابت فيها حقيقة، فكان في ذلك انتقال من معنى حقيقي إلى حقيقي آخر.

أما في التوجيهين الآخرين ففيه انتقال من الحقيقة إلى المجاز. حيث إن توجيه المعتزلة قائم على هذا الانتقال، بعد الإقرار بكون التعليل فيها حقيقة.

---

(١) ينظر: حاشية الشهاب ٢/ ١٨، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٧٦٧.

(٢) البحر المحيط ١/ ٢٣٥.

قال القاضي عبد الجبار: «وهو - أي كونها بمعنى كي - الذي يفهم في اللغة، وإذا ذكر في غيره، فهو مجاز»[(١)].

أما التوجيه الآخر القائم على تحويل الكلام من المتكلم إلى المخاطب فوجه المجازية فيه أن معنى (لعل) «قد يعتبر تحققه الفعل إما من جهة المتكلم - وهو الشائع - ؛ لأن معاني الإنشاءات قائمة به، وإما من جهة المخاطب تنزيلاً له منزلة المتكلم في التلبس التام بالكلام الجاري بينهما»[(٢)]. وهذا «خروج بالكلام عن ظاهره الذي هو الأصل والحقيقة التي وضع لها اللفظ..إلى خلاف هذا الظاهر، وأنه لم تبق دلالة اللفظ على معناه الظاهر بالكلية بل تمحضت دلالته لخلاف الظاهر»[(٣)].

وإذ ظهر وجه المجازية فيهما، فإن الواجب «حمل اللفظ إذا دار بين كونه حقيقة أو مجازاً مع الاحتمال على حقيقته... لأن الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل»[(٤)].

٢ - أن في حملها على التعليل تكاملاً في معنى الآية فسواء كانت جملة (لعلكم تتقون) متعلقة بقوله (خلقكم) أو بقوله (اعبدوا) فالمعنى متجه، لصحة التعليل لهذين الأمرين.

قال ابن القيم: «قيل هو تعليل لقوله ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾، وقيل تعليل لقوله ﴿خَلَقَكُمۡ﴾ والصواب أنه تعليل للأمرين لشرعه وخلقه»[(٥)].

أما التوجيهان الآخران فقد تباينا في تحديد متعلق هذه الجملة، وجَمَدَ كل واحد منهما على متعلق مغاير.

---

(١) تنزيه القرآن ص ١٧.

(٢) روح المعاني ١/ ٢٥١.

(٣) التعليل في القرآن ص ١٩٣.

(٤) شرح الكوكب المنير ١/ ٢٩٤.

(٥) شفاء العليل ٢/ ٥٥٠. وينظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٩، وبدائع التفسير ١/ ٢٨٨.

أما حملها على ترجي المخاطبين فإنها تتعلق فيه بقوله ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾ ويمتنع أن تتعلق هذه الجملة بجملة (خلقكم) «لأنهم حين الخلق لم يكونوا عالمين، فكيف يتصور الرجاء منهم؟! ولا يجوز جعلها حالاً مقدرة؛ لأن المقدرة [في] حال الخلق التقوى لا رجاؤها»[(١)].

قال أبو حيان: «والذي يظهر ترجيحه أن يكون ﴿لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ﴾ متعلقاً بقوله ﴿ٱعۡبُدُواْ رَبَّكُمُ﴾، فالذي نودوا لأجله هو الأمر بالعبادة، فناسب أن يتعلق بها ذلك. . .يقتضي أن لا يهتم بها - أي جملة خلقكم - فيتعلق بها ترجّ أو غيره بخلاف قوله ﴿ٱعۡبُدُواْ﴾ فإنها الجملة المفتتح بها أولاً والمطلوبة من المخاطبين»[(٢)].

أما حملها على معنى الإرادة مجازاً فإنها تتعلق فيه بقوله ﴿خَلَقَكُمۡ﴾ ترجيحاً، كما هو توجيه الزمخشري حين علقها بذلك، ورغب عن تعلقها بقوله ﴿ٱعۡبُدُواْ﴾[(٣)].

٣ - أن في حملها على التعليل تسويغاً لإعراب جملتها حالاً من (خلقكم) أو من (اعبدوا)[(٤)] ولا يعترض عليه بأنها «لا يجوز أن تكون حالاً لأنها طلبية»[(٥)] ؛ لأن حملها على معنى التعليل إخراج لها من صيغ الإنشاء الطلبي إلى الخبر[(٦)]، بخلاف صرفها إلى ترجي المخاطبين فتبقى طلبية فتمتنع الحالية فيها.

٤ - أن حملها على معنى: اعبدوا ربكم لكي تتقوا، أوفى من حملها

---

(١) روح المعاني ١/ ٢٥١.

(٢) البحر المحيط ١/ ٢٣٥.

(٣) ينظر: الكشاف ١/ ٤٥، والبحر المحيط ١/ ٢٣٥، والدر المصون ١/ ١٨٩، والمسائل الاعتزالية ١/ ١٩٩.

(٤) ينظر: حاشية الشهاب ٢/ ١٦، وروح المعاني ١/ ٢٥١.

(٥) الدر المصون ١/ ١٩١.

(٦) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، الربعي ص ٤١٩.

على معنى: اعبدوا ربكم راجين التقوى؛ لأن «تقييد العبادة بترجي التقوى ليس له كثير معنى إنما المناسب تقييدها بالتقوى أو اقترانها برجاء ثوابها»[(١)].

٥ - أن معنى التعليل فيها ثابت بنقل الأئمة العدول من أهل اللغة والنحو. وهم الذين نقلوا لنا اللغة فلا يتجه إنكار ذلك فيها مع نقلهم ذلك عن العرب. بل إن بعضهم يرى «أن جميع ما في القرآن من (لعلّ) فإنها للتعليل، إلا قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ فإنها للتشبيه»[(٢)].

كما أن الأئمة الذين صرفوها إلى المخاطبين كسيبويه وغيره لم ينفوا - حسب علمي - مجيئها للتعليل، وإنما اقتصروا على معنى الترجي فيها، (وعدم النقل لا يعني العدم) كما هو متقرر، وإنما جاء إنكار التعليل فيها متأخراً عند البيضاوي[(٣)] وأبي حيان[(٤)].

٦ - أننا نجد ممن أنكر التعليل فيها في مواضع قد قال به في مواضع أخرى كالزمخشري والبيضاوي وأبي حيان.

أما الزمخشري فيبدو أن إنكاره لهذا المعنى هو توظيفي خاص في القرآن الكريم بغية الركون إلى معنى الإرادة «ومما يدل على أنه توجيه توظيفي، توجيهه لها في غير الخطاب الإلهي بـ(التعليل) حتى إن ثمة من دلل على هذا المعنى بتوجيه الزمخشري[(٥)]، وذلك خلل منهجي أيضاً»[(٦)].

كما أنه لم ينفك عن القول بالتعليل دون حمله على الإرادة حيث يقول في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا فِى قَرْيَةٍ مِّن نَّبِىٍّ إِلَّآ أَخَذْنَآ

---

(١) روح المعاني ١/ ٢٥٢.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٩٤.

(٣) ينظر: تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب ٢٢.

(٤) ينظر: البحر المحيط ١/ ٢٣١.

(٥) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن، عضيمة ٢/ ٦٠٤.

(٦) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة، الربعي ص ١٠٠.

أَهْلَهَا بِٱلْبَأْسَآءِ وَٱلضَّرَّآءِ لَعَلَّهُمْ يَضَّرَّعُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ٩٤]، «ليتضرعوا ويتذللوا ويحطوا أردية الكبر والعزة»[١].

وهذا البيضاوي الذي ادعى عدم ثبوت التعليل في (لعل)[٢] يقول في السورة نفسها وبعد آيات معدودة وفي موضعين متقاربين في صفحة واحدة يقول عند قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٥٢] «أي لكي تشكروا عفوه.. .﴿لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾ لكي تهتدوا بتدبر الكتاب والتفكر في الآيات»[٣].

وأما أبو حيان فقد تكلف في صرفها عن التعليل في مواضع كثيرة[٤]، فلما جاء في آية الشعراء صرح بدلالتها عليه ودعمه بدليل آخر قلَّ من يذكره مازجاً التعليل بالرجاء بصورة متكلفة، حيث يقول «الظاهر أن لعل على بابها من الرجاء، وكأنه تعليل للبناء والاتخاذ، أي الحامل لكم على ذلك هو الرجاء للخلود ولا خلود، وفي قراءة عبد اللّه ﴿كي تخلدوا﴾»[٥].

٧ - أنه ورد في قراءة ابن مسعود في قوله تعالى ﴿وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٢٩]، قرأها ﴿كي تخلدوا﴾[٦]، فجاء في موضع (لعل) بكي وهذا نصّ في تناوبهما في التعليل، مع أن كثيراً من القائلين بالتعليل فيها يستثنون هذه الآية ويقولون فيها بالترجي[٧]؛ لأنها حكاية عن تذكير هود عليه السلام لقومه بحالهم

---

(١) الكشاف ٢/ ٧٧.
(٢) ينظر: تفسير البضاوي بحاشية الشهاب ٢/ ٢٢ .
(٣) تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب ٢/ ٢٥٦.
(٤) ينظر: البحر ١/ ٢٣١، ٣٦١.
(٥) البحر المحيط ٧/ ٣١.
(٦) تنظر القراءة في البحر المحيط ٧/ ٣١، والدر المصون ٨/ ٥٣٩، وفتح الباري٨/ ٣٥٦.
(٧) ينظر: الإتقان ١/ ٢٢٥.وجامع التفسير من كتب الأحاديث، إخراج: خالد عبد القادر آل عقدة، دار طيبة - الرياض، ط الأولى ١٤٢١، في ٣/ ١٤٩٠.

وآمالهم في هذه الحياة، وليست معقبة على خبرٍ من اللَّه أو أمر من آوامره.

قال ابن حجر: «وحكى البغوي في تفسيره عن الواحدي[1] قال: كل ما في القرآن (لعل) فهو للتعليل إلا هذا الحرف فإنه للتشبيه، كذا قال، وفي الحصر نظر؛ لأنه قد قيل مثل ذلك في قوله، وقد قرأ أبي بن كعب ﴿لَعَلَّكَ بَٰخِعٌ نَّفْسَكَ﴾، وقد قرأ أبي بن كعب ﴿كأنكم تخلدون﴾، وقرأ ابن مسعود ﴿كي تخلدون﴾، وكأن المراد: أن ذلك بزعمهم؛ لأنهم كانوا يستوثقون من البناء ظناً منهم أنها تحصنهم من أمر اللَّه، فكأنهم صنعوا الحجر صنيع من يعتقد أنه يخلد»[2].

فإذا كانت هذه الآية مقوية للتعليل في (لعل) مع عدم امتناع مجيئها على معناها الأول من الترجي؛ لصحة صدوره منهم، فكون غيرها من الآيات محمولة على هذا المعنى من باب أولى.

٨ - أنه ورد عطف جملة (لعل) على ما دخلت عليه لام التعليل وذلك في مثل قوله تعالى ﴿وَلِتَبْلُغُوٓا۟ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر ٤٠/ ٦٧]، فهذه «العلة معطوفة على العلة قبلها. وهذا مما يؤيد القول بأنها تكون لتعليل»[3].

هذا وإن ترجيح القول بحمل (لعل) في هذه المواضع على التعليل لقوته معنى ولغة وسنداً لا يعني الجمود - في نظري - على هذا المعنى وقصرها عليه في كل القرآن، إذ لا أرى أن الاستقراء لكل المواضع

---

(١) لم أجد ذلك في تفسير البغوي في عدد من المواضع. وينظر: الوسيط للواحدي ٣/ ٣٩٥. وقد جاء في البرهان للزركشي ٤/ ٣٩٤ هذا النص عن البغوي إلا أن فيه بدل قوله (الواحدي) قوله (الواقدي).

(٢) فتح الباري ٨/ ٣٥٦، وكتاب جامع التفسير من كتب الأحاديث ٣/ ١٤٩١.

(٣) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ق ١، ٢/ ٦٠١.

المنيفة على المائة يمكن أن يؤيد حملها على معنى واحد أياً كان هذا المعنى.

وعليه فإن أمكن حملها على التعليل فذاك، وإلا فيبحث عن معنى آخر من تلك المعاني التي قال بها الأئمة الأعلام[١]؛ لأن القرآن جاء بلسان عربي، وهذا اللسان كان من السعة والاتساع ما يُجزم معه بتعدد المعاني لهذا الحرف وغيره مما هو من فضائل هذه اللغة الشريفة.

أفيحقُّ مع ذلك كله أن نضيِّق ما رحُب ونحجّر ما اتسع، ونمنع تنقُّل معنى الحرف بين دلالاته ؟!.

وقفات:

الأولى: من مظاهر هذا الجمود المذكور ما يقطع به بعضهم من عدم تجاوز (لعل) لمعنى الترجي والتوقع، ورد كل الأوجه الأخرى في كل ما ورد منها في القرآن الكريم.

وممن رأيته سلك هذا المسلك من المعاصرين صاحب كتاب (التعليل في القرآن) باندفاع غير موضوعي حين أطلق أحكاماً جزافية تجاه من يرى تعدد الدلالة في (لعل)، من ذلك قوله: «والذي يظهر أن ما ذهب إليه بعض النحاة والأصوليين فهو ضعيف إن أرادوا أن هذا المعنى حقيقي لـ(لعل) إذ لم يثبت في اللغة مثله كما يقول الزمخشري[٢] والبيضاوي[٣]، ولهذا لا يصلح باتفاق الكل[٤] وضع لعل موضع كي أو اللام في نحو: قولك: دخلت على المريض كي أعوده أو لأعوده، ولو

(١) ينظر: بعض هذه الآيات التي اعترض بها بعضهم على معنى التعليل في شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٢٣٥، وأثر التوحيد والتنزيه ص ٤٥.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٤٥.

(٣) ينظر: تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب ٢/ ٢٢.

(٤) ينظر في اختلاف العلماء في صحة دخول (أل) على (كل) كتاب القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة، خالد العصيمي ٦٥-٧٣.

كانت تأتي بمعناها لصلح أن تحل محلها في مثل هذا كما نبه عليه بعض المحققين.

أما استدلال من استدل بقول الشاعر الآنف، فنقول: إن هذا الاستدلال من أصحابه غير منتج محل النزاع ؛ لأنه أعم من المدّعى. . . . وأما تعيين أنها حينئذ تكون بمعنى كي فدونه خرط القتاد. . .»[١].

ويقول أيضاً: «فنقول المعنى المتبادر من (لعل) الذي لا تفيد غيره عند الإطلاق هو التوقع الذي إن كان لشيء مكروه سمي إشفاقاً، وإن كان توقعاً لشيء محبوب سمي ترجياً»[٢].

ويواصل الكاتب اندفاعه مكسواً هذه المرة بزينة التجرد والتحرير حيث يقول: «فلا تنخدع أيها القارئ الكريم بكلام يسقط في معيار التحقيق وإن جلَّ قائلوه، فإنما الرجال بالحق وليس الحق بالرجال، وبناء على ذلك أيضاً لا حاجة بي لذكر آيات من القرآن الكريم في (لعل) لعدم مجيئها للتعليل في رأينا كذلك، وإنما معناها المتبادر منها الذي لا تفيد غيره عند الإطلاق هو التوقع»[٣].

إن مناقشة هذا القول تطول، ولكني أوجز ما لا بد منه فيما يأتي:

١ - أما ما ذكره عن وجوب التجرد في موافقة الحق فجميل لو امتثله، لأني أجزم بأن ما حمله على هذا الاندفاع إنما هو الانتصار لرأي الزمخشري الذي ما فتئ يبجله بكلمات الإجلال[٤].

٢ - أما ما زعمه من عدم ثبوت ذلك في اللغة، فإنه يحق للمؤلف أن يجتهد في تخريج حكم نحوي أو توجيه نصٍّ لغوي، لكن لا يحق له ولا لغيره من المتأخِّرين أن يجتهد في إثبات معنى لغوي أو نفيه بعد انقطاع السماع اللغوي، بل عليه وعلينا الموازنة بين ما نقله

---

(١) التعليل في القرآن ص ١٩٠.

(٢) المرجع السابق ص١٩١

(٣) المرجع السابق ص ١٩٥.

(٤) ينظر: ص١٩٠، ١٩٣، ١٩٤،

الأئمة دلالة وشيوعاً دون نفي ما أثبتوه أو إثبات ما نفوه.

٣ - أما ما نقله عن الزمخشري والبيضاوي فغير دقيق ذلك أن الزمخشري وإن كان مجتهداً في حمل (لعل) على معنى الإرادة مجازاً إلا أنه لم ينفك عن أن يثبت معنى التعليل في بعض المواضع كما سبق.

وكذلك البيضاوي فإنه وإن نصَّ على عدم ثبوت ذلك كما نقله عنه، إلا أنه أخذ يفسر به ما ورد منها في آيات أخر كما سبق عرضه.

ولقد تعقبه الشهاب بقوله: «استُشْكِلَ بأنه مناف لتفسيرهم به في آيات كثيرة ولتصريح النحاة به واستشهادهم عليه بكلام فصحاء العرب»[١]. يعني التعليل بها.

لقد كان حرياً بالمؤلف أن يخفف من اندفاعه بتأمله في كلام الشهاب هذا، بل بكلام اللغويين والنحويين الأعلام، ولا تكون رؤيته أحادية انتقائية.

كما كان عليه أن يتتبع كلام العالم عن الظاهرة النحوية في أكثر من موضع من كلامه ليخرج باستقراء كامل عن رأيه.

٤ - كان الجدير بالمؤلف - أدباً - أن يبدي رأيه دون عملية الإسقاط بمعايير ذاتية ناقصة الاستقراء مسبقة الأحكام، إذ إن ثبوت التعليل فيها بلغ من الشيوع بين اللغويين والنحويين ما لا يقوم معه اعتراض ولا يقر معه اجتهاد.

٥ - ما ذكره عن اتفاق الجميع على عدم صلاحية مجيء لعل في موضع كي واللام فيما مثل به من أمثله هو مظهر من مظاهر هذا الاندفاع؛ ذلك أن المثبتين التعليل فيها لا يخرجونها عن معناها الأول من الترجي أو التوقع في كل موضع، بل يثبتون لها الدلالتين معاً، ويحملونها على دلالة التعليل فيما ورد في القرآن مما لا تجوز أن

(١) حاشية الشهاب ٢/ ٢٢.

تبقى فيه على دلالة رجاء المتكلم كما هو في أصل وضعها اللغوي، وأما ما عدا ذلك فهي باقية عندهم وعند غيرهم على معنى التوقع بدلالة الطمع والإشفاق.

الثانية: ما ذكره المؤلف نفسه من أن«الحق أن الخلاف بين الأشاعرة وغيرهم لفظي»[١].

لم يوضح المؤلف مراده بقوله (غيرهم) هنا، فإن كان يعني بهم المعتزلة فله وجه من الصحة؛ لأنهم وإن أثبتوا التعليل فهو إثبات مشوبٌ بنفي؛ لأنهم إنما أثبتوا جانباً من الحكمة وذلك فيما يعود إلى العباد، ونفوا ما يعود إلى المولى ﷻ من المحبة والرضا والفرح. فلم يكن إثباتاً مستوجباً الكمال بل هو مفضٍ إلى النقص، وقد سبق بيان الفرق بين معتقدهم ومعتقد أهل السنة في هذه المسألة.

وإن كان يقصد بهم أهل السنة والجماعة من أتباع السلف أو الفقهاء كما سماهم، فليس لكلامه وجه من الصواب، بل هو جمعٌ بين المتناقضات في الحقائق، جمعٌ بين رأي من ينفي نفياً كلياً أن يكون وراء الأمر والخلق حكمة سابقة، وبين من يثبت أن وراء كلِّ أمر أو خلق حكمة وغاية عائدة إلى اللَّه تعالى ثم عائدة إلى المخلوق.

أفيصحُّ بعد ذلك أن نقول إن الخلاف بين الفريقين كان لفظياً ؟!.

وما أسنده إلى الألوسي لم يكن دقيقا في نقله، ذلك أن الألوسي قد ذكر ذلك عن بعضهم على وجه التمريض، ولم يكن رأياً له[٢].

الثالثة: جاء في بحث (أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة)[٣] أن كون (لعل) للتعليل هو مذهب المعتزلة، وكونها لرجاء المخاطب هو مذهب أهل السنة، وهذا لعمري

---

(١) التعليل في القرآن ص ٣٢٥.

(٢) ينظر: روح المعاني ١/ ٢٥٢.

(٣) قد سبق التعريف بهذه الرسالة ومنهجها في مقدمة هذا البحث.

خلل في تتبع المسألة واستقرائها في كتب العقيدة الصحيحة والتفاسير المعتبرة.

يقول الباحث: «تبين لنا مما سبق أن توجيهات (لعل) كانت كما يلي:

١ - الترجي الحقيقي، وهو أصل الوضع، وذلك بالنسبة إلى الخلق الذين نزل القرآن بلغتهم كما يفهمون.

٢ - أن تكون بمعنى (اللام) أو (كي) وذلك مذهب المعتزلة، وقد خرجوا ذلك لتنزيه البارئ العليم عن الترجي، لأنه يقدح في العلم، لكنهم ذهبوا إلى الإرادة البشرية، . . .

وأما أهل السنة فإن توجيههم (لعل) بالإيجاب إنما هو من باب إطماع الكريم، ولم يخرجوا المسألة عن باب العلم كما فعل المعتزلة»[(١)].

على الرغم من المنهج المختصر والانتقائي للبحث المذكور والذي يفترض فيه التركيز والدقة إلا أنه حوى في هذا المقدار منه من الملاحظات ما يأتي:

١ - نسبة القول بالتعليل في (لعل) إلى المعتزلة فحسب خطأ من وجهين:

أ - أن المعتزلة كما ظهر في فقرة التوجيه الإعرابي ليسوا مجمعين عليه، فهذا الزمخشري وهو إمام مفسريهم ينفي مجيء لعل بمعنى كي.

ب - أن أكثر القائلين بالتعليل فيها هم من أهل السنة والجماعة من السلف وأتباعهم، وهذا هو المنتظم مع معتقدهم في مسألة إثبات الحكمة والتعليل في أفعال اللّٰه كما سبق بيانه.

٢ - أن تنزيه البارئ عن الترجي ليس غاية للمعتزلة فحسب، بل كل

---

(١) أثر التوحيد والتنزيه في التوجيه الإعرابي ص ٤٤.

التوجيهات إنما جاءت لهذا الغرض وإن اختلفت مسالكهم، ولم يقل بإثباته أحد فيما أعلم.

٣ - ما ذكره من أن القائلين بإبقائها على الإيجاب هم أهل السنة خلل في المنهجية العقدية ذلك أن ما زعمه هو مذهب غالب الأشاعرة، وهو المتسق مع رأيهم في مسألة التعليل والحكمة. أما أهل السنة فقد سبق القول بأنهم يثبتون التعليل فيها انطلاقاً من رأيهم بإثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله.

ورحم اللّٰه ابن القيم حين كشف عن مثل هذا الخلل في الاستقراء والتصنيف في هذه المسألة بقوله: «وجعلوا هذا المذهب شعاراً لأهل السنة! والقول بخلافه قول أهل البدع من المعتزلة وغيرهم، ولعمر اللّٰه إنه لمن أبطل الأقوال، وأشدها منافاة للعقل والشرع ولفطرة اللّٰه التي فطر عليها خلقه، وقد بينا بطلانه من أكثر من خمسين وجهاً في كتاب المفتاح[1]»[2].

٤ - ما ذكره بعدُ في معرض رده لمعنى التعليل من أن قراءة ابن مسعود كانت على جانب التفسير والتوضيح «أي أنهم فعلوا ما فعلوا معتقدين أن ذلك يخلدهم، فحسن تفسير (لعل) بـ(كي) من هذه الناحية وليس المقصود أنها تسد مسدها تماماً بل كل ذلك للتقريب»[3].

فأنْ يقرر أن ذلك تفسيرٌ لا قراءة هي دعوى تحتاج إلى دليل، ولا يليق أن يكون الباب مشرعاً لكل من رأى قراءة لا توافق رأيه أحاله من قداسة القراءة ووقفيتها إلى حرية التفسير واجتهاديته. ثم إنه أيضاً على فرض التسليم بأنه تفسير فكفى به دليلاً وبرهاناً من ابن أمّ عبد رضي الله عنه على صحة القول بذلك.

---

(١) ينظر: مفتاح دار السعادة ٥٠٨-٥٨٠.

(٢) شفاء العليل ١/ ٣٨٢.

(٣) أثر التوحيد والتنزيه ص ٤٥.

الرابعة: ذكرت مؤلفة كتاب (أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي)[١] بحوثاً متفرقة حول (لعل) ومن ذلك:

١ - ذكرت أن المعتزلة يذهبون أن (لعل) بمعنى (كي) لمعتقدهم أن اللَّه لا يريد من الناس إلا الخير[٢].

٢ - توصلت الباحثة إلى نتيجة مفادها أن سيبويه كان معتزلياً وأنه يذهب إلى العدل المعتزلي بناء على موقفه من توجيه بعض الآيات، ومنها توجيهه لقوله تعالى ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٤٤]، حيث إن سيبويه «يستنكر أن يكون الترجي في قوله ﴿لَعَلَّهُۥ﴾ من اللَّه تعالى، لأن في ذلك نفياً للعلم عن اللَّه تعالى، وإنما هو من موسى وأخيه هارون.. والذي يؤيد أن الزمخشري اتبع سيبويه في هذا التفسير، ولكنه لم يشر إليه عند تفسيره لهذه الآية... وقد ذهب قطرب المعتزلي والطبري إلى أن لعل استعملها العرب مجردة من الشك بمعنى لام كي، فتكون الآية على ظاهرها، ويكون الترجي من اللَّه تعالى، خالياً من الشك...»[٣].

ثم تدعم النتيجة الأولى بأخرى حول سيبويه بأنه «أول من تحرز من هذه النسبة - نسبة الترجي إلى اللَّه تعالى - وجعلها قيد البحث عند المفسرين الذين جاؤوا بعده»[٤].

لقد سبق في التمهيد تقويم مختصر حول هذا الكتاب، وما يعنيني هنا مناقشة هذه النتائج والأحكام.

أما مسألة قول المعتزلة بالتعليل في (لعل) فقد سبق أن هذا التوجيه ليس للمعتزلة وإنما أكثر القائلين به هم من أهل السنة والجماعة، بل إن

---

(١) قد سبق التعريف بهذا الكتاب ومنهجه في مقدمة البحث.

(٢) ص ٥١٩.

(٣) ص ٢٠٤-٢٠٥.

(٤) ص ٢٠٦.

المعتزلة يحملونها على معنى الإرادة مجازاً وينكرون في كثير من أقوالهم التعليل فيها. وهذا بنص كثير ممن نُقِل رأيُهم.

وما توصلت إليه من اعتزالية سيبويه لهذه الآية فتلك نتيجة استقيت من مقدمة باطلة وما بني على باطل فهو باطل. وذلك لما يأتي:

١ - أن القول بوجوب صرف الترجي عن اللَّه تعالى ليس خاصاً بطائفة دون أخرى أو عالم دون آخر بل هو إجماع من كل المعربين والمفسرين على اختلاف توجهاتهم، وإنما جاء الاختلاف في كيفية صرفه عن هذا المعنى كما سبق.

٢ - أن القول بصرف الترجي إلى المخاطبين ليس قولاً للمعتزلة، بل لجمع كثير من العلماء وكثير منهم من نفاة التعليل.

٣ - أنها مرة تتوصل إلى اعتزالية سيبويه من خلال صرفه الترجي إلى المخاطبين، ومرة تزعم أن القول بالتعليل هو قول المعتزلة وهذا تناقض.

٤ - أنها ذكرت أن مما أكد أن سيبويه كان ينحى إلى الاعتزال في موقفه من (لعل) هو تأييد الزمخشري لرأي سيبويه، بينما نجد أن الزمخشري ينكر صرف الترجي إلى المخاطبين[(١)].

٥ - أنها كما سبق تعتمد في حكمها على عقائد العلماء من خلال كتب الطبقات وغيرها، ثم تتعسف في تأييد ذلك من كلامهم.

٦ - ما ذكرته من أن حمل (لعل) على التعليل كما هو رأي قطرب والطبري «تكون الآية على ظاهرها، ويكون الترجي من الله» غير صحيح، ذلك أن أحداً من المعربين والمفسرين لم يقل إن حملها على التعليل هو ظاهر الآية بل يرون أنه وجه بديل للترجي الممتنع فيها.

(١) ينظر: الكشاف ١/ ٤٥.

كما أنها قد خلطت بين التعليل والترجي، فمن قال - على رأيها - بالتعليل فيها فهو مسند الرجاء إلى الله.

لقد سبق التفصيل في هذه المسألة مما لا يحتاج معه إلى زيادة توضيح من أن (لعل) حرف أصيل في الترجي ويستعمل في التعليل عند بعض اللغويين والمفسرين، وأن الترجي أحد وجوه الإنشاء غير الطلبي، وأما التعليل فهو أسلوب خبري[١]، وهذا فرق ظاهر.

وهناك نماذج أخرى من الوقفات حول هذه المسألة في كتابات بعض الباحثين أغفلتها خشية الإطالة[٢].

ومرة أخرى رحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية وتمليذه ابن القيم حين أوليا هذه المسألة عظيم العناية والاهتمام، وكشفا عن كثرة الاضطراب والشبه والمحارات فيها في كثير من مؤلفاتهما، إذ إنه مع انتشار العلم وظهور مؤلفات الفرق أرباب المقالات لا زال هناك الكثير من الخلط في هذه المسألة وغيرها.

ولقد كشفت هذه النماذج التي أوقفت القارئ عليها أهمية التعمق في دراسة المباحث النحوية والإعرابية التي تتصل بأبواب العقيدة وذلك بالاستقراء الكامل للمسألة من جانبها العقدي واللغوي ومن ثم ربطها بالأصول العامة للمذهب العقدي وذلك كله قبل إسنادها إلى مذهب أو آخر.

---

(١) ينظر: التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٤١٧-٤١٩.

(٢) ينظر: مثل ذلك في: قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٢٢، حيث جعل رأي أهل الاختيار وهم المعتزلة البقاء على المعنى الأول لها وهو معنى الترجي والإشفاق من المكروه. وعلى النقيض من ذلك جعل صاحب كتاب: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٦٨، الآراء في ذلك ثلاثة: الأول مذهب المعتزلة ومن وافقهم الذين قالوا بوجوب التعليل على الله. والثاني: مذهب طائفة من أهل السنة ومن وافقهم الذين ذهبوا إلى عدم التعليل. وأما الوسط، فهو ما ذهب إليه كثير من أهل السنة إلى القول بالتعليل على غير تفسير المعتزلة.

كما كشفت عن مدى أهمية إبراز هذه المسألة وتوضيحها والربط فيها بين الدلالة اللغوية والمعنى العقدي وإظهار التأثر العقدي في توجيه المعربين تلافياً للوقوع في مستلزمات هذا التوجيه أو ذاك مما لا يتفق مع الاتجاه الصحيح.

كما أكدت على توخي الحذر في إطلاق الأحكام العقدية على آراء العلماء أو تصنيف عقائدهم دون تحقق وتأنٍ.



= ومع أن هذه الدراسة هي من أفضل ما وقفت عليه في هذا الباب إلا أنها لم تك دقيقة في تحرير الآراء في هذه المسألة، من عدم توضيح الفرق بين عودة التعليل، وتوضيح معنى الإرادة عند المعتزلة، وعدم نسبة النفي إلى الأشاعرة مما سبق توضيحه.

ومن ذلك أن الدكتور قيس الأوسي في كتابه: أساليب الطلب بين النحويين والبلاغيين ص ٥٦١، جعل رأي الزمخشري كرأي القائلين بتوجيه الرجاء إلى المخاطبين. ولا أدري كيف يتجه هذا مع قول الزمخشري: «وحمله على أن يخلقهم راجين للتقوى ليس بسديد أيضاً، ولكن (لعل) واقعة في الآية موضع المجاز...». الكشاف ١/ ٤٥.



باب (لا) النافية للجنس



المسألة السابعة والعشرون

٢٧ - قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّهُمْ كَانُوٓا۟ إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ٣٥].

وقال تعالى: ﴿فَٱعْلَمْ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ وَٱسْتَغْفِرْ لِذَنۢبِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَىٰكُمْ﴾ [محمد ٤٧/ ١٩].

وقال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ ۖ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلرَّحْمَٰنُ ٱلرَّحِيمُ﴾ [البقرة ٢/ ١٦٣].

وقال تعالى: ﴿إِنَّنِىٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّآ أَنَا۠ فَٱعْبُدْنِى وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِذِكْرِىٓ﴾ [طه ٢٠/ ١٤]. ونحو ذلك من الآيات[١].

التوجيه الإعرابي:

حازت كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) على اهتمام علماء الإسلام بصورة بارزة تتمثل في مظاهر متعددة، من أبرزها إفرادها بالتأليف بياناً لمعناها وإعرابها[٢].

---

(١) وردت كلمة التوحيد في القرآن الكريم على خمس صور بالنسبة لما بعد (إلا)، وهي:
الأولى: أن يكون لفظ الجلالة، وهذه وردت مرتين.
الثانية: أن يكون الضمير المنفصل المرفوع (هو)، وهذه وردت أربعاً وعشرين مرة.
الثالثة: أن يكون ضمير المتكلم المرفوع (أنا)، وهذه وردت ثلاث مرات.
الرابعة: أن يكون ضمير المخاطب المرفوع (أنت) وهذه وردت مرة واحدة.
الخامسة: أن يكون اسم الموصول (الذي)، وهذه وردت مرة واحدة.
تنظر موضعها في: دراسات لأسلوب القرآن الكريم للشيخ عضيمة ق ١ج١/ ١٦٥-١٦٦ .

(٢) من الكتب والرسائل المؤلفة في كلمة الشهادة مما وقفت عليه ما يأتي:
أ- مسألة في كلمة الشهادة، إملاء جار اللّه محمود الزمخشري ت (٥٣٨)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، ضمن بحوث مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج ١ عدد٦٨، رجب ١٤١٣، ص ٧٧-٩٣. =

وقد جرى خلاف بين المعربين وغيرهم في توجيه بعض مفرداتها، ومن ذلك:

- موضع الاسم النكرة بعد (لا).
- تحديد خبر (لا) في هذه الجملة.
- إعراب لفظ الجلالة الواقع بعد (إلا).

ويمكن إجمال أهم الأقوال في إعرابها بما يأتي[1]:

الأول: أن (لا) واسمها في موضع رفع بالابتداء، وخبر المبتدأ محذوف، ولفظ الجلالة بدل من المبتدأ، وهو (لا) واسمها (لا إله)، والتقدير: لا إله موجود إلا اللّٰه، أو نحو ذلك في تقدير الخبر.

= ب- والعجالة في تفسير الجلالة، جمع: أحمد بن محمود الخجندي ت (٧٠٠ أو نحوها)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، ضمن بحوث مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج٢، عدد ٧٢، ذو القعدة ١٤١٧، ص ٢٣٧-٢٦٦.

ج- والمرقاة لإعراب لا إله إلا الله، تأليف: شمس الدين ابن الصائغ ت (٧٧٦)، تحقيق: رباح اليمني مفتاح - ضمن بحوث مجلة الدراسات اللغوية عدد ٢، ربيع الآخر ١٤٢١، ص ١٠٧-١٨٧.

د- ومعنى لا إله إلا الله، لبدر الدين محمد بن عبد اللّٰه الزركشي ت (٧٩٤)، تحقيق: علي محي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط الرابعة ١٤٢٥.

هـ-والتجريد في إعراب كلمة التوحيد وما يتعلق بمعناها من التمجيد، تأليف: علي بن سلطان القاري ت (١٠١٤)، تحقيق: مشهور حسن سلمان، المكتب الإسلامي- بيروت، ط الأولى ١٤١١.

و- وإنباه الأنباه على تحقيق إعراب لا إله إلا الله، تأليف: إبراهيم بن حسن الكوراني ت (١١٠١)، مخطوط في ١٠٣ ألواح.

(١) ينظر في إعرابها بالإضافة إلى المصادر السابقة ما يأتي: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٣٣٦، والمسائل المنثورة لأبي علي الفارسي ص ٩٩، والإيضاح العضدي ص ٢٥٤، وإعراب القرآن المنسوب للزجاج ٣/ ٨٥٤، والتبيان للعكبري ١/ ١٣٢، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٣٩٩، ٤٩٤، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٣٠٧، والبحر المحيط ١/ ٦٣٧، ٦٣٨، والارتشاف ٣/ ١٣٠٠، ومغني اللبيب ص ٧٤٥، والدر المصون ٢/ ١٩٧، والتصريح على التوضيح ١/ ٣٥٠، والأشباه والنظائر للسيوطي ٦/ ٢٤٣، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ج١/ ١٦٣.

الثاني: أن (لا) نافية للجنس و (إله) اسمها، وخبر (لا) محذوف، ولفظ الجلالة بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف.

الثالث: أن (لا) نافية للجنس، و(إله) اسمها، ولا خبر لها، ولفظ الجلالة بدل من اسم (لا).

الرابع: أن (لا) النافية داخلة على الخبر المقدّم، ولفظ الجلالة مبتدأ مؤخر، والأصل: «الله إلهٌ، المعرفة مبتدأ، والنكرة خبر على القاعدة، ثم قدّم الخبر، ثم أدخل النفي على الخبر، والإيجاب على المبتدأ، وركبت (لا) مع الخبر»[١].

الخامس: أن (لا) نافية للجنس و (إله) اسمها، ولفظ الجلالة بعد (إلا) هو الخبر.

ويتضح مما سبق أن خلاصة الأقوال في الخبر سبعة، وهي كما يأتي:

القول الأول: أن الخبر محذوف في كلمة الشهادة. ثم جرى خلاف فيما بين أصحاب هذا القول في تقديره على أوجه منها:

أ - أن تقديره (موجود) أي: لا إلهَ موجودٌ إلا اللهُ.

وهذا توجيه الجمهور[٢].

ب - أن تقديره (معبود) أي: لا إلهَ معبودٌ إلا اللهُ[٣].

ج - أن تقديره (مستحق للعبادة)، و(إله) بمعنى: معبود، أي: لا معبودَ

---

(١) مغني اللبيب ص ٧٤٦.

(٢) ينظر: دلائل الإعجاز ص ٢٩٠، وإعراب القرآن المنسوب للزجاج ٣/ ٨٥٤، وكشف المشكلات ١/ ٢١٠، والمفصل ص٥٢، وشرح المفصل لابن يعيش١/ ١٠٧، والفريد في إعراب القرآن١/ ٤٩٤، والجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٥٩، والبحر المحيط ١/ ٦٣٧، ومغني اللبيب ص ٧٤٧، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص ١٥٣، ١٥٧، والأشباه والنظائر ٦/ ٢٤٣، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ١٩.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٥٩.

مستحقٌ للعبادة إلا اللهُ. أو: لا معبود باستحقاق إلا الله.

وهذا تقدير القرافي[(١)]، والزركشي[(٢)].

د - أن تقديره (لنا) أي: لا إلهَ لنا إلا اللهُ.

وهذا تقدير الزجاج[(٣)] والفارسي في أحد قوليه[(٤)]، وابن برهان[(٥)] وغيرهم[(٦)].

القول الثاني: أن الخبر هو (إلا) بحملها على معنى (غير)، والتقدير: لا معبودَ غيرُ اللهِ.

وقد نسب هذا إلى بعض اللغويين[(٧)].

قال علم الدين السخاوي: «قال: فمعنى الإله: المعبود، ومعنى لا إله إلا الله: لا معبودَ إلا اللّه، و(إلا) ههنا بمعنى (غير) لا بمعنى الاستثناء؛ لأن الاستثناء ينقسم إلى قسمين: إلى جنس المستثنى، وإلى غير جنسه، ومن توهّم الأمرين في اللّه عز وجل فقد أبطل»[(٨)].

القول الثالث: أنه لا خبر لها، وأن تركيب كلمة الشهادة على ظاهره لا يحتاج إلى تقدير محذوف.

---

(١) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٠٨.

(٢) ينظر: معنى لا إله إلا اللّه ص ٧٤-٧٥.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ١/ ٣٣٦.

(٤) ينظر: الإيضاح العضدي ص ٢٥٤، والمسائل المنثورة لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق مصطفى الحدري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق - دمشق بدون ط وتاريخ ص ٩٩،.

(٥) ينظر: شرح اللمع ١/ ٩٤ .

(٦) ينظر: أمالي ابن الشجري ٢/ ٦٥، البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١٣١، والبحر المحيط ١/ ٤٦٣، والدر المصون ٢/ ١٩٧، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص ١٥٣، ١٥٧.

(٧) ينظر: سفر السعادة وسفير الإفادة للسخاوي ١/ ١٣، ومعنى لا إله إلا اللّه للزركشي ص ٧٦، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ٢٦، وإنباه الأنباه ل ٦٧، وروح المعاني ٣/ ٦.

(٨) المصدر السابق.

وهذا رأي الفخر الرازي.[١]، واختاره القاري[٢].

القول الرابع: أن الخبر هو (لا إله) مقدماً على المبتدأ (إلا الله).

وهذا أحد أقوال الزمخشري[٣].

قال في رسالته (مسألة في كلمة الشهادة): «اعلم أن متقدمي الشيوخ ذهبوا إلى أن قولنا: لا إله إلا اللّٰه، كلامٌ غير تامٌ ولا مستقل بنفسه، بل يجب أن يقدّر ههنا خبر محذوف مثل قولهم: لا إله في الوجود، أو موجودٌ، أو لنا، إلا اللّٰه. فقدّروا هذا الكلام بتقدير قولهم: لا رجل في الدار إلا زيدٌ، فحملوه على أن الكلام جملتان.

وليس الأمر كذلك؛ لأن من ذهب إلى ذلك فكأنه لم يعرف معنى هذا الكلام ولا موردَه. بل الوجه الصحيح في ذلك أن يكون هذا كلاماً مفيداً بنفسه غير محتاج إلى سواه... لأن أصل قولنا: لا إله إلا اللّٰه، (الله إلهٌ)، أي مستحقٌ للعبادة، يوازن قولنا: زيدٌ منطلق. فلما فرّع عليه الفرع، وقلنا: لا إله إلا اللّٰه، أفاد هاتين الفائدتين، وهما: إثبات الإلهية للّٰه تعالى، ونفيها عمّا سواه. فإذاً (لا إله) في موضع الخبر، و(إلا الله) في موضع المبتدأ»[٤].

قال عنه ابن الصائغ: «وهذا الإعراب ارتضاه جماعة، منهم ابن

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٤/ ١٥٧-١٥٨، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٠٨، والبحر المحيط ١/ ٦٣٧، البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ١١٥، ومعنى لا إله إلا اللّٰه للزركشي ص ٧٤، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّٰه ص ١٥٨، وشرح الطحاوية ص ٦٤، وسيأتي بعد قليل نص كلامه.

(٢) ينظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ٢١.

(٣) ينظر: مسألة في كلمة الشهادة للزمخشري ص ٨٧، ومغني اللبيب ص ٧٤٥، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّٰه ص ١٦٧، وإنباه الأنباه ل ٧٠، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ١٨، ٢٨، وحاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ٢٠٨، وروح المعاني ٣/ ٦، ودراسات لأسلوب القرآن ق ١ج١ / ١٦٤.

(٤) مسألة في كلمة الشهادة ص ٨٢-٨٦.

الحاجب وبعض مشايخنا»[١].

القول الخامس: أن الخبر هو ما بعد (إلا)، وهو لفظ الجلالة، وهو خبر لـ(لا) وحدها.

وقد اختار هذا القول ناظر الجيش[٢]، حيث يقول: «وأما القول بالخبرية في الاسم المعظم فقد قال به جماعة. ويظهر لي أنه أرجح من القول بالبدلية»[٣].

وقد ردّ هذا القول من غير نسبة جمع من النحويين[٤].

القول السادس: أن الخبر هو ما بعد (إلا) وهو لفظ الجلالة، وهو خبر لـ(لا) مع اسمها.

وقد نسب إلى الزمخشري والشلوبين[٥]، وأجاز ذلك ابن هشام[٦].

قال ابن هشام: «يصح أن يقال: إنه خبر لـ(لا) مع اسمها، فإنهما في موضع رفع بالابتداء عند سيبويه»[٧].

القول السابع: أن الخبر هو مجموع (إلا الله).

وقد نسب هذا إلى ابن الطراوة[٨].

الأثر العقدي[٩]:

---

(١) المرقاة لإعراب لا إله إلا الله ص ١٦٨.

(٢) ينظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد٢٥، ٣٣.

(٣) ينظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ٢٥.

(٤) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ١/ ١٠٧، وشرح ألفية ابن معط ٢/ ٩٤٠، ومغني اللبيب ص ٧٤٦، والأشباه والنظائر ٦/ ٢٤٣.

(٥) ينظر: المرقاة لإعراب لا إله إلا الله ص ١٥٩.

(٦) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٤٦

(٧) مغني اللبيب ص ٧٤٥ .

(٨) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ١١٦.

(٩) ينظر في فضل هذه الكلمة ومنزلتها من الدين كتاب الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٢١- ١٣٦.

قد يكون الأثر العقدي ماثلاً في أكثر من جانب في هذه المسألة، غير أنه قد تجلى بصورة واضحة في تقدير الخبر نفياً أو تقريراً.

وأوضح من ظهر عنده التركيز على الأثر العقدي في مسألة تقدير الخبر هو الفخر الرازي حيث رأى منع بعض التقديرات لدى المعربين متوصلاً بعد ذلك إلى عدم الحاجة إلى تقدير الخبر أصلاً، وأن تبقى الجملة بلا خبر، حيث إن ذلك من كمال تحقيق التوحيد وتجريده.

قال في تفسيره: «وفي هذه الكلمة أبحاث: أحدها: أن جماعة من النحويين قالوا: الكلام فيه حذف وإضمار، والتقدير: لا إله لنا، لا إله في الوجود إلا الله.

واعلم أن هذا الكلام غير مطابق للتوحيد الحق، وذلك لأنك لو قلت: التقدير أنه لا إله لنا إلا اللَّه، لكان هذا توحيداً لإلهنا لا توحيداً للإله المطلق، فحينئذ لا يبقى بين قوله ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ وبين قوله ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ فرق، فيكون ذلك تكراراً محضاً، وأنه غير جائز.

وأما قولنا: التقدير: لا إله في الوجود، فذلك الإشكال زائل، إلا أنه يعود الإشكال من وجه آخر، وذلك لأنك إذا قلت: لا إله في الوجود إلا هو، كان هذا نفياً لوجود الإله الثاني، أما لو لم يضمر هذا الإضمار كان قولك: لا إله إلا اللَّه نفياً لماهية الإله الثاني، ومعلوم أن نفي الماهية أقوى في التوحيد الصرف من نفي الوجود، فكان إجراء الكلام على ظاهره والإعراض عن هذا الإضمار أولى... فإذا عقل ذلك صح إجراء قولنا: لا إله إلا اللَّه على ظاهره من غير حاجة إلى الإضمار»[1].

وقد لقي اعتراض الرازي على كلا التقديرين ردّاً من بعض العلماء[2]:

---

(١) التفسير الكبير ٤/ ١٥٧-١٥٨.

(٢) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٣٧، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللَّه ص١٥٨، وشرح الطحاوية ص ٦٥، ومعنى لا إله إلا اللَّه للزركشي ص ٧٤.

أما دعوى أن تقدير الخبر بـ(لنا) فيه توحيد لإلهنا لا توحيد للإله المطلق، فلأنه أرجع الضمير للمسلمين، وهذا تخصيص بلا مخصِّص وتحكم بلا دليل، بل «المراد: لنا أيها العالَم الذي هو كلّ موجود سوى الله»[(١)].

قال الزجاج: «والمعنى: لا إله لكل الخلق إلا هو»[(٢)].

وأما دعواه بأن عدم الإضمار نفي للماهية فغير صحيح بل «نفي الماهية هو نفي الوجود؛ لا تتصور الماهية إلا مع الوجود، ولا فرق بين (لا ماهية) و (لا وجود). وهذا مذهب أهل السنة، خلافاً للمعتزلة، فإنهم يثبتون ماهية عارية عن الوجود»[(٣)].

وبهذا يتضح أن المعنى العقدي المؤثر في هذا الخلاف ينطلق من مسألة الماهية والوجود، والعلاقة بينهما، وأسبقية أحدهما على الآخر، وهو من علم الذات عند أهل الكلام[(٤)].

حيث إن الفلاسفة وأهل المنطق وعلم الكلام يفرقون بينهما، ويقدمون الماهية على الوجود، أما أهل السنة ومن وافقهم فإنهم لا يفصلون بين حقيقتيهما.

قال ابن تيمية: «وبهذا تنحل شُبَهٌ كثيرة توجد في كلام الرازي، وأمثاله، من أهل المنطق ونحوهم ممن التبس عليهم هذا المقام، فحاروا في وجود اللّه تعالى: هل هو ماهيته؟ أم هو زائد على ماهيته؟، ثم يذكرون أن للناس في وجود الرب تعالى ثلاثة أقوال فقط:

أحدها: أن لفظ الوجود مقول بالاشتراك اللفظي فقط.

والثاني: أن وجود الواجب زائد على ماهيته.

---

(١) المرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص ١٥٧.

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٣٣٦.

(٣) شرح الطحاوية ص ٦٥ .

(٤) ينظر: درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٥٩-١٦٠، ٢٨٥-٢٩٥.

والثالث: أنه وجود مطلق، ليس له حقيقة غير الوجود المشروط بسلب كل ماهية ثبوتية عنه.

فيقال لهم: الأقوال الثلاثة باطلة، والقول الحق ليس واحداً من الثلاثة، فالقول في اسم (الوجود) كالقول في اسم (الذات) و(العين) و(النفس) و(الماهية) و(الحقيقة)، فليس فيه وجود مطلق، ولا ماهية مطلقة، بل ماهيته هي حقيقته، وهي وجوده.

وإن كان المخلوق المعين وجوده الذي في الخارج هو نفس ذاته وحقيقته، وماهيته التي في الخارج، ليس في الخارج شيئان، فالخالق تعالى أولى أن تكون حقيقته هي وجوده الثابت الذي لا يشركه فيه أحد، وهو نفس ماهيته، التي هي حقيقته الثابتة في نفس الأمر»[1].

المناقشة:

لاشك أن مسألةً بمثابة هذه المسألة المهمة التي أفردت فيها المؤلفات سيكون النقاش فيها طويلاً وذا تشعّب، غير أنه يمكن حصره فيما يتصل بموضوع البحث بجانب واحد، هو تحديد الخبر في كلمة الشهادة.

ولا شك أن الذي تدل عليه الدلائل النحوية والمعنوية هو القول بحذف الخبر، وأن الأقوال الأخرى - وإن كانت تجري على ظاهر الكلام ولا تحتاج إلى إضمار - فهي ضعيفة إما نحوياً أو معنوياً.

أما القول بعدم الحاجة إلى تقديره وأن الخبر غير معتبر هنا كما هو رأي الرازي في اعتراضه على توجيه الجمهور، فإن هذا مردود من الجانب الصناعي النحوي، ومن الجانب المعنوي العقدي.

أما من حيث الدلالة المعنوية العقدية فقد سبق عرض ذلك وإبطال

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١/ ٢٩٢-٢٩٣. بتصرف.

دعوى الرازي فيما رامه من كمال تحقيق التوحيد متأثراً ببعض المقدمات العقلية كما في الفقرة السابقة.

وأما من حيث الصناعة النحوية فإن هذا القول مخالف لسنن كلام العرب من مجيء مبتدأ مسند إليه أو ما أصله كذلك بلا خبر مسند.

قال أبو حيان: «قال أبو عبد اللّه محمد بن أبي الفضل المرسي في ريّ الظمآن[1]: «هذا كلام من لا يعرف لسان العرب[2]، فإن (لا إله) في موضع المبتدأ على قول سيبويه، وعند غيره اسم (لا)[3]، وعلى التقديرين لا بد من خبر للمبتدأ أولاً. فما قاله من الاستغناء عن الإضمار فاسد»[4].

وقال الزركشي: «والتقدير أولى جرياً على القاعدة العربية في تقدير الخبر»[5].

وأما الزمخشري فقد انطلق في رأيه الفذّ بكون (لا إله) في موضع الخبر من طرد قاعدة نحوية من أن «المبتدأ يجب أن يكون معرفة والخبر نكرة، على ما دلّ عليه أصل الباب»[6].

---

(١) هو كتاب في تفسير القرآن، قصد بيان ارتباط الآي بعضها ببعض، وهو كبير جداً. ينظر: معجم الأدباء ٦/ ٢٥٤٧.

(٢) لا ريب أن الفخر الرازي كان من أساطين علم النحو والمعرفة بلسان العرب، ولكن هذا مظهر من مظاهر توظيف الدلالة النحوية واللفظية لنصرة الرأي العقدي حتى ولو كان ذلك مخالفاً للأصول النحوية، حتى وصل إلى إلغاء الخبر مع كونه عمدة في الكلام.

(٣) ينظر: الرأيان في: الكتاب ٢/ ٢٧٤-٢٧٥، ٢٩٣، والتبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ٣٨٦، وشرح اللمع لابن برهان ١/ ٨٩، وارتشاف الضرب ٣/ ١٢٩٦، ومغني اللبيب ص ٧٤٥، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّه ص ٦٠، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ١٥، وإنباه الأنباه على إعراب لا إله إلا اللّه للكوراني ل ١٦-١٧، ٦٣.

(٤) البحر المحيط ١/ ٦٣٧. وينظر: شرح الطحاوية ص ٦٥.

(٥) معنى لا إله إلا اللّه للزركشي ص ٧٥.

(٦) مسألة في كلمة الشهادة للزمخشري ص ٨٧، ومغني اللبيب ص ٧٤٦، وحاشية الدسوقي ٢/ ٢٠٨.

ويضعف هذا الرأي من وجوه:

أ - أنه خلاف رأي عامة المعربين والمفسرين حتى الزمخشري نفسه، فقد قال بالتقدير ووافق الجمهور في المفصل حيث يقول: «ويحذفه - خبر لا - الحجازيون كثيراً، فيقولون: لا أهل ولا مال، ولا بأس، ولا فتى إلا علي، ولا سيف إلا ذو الفقار، ومنه كلمة الشهادة، ومعناها: لا إله في الوجود إلا اللَّه، وبنو تميم لا يثبتونه في كلامهم أصلاً»[1].

ب - أن هذه الدعوى تنتقض فيما إذا كان ما بعد (لا) مضافاً أو شبيهاً بالمضاف في نحو: لا طالعاً جبلاً إلا زيدٌ؛ حيث يجب النصب هنا ولا تركيب، فدلّ على عدم اعتبار الخبرية فيه، ولا يمكن حملها على (لا) العاملة عمل (ليس)، لانتقاض شروطها[2].

ج - أن ما ذكره من وجوب كون المعرفة مبتدأ، والخبر نكرة ولا يجوز العكس، فإن هذا ليس على إطلاقه، بل يجوز الإخبار بالمعرفة عن النكرة المخصصة في حالة تقديمها عليها، ومنه قوله تعالى ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران ٣/ ٩٦] حيث جاءت «(بيت) نكرة، والمضاف إليه وهو (أول) كذلك، وقد أخبر عنه بالمعرفة، وهو قوله (للذي)، وذلك لتخصيصه بالوصف»[3].

د - أن (لا) إنما يبنى معها إجماعاً المبتدأ لا الخبر.

هـ - أنه يجوز نصب ما بعد (إلا) وإن كان خلاف المشهور[4]، مما

---

(١) المفصل ص ٥٢.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٤٦.

(٣) حاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ٢٠٨. وينظر: مغني اللبيب ص٧٤٦.

(٤) قال ابن الصائغ: «يجوز الرفع فيما بعد (إلا) والنصب، والأول أكثر، نص على ذلك جماعةٌ منهم: العلامة محمد ابن أبي البركات بن عمرون في شرحه للمفصل. وظاهر كلام ابن عصفور والأبّذي يقتضي أن النصب على الاستثناء أفصح، أو مساوٍ للرفع على بعض الوجوه كما سيأتي تقريره». المرقاة لإعراب لا إله إلا اللَّه ص ١٤٨. وينظر: التجريد في إعراب كلمة التوحيد ص٢٩.

ينقض كونه مبتدأ[(١)].

وأما القول بأن (إلا) هنا بمعنى (غير) وليست للاستثناء، وعليه فهي الخبر، والتقدير: لا إله غير اللَّه، «فليس له مانع يمنعه من جهة الصناعة النحوية، وإنما يمتنع من جهة المعنى، وذلك أن المقصود من هذا الكلام أمران: نفيُ الإلهية عن غير اللَّه تعالى، وإثبات الإلهية للَّه تعالى. ولا يفيد التركيب [ذلك][(٢)] حينئذ.

فإن قيل: يستفاد ذلك بالمفهوم، قلنا: أين دلالة المفهوم من دلالة المنطوق؟ ثمّ هذا المفهوم إن كان مفهومَ لقبٍ فلا عبرة به»[(٣)].

وأما القول بأن لفظ الجلالة هو الخبر سواء وحده أو مع (إلا) كما في الأقوال الأخيرة في الخامس والسادس والسابع فهذا التوجيه - وإن اتجه وساغ معنىً - إلا أنه غير متجه تركيباً ولفظاً. وذلك من وجوه:

أحدها: أن (لا) هذه لا تعمل إلا في النكرات، فإن جعلت (هو) أو لفظ الجلالة خبرها أعملتها في المعرفة، وذلك لا يجوز.

والثاني: أن ما بعد إلا موجب، و(لا) لا تعمل في الموجب، إنما تعمل في المنفيّ.

والثالث: أنه مستثنى من الاسم، ولا يجوز أن يكون المستثنى خبراً عن المستثنى منه؛ لأنه مبيّن له.

الرابع: أن هذا الاسم بعد (إلا) يجوز نصبه على الاستثناء - وإن كان الرفع هو المشهور - كما هو في الاستثناء غير الموجب، فلو كان خبراً لامتنع نصبه.

وقد ردّ هذا التوجيه أيضاً كل من ابن السيد البطليوسي[(٤)] وابن

(١) المرقاة لإعراب لا إله إلا اللَّه ص ١٦٩.

(٢) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٣) التجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ٢٧.

(٤) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٤٣.

يعيش[١] وابن الحاجب[٢] والأندلسي[٣] وغيرهم[٤].

وإذ تبين أن القول بالتقدير في كلمة الشهادة هو الصحيح والأولى معنى ولفظاً بقي الترجيح داخل دائرة هذا القول القائم على تقدير الخبر.

وفي نظري أن تقديره بـ(موجود) أو (معبود) من غير تقييد ذلك بوصف آخر أنه غير مسلّم ؛ لأنهما ينطلقان من تخصيص كلمة (إله) بالله تعالى من غير أن يشركه في هذه الكلمة شيء سواه.

وهذا وإن كان حقّاً في كونه الواجب اعتقاده والإيمان به ؛ إلا أن الواقع على غير ذلك في اعتقاد كثير من الخلق الذين اجتالتهم الشياطين عن عبادة اللّٰه وتوحيده إلى إشراك غيره من المعبودات في هذه الدلالة فاعتقدوا أنها آلهة. فإذا فسّرت الكلمة بأنها: لا إله موجودٌ أو معبودٌ إلا اللّٰه، قال هذا المشرك: بل ثمة آلهة أخرى موجودة ومعبودة مع الله.

كما أن هذا التقدير الذي فيه نفي وجود غير اللّٰه، غير مستلزم نفي إمكان ذلك المنفي.

ومن هنا تعيّن أن يقطع هذا الوارد بإلحاق قيدٍ يخصّ ذلك بالله عز وجل، ويسلّم به الخصم، وهذا القيد هو قولنا (باستحقاق) أو مستحقّ) فيخرج به من كانت تسميته إله من تلك المعبودات غير اللّٰه مجرد دعوى واتباع للظنّ.

وعليه فالتقدير الأقرب هو: لا إله باستحقاق إلا اللّٰه، أو: لا معبود باستحقاق إلا اللّٰه.

---

(١) ينظر: شرح المفصل ١/ ١٠٧، والتصريح ١/ ٢٤٦، والمرقاة لإعراب لا إله إلا اللّٰه ص١٦٦.

(٢) ينظر: المرقاة لإعراب لا إله إلا اللّٰه ص١٦٥، ولم أجده في المطبوع من آثاره.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ١١٦، ومعنى لا إله إلا اللّٰه للزركشي ص ٧٦، والتجريد في إعراب كلمة التوحيد ص ١٨، ٢٥، وإنباه الأنباه على إعراب لا إله إلا اللّٰه (مخطوط) ل ٦٠.

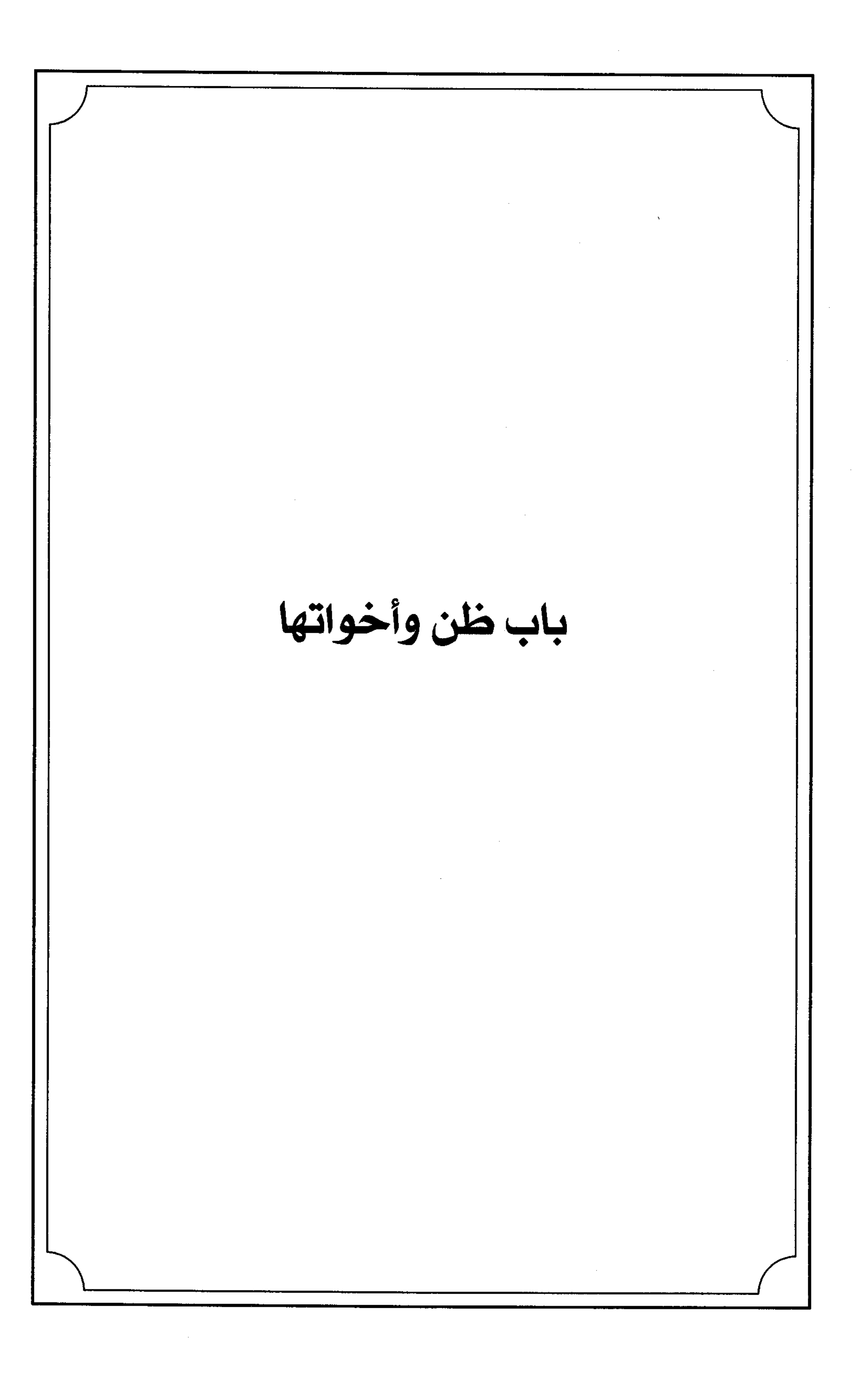
قال القرافي: «لا ينبغي أن يخصص الوجود بالنفي بل يعمم في نفس الأمر. وبهذه الطريقة أيضاً تعين أن نقول: لا معبود باستحقاق، فإن نفي المعبود مطلقاً ليس بصادق، فإن المعبودات واقعة كثيراً من الشجر والحجر والكواكب وغير ذلك، فلا يصدق الإخبار عن النفي إلا إذا قيّد بالاستحقاق، فلا ينبغي أن نهمل هذه الدقائق، فإنها متعينة الاعتبار شرعاً وعقلاً ولغة»(١).

ولا حاجة أن يقال: لا إله معبودٌ باستحقاق إلا الله؛ لأن معنى (إله) هو (معبود) فيكون جمعاً بين المفسِّر والمفسَّر، فيكتفى بذكر أحدهما(٢).



(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٠٨.

(٢) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٠٨، واللسان (أله) ١٣/ ٤٦٧- ٤٩٦، والمفردات (أله) ص ٢١، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ١٣/ ٢٠٢.



باب ظن وأخواتها



المسألة الثامنة والعشرون

٢٨/ ١- قال تعالى ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَىْءٍ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ [الأنفال ٨/ ٦٠]

٢ - وقال تعالى ﴿وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُواْ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾ [التوبة ٩/ ١٠١].

٣ - وقال تعالى ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَىٰ وَمَا تَغِيضُ ٱلْأَرْحَامُ وَمَا تَزْدَادُ ۖ وَكُلُّ شَىْءٍ عِندَهُۥ بِمِقْدَارٍ﴾ [الرعد ١٣/ ٨].

٤ - وقال تعالى ﴿ثُمَّ بَعَثْنَٰهُمْ لِنَعْلَمَ أَىُّ ٱلْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوٓاْ أَمَدًا﴾ [الكهف ١٨/ ١٢].

٥ - وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت ٢٩/ ٣].

التوجيه الإعرابي:

جاءت هذه الآيات ونظائرها متضمنة الفعل (علم) مسنداً إلى الله تعالى، وهذا موطن الشاهد من هذه الآيات. ذلك أن (علم) فعل ناسخ من أخوات (ظنّ) مما يدخل على المبتدأ والخبر فينصبهما مفعولين له.

وهي من أفعال القلوب التي تفيد نسبة الخبر - الذي أصبح مفعولاً ثانياً - إلى المبتدأ - الذي أصبح مفعولاً أولاً - على وجه اليقين غالباً، وقد تفيدها على وجه الرجحان[1].

ويذكر بعض النحويين أنها قد ترد بدلالة مغايرة لهذه الصورة، بأن تفيد مجرد قيام المعلوم المفرد بلا نسبة في الذهن، وهي الدلالة التي تحملها (عَرَفَ)، وحينئذ تفقد بعض خصائصها، ويختلف أثرها اللفظي باختلاف مدلولها المعنوي، فتقتصر على نصب مفعول به واحد كما هو حال (عرف).

وهذه الدلالة الطارئة لـ (علم) كانت محل نقاش بين المعربين، لما تحمله - عند بعضهم - من قصور في نسبة حصول المعلوم عن دلالتها الأولى كما سيأتي بيانه.

ولقد جاءت (علم) مسندة إلى اللّٰه سبحانه وتعالى مكتفية بمفعول واحد كما في الآيات السابقة، مما يشي بموافقتها (عرف) في الدلالة.

ولما كانت (عرف) مما لم يرد نسبته إلى اللّٰه تعالى لما تحمله - عند بعضهم - من قصور في الدلالة عن (علم)، اختلف رأي النحويين في مدى ثبوت هذه الدلالة لـ(علم)، مما يمكن تصنيفه على أقوال هي:

الأول: أن (علم) تحمل على (عرف) فتنصب مفعولاً واحداً[2]، وهذا ثابت في اللغة وفي نصوص القرآن الكريم دون تقييد أو استثناء، ومنها تلك الآيات السابقة.

وهذا رأي جمع من المعربين منهم: سيبويه[3] والمبرد[4] والصيمري[5]

---

(١) ينظر: أوضح المسالك ٢/ ٣٠-٤١.

(٢) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن الكريم ق٣، ج٢/ ٥٢٢-٥٦٩.

(٣) ينظر: الكتاب ١/ ٤٠، ٢٣٧.

(٤) ينظر: المقتضب ٣/ ١٨٩.

(٥) ينظر: التبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ١١٦.

والحريري[1] والعكبري[2] وصدر الأفاضل الخوارزمي[3] والمنتجب الهمداني[4] وأبو حيان[5].

قال سيبويه: «وقد يكون (علمت) بمنزلة (عرفت) لا تريد إلا علم الأول. فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلَّذِينَ ٱعْتَدَوْا۟ مِنكُمْ فِى ٱلسَّبْتِ﴾ [البقرة ٢/ ٦٥]، وقال سبحانه: ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾، فهي بمنزلة (عرفت) كما كانت (رأيت) على وجهين»[6]. فالآية هنا «كقولك لا تعرفونهم اللَّه يعرفهم».[7]

الثاني: أنّ (علم) قد تأتي مسندة إلى غير اللَّه، فيجوز أن تكون بمعنى (عرف) فتنصب مفعولاً واحداً.

وقد تأتي مسندة إلى اللَّه تعالى، فيمتنع حينئذ أن تكون بمعنى (عرف). وما جاء منها مقتصراً على مفعول واحد فلا بد معها من تقدير مفعول به ثانٍ لها لتبقى على معناها.

وهذا رأي الزجاجي[8] ....

---

(١) ينظر: شرح ملحة الإعراب، لأبي محمد القاسم بن علي الحريري البصري ت(٥١٦)، تحقيق: د/ فائز فارس، دار الأمل - الأردن، ط الأولى ١٤١٢، ص ٩٧.

(٢) ينظر: التبيان ٢/ ٦٥٧.

(٣) ينظر: ترشيح العلل في شرح الجمل، تصنيف: صدر الأفاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي ت(٦١٧)، إعداد: عادل محسن العميري، مطبوعات مركز البحوث وإحياء التراث بجامعة أم القرى - مكة، ط الأولى١٤١٩، ص١١٧-١١٩.

(٤) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٤٣٤، ٥٠٦، ٣/ ٧٣٢.

(٥) ينظر: البحر المحيط٤/٥٠٨، ٥/٩٨، ٣٦١، ٦/ ١٠١،

(٦) الكتاب ١/ ٤٠.

(٧) الكتاب ١/ ٢٣٧.

(٨) ينظر: الجمل في النحو، صنفه: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ت(٣٤٠)، تحقيق: د/ علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٥، ص ٣٠. هذا ظاهر الجمل لأنه فسر قوله تعالى ﴿وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ فسر الأولى بقوله: «لا تعرفونهم» ولم يفسر الثانية مما يعني عدم حملها عليه. قال في البسيط: «ثم قال - أي الزجاجي - (تأويله لا تعرفونهم)، ولم يقل: اللَّه يعرفهم ؛ لأنه لا يجوز عليه سبحانه إلا ما أطلقه على نفسه...» ١/ ٤٤٧ .

والسيرافي[١] وابن أبي الربيع[٢] وابن القيم[٣] والسمين الحلبي[٤].

قال السمين الحلبي في الآية الأولى: «في هذه الآية قولان: أحدهما: أن (علم) هنا متعدية لواحد؛ لأنها بمعنى (عرف) ولذلك تعدت لواحد. والثاني: أنها على بابها فتتعدى لاثنين، والثاني محذوف، أي: لا تعلمونهم قارعين أو محاربين، ولا بد هنا من التنبيه على شيء: وهو أن هذين القولين لا يجوز أن يكونا في قوله ﴿ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾ بل يجب أن يقال: إنها المتعدية إلى اثنين، وإن ثانيهما محذوف، لما تقدم لك من الفرق بين العلم والمعرفة»[٥].

وقال في الآية الثانية: «والعلم هنا يحتمل أن يكون على بابه فيتعدى لاثنين أي: لا نعلمهم منافقين، ولأن النفاق من صفات القلب لا يطّلع عليه، وأن تكون العرفانية فتتعدى لواحد، فلا يجوز قاله أبو البقاء. وأما ﴿نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ فلا يجوز أن تكون إلا على بابها لبحث ذكرته لك في الأنفال، وإن كان الفارسي في (إيضاحه) صرح بإسناد المعرفة إليه تعالى، وهو محذور لما عرفته»[٦].

أما آية الكهف التي بدا الاختلاف بين الاحتمالين فيها جلياً بأن تعرب (أيّ) موصولة مبنية على الضم لتحقق قيد البناء بإضافتها لفظاً، مع حذف صدر جملتها في محل نصب مفعول به لـــ(نعلم)، ويبين السمين

(١) ينظر: شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي ت(٣٦٨) تحقيق: د/ رمضان عبد التواب، الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة، ١٩٩٠، في ٢/ ٣١٧، ٣٢٢.

(٢) ينظر: البسيط في شرح جمل الزجاجي ١/ ٤٤٧.

(٣) ينظر: بدائع الفوائد ٢/ ٨٦-٩٠.

(٤) ينظر: الدر المصون٥/ ٦٣٠، ٦/ ١١٣، ٧/ ٤٤٨، ٤٥٢، ٩/ ٧.

(٥) الدر المصون ٥/ ٦٣٠.

(٦) الدر المصون ٦/ ١١٣. ولم أجد نص الفارسي في الإيضاح العضدي، تأليف أبي علي الحسن بن أحمد الفارسي ت(٣٧٧)، تحقيق: د/ حسن شاذلي فرهود، دار العلوم - الرياض، ط الثانية ١٤٠٨.

أن هذا التوجيه «إنما يكون على جعل العلم بمعنى العرفان؛ لأنه ليس في الكلام إلا مفعول واحد، وتقدير آخر لا حاجة إليه. إلا أن في إسناد (علم) بمعنى عرف إلى الله إشكالاً تقدم تحريره في الأنفال وغيرها»[(١)].

ويجري هذا الاختلاف مع (أعلم) التي تنصب ثلاثة مفاعيل كما في قراءة لها بذلك.

قال السمين: «وقرئ ﴿لِيُعْلِمَ﴾ بضم الياء[(٢)]، والفاعل اللّه تعالى، والمفعول الأول محذوف، تقديره: ليُعلِم اللهُ الناسَ. و﴿أَيُّ ٱلْحِزْبَيْنِ﴾ في موضع الثاني فقط، إن كانت عرفانية، وفي موضع المفعولين إن كانت يقينية»[(٣)].

الثالث: أن (علم) لا تأتي بمعنى (عرف) مطلقاً، بل هما حقيقتان مختلفتان، وما جاء منها ناصباً لمفعول واحد فهو مفعوله الأول، ويجب تقدير الثاني.

قال السهيلي: «وما زعموه من قولهم: قد يكون (علمت) بمعنى (عرفت)، واستشهادهم بالآي التي استشهدوا بها، ليس هو حقيقة؛ لأن تعدي (علمت) إلى مفعول واحد في اللفظ لا يخرجها إلى معنى (عرفت)؛ لأنها لا تتعدى إلى مفعول واحد في اللفظ على نحو تعدي (عرفت)، ولكن على جهة المجاز والاختصار»[(٤)].

وقد حاول السهيلي أن يحمل تلك الآيات على معرفة النسبة لا الأعيان والذوات، فمن ذلك أن اللّه لا ينفي عن نبيه ﷺ معرفة أعيان المنافقين وأسمائهم، وإنما ينفي عنه العلم بعداوتهم ونفاقهم، وهكذا في باقي الآيات[(٥)].

---

(١) الدر المصون ٧/ ٤٥٢.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٦/ ١٠٠،

(٣) الدر المصون ٧/ ٤٤٨.

(٤) نتائج الفكر ط البنا ص ٣٣٩.

(٥) ينظر: نتائج الفكر ط البنا ص ٣٣٩.

الأثر العقدي:

تقوم هذه المسألة حول جواز نسبة الفعل (عرف) إلى اللَّه تعالى، وتعود التوجيهات الإعرابية فيها إلى رأيين:

الأول: جواز هذه النسبة. وعليه التوجيه الأول.

الثاني: عدم جواز هذه النسبة. وعليه التوجيهان الثاني والثالث.

ومدار المسألة كلها حول الوظيفة الدلالية لهذه الكلمة ففي حين يرى الفريق الأول أن هذه الدلالة المعجمية صحيحة ولا يستلزم منها محذور ينزه عنه المولى ﷻ. يرى الفريقان الثاني والثالث أن هذه الدلالة متضمنة نقصاً ينزه عنه سبحانه وتعالى.

وإذا كان المانعون يجمعون على وجوب تنزيه اللَّه عن مدلول (عرف)، فإن عباراتهم اختلفت في بيان وجه النقص فيها، وتحديد المعنى المحذور فيها، ومن أقوالهم في ذلك ما يأتي:

١ - أن تعلق المعرفة هو الذوات منفردة عن المعاني الزائدة، وهذا لا يليق قصر علم اللَّه عليه. بخلاف العلم فأصل وضعه هو للأشياء المركبة من الذات والصفة والنسبة بينهما.

قال السهيلي: «وإذا ثبت هذا فلا يضاف إلى اللَّه سبحانه إلا العلم، ولا يقال فيه (عرف)، ولا: (يعرف)؛ لأن علمه متعلق بالأشياء كلها، مركبها ومفردها، تعلقاً واحداً بخلاف علم المحدثين فإن معرفتهم بالشيء المفرد وعلمهم به غير علمهم ومعرفتهم بشيء آخر»[(١)].

وقد بين ابن القيم الملحظ العقدي في هذا الاعتراض من السهيلي

---

(١) نتائج الفكر ط البنا ص ٣٣٨، وينظر: شرح اللمع، صنفه: ابن برهان العكبري أبو القاسم عبدالواحد الأسدي ت(٤٥٦)، تحقيق: د/ فائز فارس، ط الأولى - الكويت ١٤٠٤، في ١/ ١١١، والدر المصون ٩/ ٧.

بقوله: «وهذا بناء منه على أن اللَّه تعالى يعلم المعلومات كلها بعلم واحد، وأنّ علمه بصدق رسول الله ﷺ هو عين علمه بكذب مسيلمة الكذاب.

والذي عليه محققو النظار خلاف هذا القول، وأن العلوم متكثرة متغايرة بتكثر المعلومات وتغايرها، فلكلّ معلوم علم يخصه»[١].

٢ - أن المعرفة تكون بإدراك الشيء عن طريق التفكر والتتبع لأثره[٢].

٣ - أن المعرفة تكون حاصلة ومكتسبة بعد جهل سابق[٣].

قال ابن النجار: «وهي أي المعرفة من حيث إنها علمٌ مستحدَثٌ أو انكشاف بعد لبس، أخصّ منه أي (من العلم)؛ لأنه يشمل غير المستحدث، وهو علم اللَّه تعالى، ويشمل المستحدث، وهو علم العباد»[٤].

٤ - أن المعرفة في الغالب تكون لما غاب عن القلب بعد إدراكه فإذا أدركه فقد عرفه، ولا يقال علمه «فالمعرفة نسبة الذكر النفسي، وهو حضور ما كان غائباً عن الذاكر»[٥].

قال ابن القيم: «وعلى هذا فالفرق بين إضافة العلم إليه تعالى وعدم إضافة المعرفة لا ترجع إلى الإفراد والتركيب في متعلق العلم، وإنما ترجع إلى نفس المعرفة ومعناها، فإنها في مجاري استعمالها، إنما تستعمل فيما سبق تصوره من نسيان أو ذهول أو عزوب عن القلب، فإذا

---

(١) بدائع الفوائد ٢/ ٨٧.

(٢) ينظر: شأن الدعاء للخطابي ص ١١٢، والمفردات في غريب القرآن (عرف) ٢/ ٤٣١، وتاج العروس (عرف) ١٢/ ٣٧٤.

(٣) ينظر: الدر المصون ٥/ ٦٣٠، ٩/ ٧، والتعريفات، تأليف: علي بن محمد الجرجاني ت(٨١٦) تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثانية ١٤١٣ص ٢٨٣.

(٤) شرح الكوكب المنير ١/ ٦٥.

(٥) ينظر: تاج العروس (علم) ١٧/ ٤٩٦.

تصوّر وحصل في الذهن قيل: عرفة أو وصف له صفته ولم يره، فإذا رآه بتلك الصفة وتعينت فيه قيل: عرفه»(١).

المناقشة:

يمكن القول إن رأي من يحمل (علم) المسندة إلى اللّه تعالى على أصلها ناصبة لمفعولين مقدرين ثانيهما فيها، ومانعين من حملها على نصب مفعول واحد يؤول رأيهم إلى قاعدتين تستلزم إحداهما الأخرى، وهما:

الأولى: تعدد الدلالة المعنوية لمادة (علم) وفقاً للأثر اللفظي فيها، وذلك من حيث قيام العلم في صاحبه وكيفية صدوره منه. فالمتعدية إلى مفعول واحد تختلف عن المتعدية إلى مفعولين من هذه الناحية.

الثانية: التفريق في الدلالة المعجمية بين (علم) و(عرف)، وذلك بذكر مفهومٍ لكل واحدٍ منهما، وإيراد لوازم له يباين بها الآخر.

فعلى هاتين القاعدتين بنى المانعون رأيهم بعدم جواز إعراب ما جاء في القرآن الكريم من (علم) مسنداً إلى المولى ﷻ على أنها ناصبة لمفعول واحد، موجبين تقدير المفعول الثاني.

ذلك أنهم لما رأوها مكتفية بمفعول واحد انتقلت من دلالة (علم) إلى دلالة (عرف)؛ لأنها لو كانت على أصل وضعها لطلبت مفعولين.

ولما كانت مادة (عرف) مختلفة - عندهم - عن مادة (علم)، ولازم منها لوازم نقص وعجز يجب تنزيه المولى ﷻ عنها كما سبق ذكرها، لجأوا إلى إبقاء (علم) في هذه الحالة خاصة على أصلها مقدرين لها مفعولاً ثانياً.

والذي يظهر للباحث - والله أعلم بمراده - أن هاتين القاعدتين فيهما نظر، ويمكن مناقشتهما على النحو الآتي:

---

(١) بدائع الفوائد ٢/ ٨٧.

أما الأولى: فيظهر أن كثيراً من اللغويين والنحويين يجعلون مادة (علم) ذات دلالة معنوية واحدة وإن اختلفت صورها وآثارها اللفظية.

وبيان صورها أنها قد تأتي في موضع للدلالة على توجه حقيقتها نحو شيئين: ذات أو ما في معناها وصفة قائمة بهذه الذات. ويكون المقصود هنا إظهار نسبة الصفة إلى الذات.

وقد تأتي في موضع آخر للدلالة على توجه حقيقتها نحو تعيين الذات دون نسبة الصفة؛ لأن ذلك هو المراد في هذا الموضع.

وهي في الصورة الأولى متعدية إلى مفعولين: الذات وما في معناها والصفة. وأما في الصورة الثانية فهي مقتصرة على مفعول واحد هو المقصود بتوجه العلم نحوه.

هذا من حيث محل العلم وهو الشيء المعلوم، أما من حيث قيام العلم في الفاعل وصدوره منه فلا فرق بين الصورتين سواء تعدت إلى واحد أو اثنين.

قال ابن خروف: «و(علمت)، بمعنى واحد، إلا أنها في التعدي على وجهين: تكون مرة كـ(عرفت) تُعدى إلى واحد، وأخرى على بابها تتعدى إلى اثنين كأخواتها»[1].

وقال الراغب: «العلم إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان: أحدهما: إدراك ذات الشيء. والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له أو نفي شيء هو منفيّ عنه. فالأول هو المتعدّي إلى مفعول واحد نحو﴿لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْۚ﴾، والثاني المتعدي إلى مفعولين نحو قوله ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَٰتٍ﴾ [الممتحنة ٦٠/ ١٠]»[2].

---

(١) شرح جمل الزجاجي، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد بن خروف الإشبيلي ت(٦٠٩)، تحقيق: د/ سلوى محمد عمر عرب، مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، بدون ط ١٤١٩، في ١/ ٣٦٥.

(٢) المفردات في غريب القرآن (علم) ٢/ ٤٤٦.

وأما الثانية: فيظهر أيضاً أن أولئك المتقدمين من اللغويين والنحويين لا يذكرون فرقاً واضحاً بين مادتي (علم) و(عرف) إلا في الأثر اللفظي فتنصب الأولى مفعولين في أصلها وتنصب الثانية مفعولاً واحداً في أصلها، ولهذا لم ترد عنهم تلك اللوازم لكل مادة كما يذكرها المانعون[١]. ولذا فإنهم إن حملوا الأولى على الثانية فإنهم يقصدون قياس الأثر اللفظي بالاقتصار على مفعول واحد ليس غير، ولا يقصدون تغيراً لحقها في الدلالة كما هو منهج المانعين.

ويدل على عدم تفريقهم في الدلالة بين الأمرين ما يأتي:

١ - تصريح بعضهم بالتسوية بينهما في المعنى.

قال ابن خروف: «والمعرفة علم، والعلم معرفة»[٢].

وقال الزبيدي: «... أن العلم والمعرفة والشعور كلها بمعنى واحدٍ، وأنه يتعدّى بنفسه في المعنى الأول، وبالباء إذا استعمل بمعنى (شَعَرَ)، وهو قريب من كلام أكثر أهل اللغة»[٣].

٢ - تفسير كل مادة بالأخرى، فيفسر العلم بالمعرفة والمعرفة بالعلم دون تقييد أو تفريق.

قال ابن القوطية: «وعلمت الشيء بالشيء علماً: عرفته»[٤].

---

(١) تنظر مادة (عرف) في: ديوان الأدب، لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي ت (٣٥٠)، تحقيق: د/ أحمد مختار عمر، طبعة مجمع اللغة العربية - القاهرة بدون ط ١٣٩٤، في ١/ ٢٩٠، ٢/ ١٠١، وتهذيب اللغة ٢/ ٣٤٤، والصحاح ٤/ ١٤٠٠، والقاموس المحيط ص ١٠٨٠.

ومادة (علم) في: ديوان الأدب ١/ ١٩٤، ٢/ ٢٥١، ٢٦٩، وتهذيب اللغة ٢/ ٤١٥، والصحاح ٥/ ١٩٩٠، والقاموس المحيط ص ١٤٧١.

(٢) شرح جمل الزجاجي ١/ ٣٦٥.

(٣) تاج العروس (علم) ١٧/ ٤٩٥.

(٤) الأفعال، لأبي بكر محمد بن عمر بن مزاحم المعروف بابن القوطية الأشبيلي، ت(٣٦٧)، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٩٩٣، ص ١٩.

وقال الجوهري: «وعلمتُ أعلمه عِلماً: عرفته»[١]. وكذا قال في القاموس المحيط[٢].

٣ - حمل بعضهم (عرفت) على (علمت) في الأثر اللفظي فيجعلها ناصبة لمفعولين على العكس من الحمل الشائع. وقد نُسب هذا إلى هشام بن معاوية[٣]، ووافقه الخوارزمي[٤].

قال الخوارزمي: «ويجوز أن يلحق بها - أي بما ينصب مفعولين - (عرفت) بمعنى: (علمت)، تقول: عرفت اللّه قادراً»[٥].

٤ - نقل السيوطي عن كتاب الخاطريات لابن جني محاورة علمية بينه وبين شيخه أبي علي الفارسي حول هذه المسألة ذات دلالات متعددة مهمة في هذا الباب.

قال ابن جني: «قلت لأبي علي: قال سيبويه: (إذا كانت علمت بمعنى عرفت عديت إلى مفعول واحد، وإذا كانت بمعنى العلم عديت إلى مفعولين) فما الفرق بين علمت وعرفت من جهة المعنى؟.

فقال: لا أعلم لأصحابنا في ذلك فرقاً محصلاً. والذي عندي في ذلك أن (عرفت) معناها العلم الموصول إليه من جهة المشاعر والحواس بمنزلة (أدركت).

و(علمت) معناها العلم من غير جهة المشاعر والحواس، يدلك على ذلك في (عرفت) قوله تعالى: ﴿يُعْرَفُ ٱلْمُجْرِمُونَ بِسِيمَٰهُمْ﴾ [الرحمن ٥٥/ ٤١] والسيما تدرك بالحواس وبالمشاعر.

قلت له: أفيجوز أن يقال: (عرفت) ما كان ضده في اللفظ

---

(١) الصحاح (علم) ٥/ ١٩٩٠.

(٢) ينظر: ص ١٠٨٠، ١٤٧١.

(٣) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ٢/ ٨٥، والارتشاف ٤/ ٢١٠٦، والمساعد١/ ٣٦٣.

(٤) ينظر: ترشيح العلل في شرح الجمل ص ١١٧.

(٥) ترشيح العلل في شرح الجمل ص ١١٧.

(أنكرت). و(علمت) ما كان ضده في اللفظ (جهلت)؟. فإذا أريد بـ(علمت) العلم المعاقبة عبارته للإنكار تعدت إلى مفعول واحد. وإذا أريد بها العلم المعاقبة عبارته للجهل تعدت إلى مفعولين: ويكون هذا فرقاً بينهما صحيحاً؛ لأن (أنكرت) ليس بمعنى (جهلت)؛ لأن الإنكار قد يضامّ العلم، والجهل لا يضام العلم، ولأن الجهل يكون في القلب فقط، والإنكار يكون باللسان. وإن وصف القلب به كقولنا: أنكره قلبي كان مجازاً، وكون الإنكار باللسان دلالة أن المعرفة متعلقة بالمشاعر. فقال: هذا صحيح»[1].

إن من تلك الدلالات التي تحملها هذه المحاورة العلمية بين عالمين من علماء اللغة والنحو في القرن الرابع ما يأتي:

أ - أن علماء اللغة والنحو لم يذكر بينهم حتى منتصف القرن الرابع فرق بين (عملت) و(عرفت) في المعنى، وذلك بشهادة أبي علي الفارسي وتأييد أبي الفتح بن جني.

ويدخل في هذا الحكم أولئك الأئمة الذين حملوا (علمت) متعدية إلى واحد على (عرفت) كسيبويه والمبرد وغيرهما بأنهم لا يقصدون بهذا الحمل اختلافاً في حقيقة العلم وقيامه في الفاعل بقدر ما هو تنظير في الأثر اللفظي والصناعة النحوية.

ب - أن أبا علي الفارسي وابن جني اجتهد كل واحد منهما اجتهاداً مبتدعاً في إيجاد شيء من هذه الفروق، دون استناد إلى موروث ثابت عن العرب في ذلك.

---

(١) الأشباه والنظائر في النحو ٤/ ١٤٥-١٤٦، وفي ٧/ ٢٤٩-٢٥١، مع اختلاف يسير بين الموضعين.

وليس في المطبوع من كتاب الخاطريات، تأليف: أبي الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨.

ج - أنه مع اجتهادهما في إيجاد شيء من الفروق إلا أنهما لم يرد في تعبيرهما شيء من تلك اللوازم المذكورة سابقاً.

د - أنه قد ورد ضمن هذه الاجتهاد أن (علمت) المتعدية إلى مفعولين مقابلة للجهل، وليست (عرفت) هي المقابلة للجهل، وهذا خلاف ما يذكره المانعون. مما يعني أن هذه اللوازم لم تكن مستقرة ولا ثابتة.

لعله يصح بعد ذلك القول: إن التفريق بين (علم) مسندة إلى اللَّه تعالى ومسندة إلى المخلوق ببقائها في الأول على أصلها ناصبة لمفعولين أحدهما مذكور والآخر مقدر، وحملها في الثاني على (عرف) مكتفية بالمفعول المذكور، تحرزاً من إسناد (عرف) إلى اللَّه تعالى لما يلزم من ذلك من لوازم يجب تنزيهه سبحانه عنها كلُّ ذلك لم يك معتبراً عند الأئمة المتقدمين، وأن هذا التفريق بين المادتين وما يعلق بهما من لوازم وفروع - لعله - جاء متأخراً بعض الشيء، من جراء التأثر والتأثير بين النحو والعلوم والفنون المختلفة، ومن ذلك علم الكلام وعلم المنطق وأصول الفقه وغيرها ذلك.

ومن ذلك ما جاء عن سيبويه وغيره من تفسيرهم (علم) المسندة إلى اللَّه تعالى بـ(عرف) فإنه من هذا الباب. إذ إن تنظيرهم بين المادتين كان من حيث الأثر اللفظي واللوازم النحوية، وليس تقريراً لاختلاف الدلالتين.

وإذ ثبت الفرق بين منزع الفريقين ومنشأ الحكمين فإن الأرجح في هذه المسألة ما يأتي:

١ - توجيه (علم) هنا على أنها متعدية إلى مفعول واحد باقية في إطار مادتها، دون الحاجة إلى حملها على (عرف) في حال ومنعها في غيره مما يلزم منه التفريق بين المتماثلين،، ودون الحاجة إلى تقدير المفعول الثاني، مما هو ضرب من التكلف.

٢ - تعليل منع حمل (علم) على (عرف) ليس لاختلاف الدلالة بين المادتين والفعلين، وليس أيضاً لتلك اللوازم المذكورة، وإنما لعدم وروده في نص شرعي.

قال ابن أبي الربيع: «ثم قال - الزجاجي - (تأويله لا تعرفونهم) ولم يقل: اللَّه يعرفهم[1]؛ لأنه لا يجوز عليه سبحانه إلا ما أطلقه على نفسه، أو أطلقه عليه نبيّه ﷺ، أو أجمعت عليه الأمة. وعلى هذا أكثر العلماء. ومن الناس من قال: ما صحّ معناه صحّ إطلاقه، فأجاز أن يقال: اللَّه يعرف، كما يقال: اللَّه يعلم، والأول هو الذي ينبغي أن يعول عليه، فإنه الأحوط في الدين»[2].

وهذا في حق من يرى أنها لا تبقى على أصلها إلا ناصبة لمفعولين، فيضطر في حال إسنادها إلى اللَّه إلى حذف المفعول الثاني.

وهذا بالإضافة إلى أنه لم يكن معهوداً عن المتقدمين فإن فيه ارتكاب حذف أحد مفعولي هذا الباب وذلك متعذر أو شبه متعذر[3].

قال سيبويه: «هذا باب الفاعل الذي تعداه فعله إلى مفعولين وليس لك أن تقتصر على أحد المفعولين دون الآخر»[4].

وقال أبو حيان: «ومن جعله متعلقاً بالنسبة، فقدر مفعولاً ثانياً محذوفاً، وقدره: (محاربين) فقد أبعد، لأن الحذف مثل هذا دون تقدم ذكر ممنوع عن بعض النحويين، وعزيز جداً عند بعضهم، فلا يحمل القرآن عليه مع إمكان حمل اللفظ على غيره وتمكنه من المعنى»[5].

---

(١) الجمل ص٣٠. هكذا في المطبوع تحقيق: د توفيق الحمد، وينظر: تعليق المحقق ص ٣٠ح ٤، حول وجود هذه العبارة في طبعة ابن أبي شنب، وكذلك تعليق د/ عياد الثبيتي في البسيط ١/ ٤٤٧، ح٦.

(٢) البسيط ١/ ٤٤٧-٤٤٨.

(٣) ينظر: شرح اللمع لابن برهان ١/ ١٠٧، والمفصل ص ٣٤١، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف١/ ٣٦١، ٣٦٦، والبسيط ١/ ٤٣٥، والارتشاف ٤/ ٢٠٧٩.

(٤) الكتاب ١/ ٣٩.

(٥) البحر المحيط ٤/ ٥٠٨.

على أن بعض المفسرين صرّح بجواز نسبة العلم بمعنى المعرفة إلى اللَّه تعالى.

قال الألوسي: «وإطلاق العلم على المعرفة شائع، وهو المراد هنا كما عرفت، ولذا تعدى إلى مفعول واحد، وإطلاق العلم بمعنى المعرفة على اللَّه تعالى لا يضر»[(١)].

وقال أيضاً: «وإسناد العلم بمعنى المعرفة إليه تعالى مما لا ينبغي أن يتوقف فيه، وإن وهم فيه من وهم، لا سيما إذا أخرج ذلك مخرج المشاكلة، وقد فسّر العلم هنا بالمعرفة ابن عباس رضي اللَّه عنه كما أخرجه عنه أبو الشيخ. نعم لا يمتنع حمله على معناه المتبادر كما لا يمتنع حمله على ذلك»[(٢)].

وأما ما ذكره السهيلي من احتمال معرفة النبي ﷺ لأعيان المنافقين تكلف لا دليل عليه ذلك «أن اللَّه نفى عن رسوله ﷺ معرفة أعيان أولئك المنافقين، هذا صريح اللفظ، وإنما جاء نفي معرفة نفاقهم من جهة اللزوم فهو ﷺ كان يعلم وجود النفاق في أشخاص معينين، وهو موجود في غيرهم، ولا يعرف أعيانهم، وليس المراد أن أشخاصهم كانت معلومة له معروفة عنده، وقد انطووا على النفاق، وهو لا يعلم ذلك فيهم، فإن اللفظ لم يدل على ذلك بوجه. والظاهر بل المتعيّن أنه ﷺ لو عرف أشخاصهم لعرفهم بسيماهم، وفي لحن القول، ولم يكن يخفى عليه نفاق من يظهر له الإسلام ويبطن عداوته وعداوة الله ﷻ»[(٣)].

أما آية الأنفال فهي أكثر وضوحاً في تعين هذه الدلالة، ذلك أن قوله ﴿وَءَاخَرِينَ﴾ يحتمل أن يراد بهم الجن المظاهرون لأعداء المسلمين

---

(١) روح المعاني ١٠/ ٣١١.
(٢) روح المعاني ١١/ ١٧.
(٣) بدائع الفوائد ١/ ٨٨-٨٩.

على محاربة اللّه ورسوله وعلى هذا فالآية نصّ في أن العلم فيها بمعنى المعرفة لوضوح جهلهم أعيانهم.

وكذلك إذا أريد بهم المنافقون؛ لأن المسلمين كانوا يعلمون بوجود النفاق الكثير، ولكنهم لا يعرفون أشخاصهم[(١)].

وأما استدلال بعضهم على ثبوت ما ذكروه من لوازم بعدم جواز إطلاق (العارف)[(٢)] الله ﷻ فليس ذلك دليلاً عند التحقيق؛ لأن الأسماء والصفات مبناها على التوقيف[(٣)]

قال الشيخ ابن عثمين رحمه الله: «باب الصفات أوسع من باب الأسماء، وذلك لأن كل اسم متضمن لصفة...؛ ولأن من الصفات ما يتعلق بأفعال اللّه تعالى، وأفعاله لا منتهى لها كما أن أقواله لا منتهى لها... ومن أمثلة ذلك أن من صفات اللّه تعالى المجيء والإتيان والأخذ والإمساك والبطش إلى غير ذلك من الصفات التي لا تحصى... فنصف اللّه تعالى بهذه الصفات على الوجه الوارد، ولا نسمِّيه بها، فلا نقول إن من أسمائه: الجائي والآتي والآخذ... ونحو ذلك، وإن كنا نخبر بذلك عنه ونصفه به»[(٤)].



(١) ينظر: بدائع الفوائد ١/ ٨٩.

(٢) ينظر: التعريفات للجرجاني ص ٢٨٣، وشرح الكوكب المنير ١/ ٦٥، وتاج العروس (علم) ١٧/ ٤٩٥.

(٣) ينظر: شرح الطحاوية ص ١٨٩، ومعنى لا إله إلا اللّه للزركشي ص ١٤٠-١٤٥، والقواعد المثلى في صفات اللّه وأسمائه الحسنى، ابن عثيمين ص ١٦، ٣٨.

(٤) القواعد المثلى ص ٣٠.

المسألة التاسعة والعشرون

٢٩- قال اللّه تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٨].

التوجيه الإعرابي:

جاءت الآية متضمنة الفعل الناسخ (حسب) من أخوات ظن، وصنوها في احتمال إفادة اليقين والرجحان والغالب كونها للرجحان، وتتطلب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر.

وقد جرى فيها من المباحث الإعرابية المتصلة بموضوع البحث ما يأتي:

١ - تعيين فاعل (حسب) في القراءات الواردة فيها.

٢ - حكم همزة (إن) من حيث الكسر والفتح في الموضعين.

٣ - تعيين مفعولي (حسب).

٤ - تحديد معنى اللام في قوله ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾.

٥ - توجيه معنى الواو والجملة بعدها في قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ بين الحالية والاستئناف.

ولعلي أتناول هذه المباحث ضمن عرض القراءات الواردة فيها وتوجيهها وذلك على النحو الآتي[1]:

(١) تنظر هذه القراءات وتخريجها في: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٢، ومعاني القرآن للزجاج ١/ ٤٩١، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، والحجة للقراء السبعة للفارسي ٣/ ١٠٠-١١٠، ومشكل إعراب القرآن ١/ ١٦٧، والكشاف ١/ ٢٣٢، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٢٣٢، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٦٣-٦٦٥.

القراءة الأولى: قال تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ وهي قراءة السبعة ما عدا حمزة.

التخريج: هذه القراءة واضح تخريجها، وذلك بإسناد الفعل (يحسبنّ) إلى الاسم الموصول، و(أنما) هي: أن و(ما) اسمها وهي إما موصولة بمعنى الذي، والعائد إليها محذوف، وإما مصدرية أي إملاءنا[1]. و(خير) خبرها، و(أن) وما اتصل بها ساد مسد مفعولي (حسب) عند سيبويه والمبرد، ومسد أحدهما عند الأخفش، ويكون الآخر محذوفاً تقديره: مستقراً[2].

قال الرضي: «هذا مذهب سيبويه، أعني أن (أنّ) مع اسمها وخبرها، مفعول (ظنّ) ولا مفعول له آخر مقدراً[3]، والأخفش يجعل (أنّ) مع جزأيها في مقام المفعول الأول، ويقدر الثاني، أي أن زيداً قائم حاصلاً، أي: قيام زيد حاصلاً، ولا حاجة إلى ذلك، كما بينا، ولو كان مقدراً لجاز إظهاره، إذ لم يسدّ مسدّه شيء حتى يكون واجب الإضمار»[4].

القراءة الثانية: ﴿ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما﴾ الآية، فهي على الخطاب في (تحسبنّ)، وباقي الآية كقراءة الجمهور. وهي قراءة حمزة.

---

(١) قال الزمخشري: «و(ما) مصدرية بمعنى: ولا تحسبن أن إملاءنا خير لهم، وكان حقها في قياس علم الخط أن تكتب مفصولة، ولكنها وقعت في الإمام متصلة فلا يخالف، وتتبع سنة الإمام في خط المصاحف». الكشاف ١/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٣١٢، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٠١٢، والارتشاف ٤/ ٢١٢٣، والهمع ٢/ ٢٢٣. وينظر رأي المبرد في: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٤٩١، صريحاً في موافقة سيبويه في هذه المسألة، ومع ذلك فقد صنفه أبو حيان في الارتشاف والسيوطي في الهمع في الموضعين السابقين مع الأخفش. وفي المقتضب ٢/ ٣٤٥، ما يفهم أنه يوافق سيبويه.

(٣) (ظن) هي أم الباب فجرى معها التقعيد، وإلا فالمقصود هنا (حسب) من أخوات (ظن).

(٤) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٠١٢.

التخريج: هذه القراءة قد «اضطربت فيها أقوال الناس وتخاريجهم حتى نقل عن أبي حاتم أنها لحن»[(١)]. قال النحاس «وتابعه على ذلك جماعة»[(٢)].

وقال ابن يعيش: «ضعيفة ممتنعة على قياس مذهب سيبويه»[(٣)]. وذكر بعضهم أنها خطأ عند البصريين[(٤)].

والسبب في موقف هؤلاء من هذه القراءة مخالفتها لما يجب عند النحويين من كون مفعولي (حسب) شيئاً واحداً في المعنى ؛ لأن أصلهما المبتدأ والخبر، والخبر هو المبتدأ في المعنى. وإذا أجريت الآية على ظاهر هذه القراءة كان المفعول الأول ذاتاً وهو (الذين كفروا) والمفعول الثاني معنى وهو الإملاء. وهذا ممتنع، لأنه التقدير يصبح: ولا تحسبنّ الذين كفروا إملاءنا. ولهذا يجب كسر الهمزة في مثل هذا الموضع ؛ لأنه موضع جملة، ولا تقع المفتوحة لأنها مصدر، ولا يخبر عن الذات بالمصدر.

والقراءة متواترة لا يمكن ردها بهذه المعايير النحوية، ومن هنا اجتهد النحويون في توجيهها وفق هذه المعايير، فجاءت توجيهاتهم على أقوال، أهمها:

١ - أن يكون فاعل (تحسبن) ضميراً مستتراً وجوباً تقديره (أنت) عائد إلى النبي ﷺ، و(الذين كفروا) مفعول أول لحسب، و(أنما نملي لهم خيرٌ) مفعول ثان لها. ويتم هذا التخريج على تقدير مضاف قبل (الذين كفروا) أو بعدها ليكون الإخبار بالمعنى عن معنى، والتقدير: ولا تحسبن شأن الذين كفروا أنما. . . أو ولا تحسبن الذين كفروا أصحاب أن إملاءنا خير لهم.

---

(١) الدر المصون ٣/ ٤٩٧.

(٢) إعراب القرآن ١/ ٤٢١.

(٣) شرح ابن يعيش ٨/ ٥٥.

(٤) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٧.

٢ - أن يكون الفاعل ضميراً كما في الأول، و(أنما نملي لهم) بدل من قوله (الذين كفروا) إما بدل اشتمال وهو الظاهر أو بدل الكل منصوب على أنه مفعول به أول، والمفعول الثاني محذوف لدلالة الكلام عليه. والتقدير: ولا تحسبنّ الذين كفروا خيرية إملائنا لهم ثابتة أو واقعة.

وهذا توجيه الكسائي(١) والفراء(٢) والطبري(٣) والرماني(٤) وابن الباذش(٥) ومكي(٦) والزمخشري(٧).

قال الفراء: «ومن قرأ قال (إنما)، وقد قرأها بعضهم ﴿وَلَا تَحۡسَبَنَّ﴾ قال (إنما)، وقد قرأها بعضهم ﴿ولا تحسبن الذين كفروا أنما﴾ بالتاء والفتح على التكرير: لا تحسبنهم لا تحسبنّ أنما نملي لهم، وهو كقوله ﴿هَلۡ يَنظُرُونَ إِلَّا ٱلسَّاعَةَ أَن تَأۡتِيَهُم﴾ [الزخرف ٤٣/٦٦]، على التكرير: هل ينظرون إلا أن تأتيهم»(٨).

٣ - أن يكون الفاعل ضميراً كما سبق، والمفعول الأول (الذين كفروا)، والمفعول الثاني (أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً)، وجملة (أنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم) جملة اعتراضية بين المفعولين. ففي الكلام تقديم وتأخير، والتقدير: ولا تحسبنّ الذين كفروا أن ما نملي لهم ليزدادوا

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٦٥، والبحر المحيط ٣/ ١٢٧، والدر المصون ٣/ ٤٩٧، ومعاني القرآن للكسائي جمع عيسى شحاته ص١٠٨.

(٢) ينظر: معاني القرآن ١/ ٢٤٨، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٦٥، والبحر المحيط ٣/ ١٢٧، والدر المصون ٣/ ٤٩٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٢.

(٤) ينظر: الجامع لعلم القرآن (تفسير الرماني) تأليف أبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت(٣٨٤)، مخطوط دار الكتب - القاهرة ١٠/ ٢٧٨.

(٥) ينظر: البحر المحيط ٣/ ١٢٧، والدر المصون ٣/ ٤٩٧.

(٦) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ١٦٧.

(٧) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٢، والبحر المحيط ٣/ ١٢٧، والدر المصون ٣/ ٤٩٧.

(٨) معاني القرآن للفراء ١/ ٢٤٨. وينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٢.

إثماً، أنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم. وقد نسب هذا التوجيه إلى الأخفش[(١)].

ويتوافق هذا التخريج مع رأي الأخفش العقدي والنحوي، فأما العقدي فسيأتي بيانه، وأما النحوي فلأنه كان يجيز «أن تكون (أنّ) المفتوحة مبتدأ بها أول الكلام»[(٢)].

القراءة الثالثة: ﴿ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خيرا لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثما﴾ الآية، فهي على الخطاب في (تحسبنّ) مع فتح همزة (إنما) في الموضع الأول،[(٣)] ونصب (خيراً).

وقد ذكرها الزجاج ونسبها إلى خلق كثير[(٤)].

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، والحجة لأبي علي الفارسي ٣/ ١٠٢، والتبيان للطبرسي ٣/ ٦٠، ومجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٩، والبحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٠. وليس في معاني القرآن للأخفش. وقد اختلفت هذه المصادر في نقل توجيه الأخفش هذا، فالنحاس نقل عن أبي حاتم أنه سمع الأخفش يذكر كسر همزة (إن) وأن التقدير عنده: ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادو إثماً إنما نملي لهم خير لأنفسهم. وأما الفارسي فإنه جعل التقدير: ولا يحسبن الذين كفروا أنّ ما نملي لهم ليزداوا إثماً، إنما نملي لهم خيرٌ للأنفسهم. وأما أبو حيان والسمين فإنهما نقلا عن أبي حاتم أنه سمع الأخفش يذكر فتح (أن) في قوله (أنما نملي لهم خير)، وأن التقدير عنده: ولا تحسبنّ الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً، أنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم. فالاختلاف في صيغة الفعل (حسب) هل هي بالخطاب أم الغيبة، وفي كسر الهمزة وفتحها، لكنها مجمعة على أنه يجعل المفعول الثاني هو (أنما نملي لهم ليزدادوا) على التأخير، وجملة (أنما نملي لهم خير لأنفسهم) اعتراض، فالمنفي هو إمهالهم ليزدادوا إثماً.

والراجح أنه يحتمل أنه على فتح الهمزة الأولى (أنما نملي لهم خير لأنفسهم) لأن مذهبه جواز الابتداء بالمفتوحة، أو كسرها على الاستئناف لأنها جملة معترضة.وأما الهمزة الثانية (أنما ليزدادوا إثماً) فهي مفتوحة لأنها المفعول الثاني عنده على التأخير فهذا في التقدير لا القراءة.

(٢) الدر المصون ٣/ ٥٠٠. وينظر: الارتشاف ٣/ ١٢٥٥، والبحر المحيط ٣/ ١٢٨.

(٣) هذا هو الظاهر من نص الزجاج الآتي، إلا أن السمين ذكر في (الدر المصون ٣/ ٤٩٦) أنها على الكسر، ولا يظهر ذلك.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٤٩١، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٣٢، الجامع لأحكام القرآن٤/ ٢٧٩، والبحر المحيط ٣/ ١٢٨، وروح المعاني ٤/ ٤٧١.

قال الزجاج: «ومن قرأ ﴿ولا تحسبن الذين كفروا﴾ لم يجز له عند البصريين إلا الكسر إذ المعنى: لا تحسبن الذين كفروا إملاؤنا خير لهم. ودخلت أن مؤكدة. وإذا فتحت (أن) صار المعنى: ولا تحسبن الذين كفروا إملاءنا. قال أبو إسحاق: وهو عندي في هذا الموضع يجوز على البدل من (الذين) المعنى: لا تحسبنّ إملاءنا للذين كفروا خيراً لهم. وقد قرأ بها خلق كثير. ومثل هذه القراءة في الشعر قول الشاعر[(١)]:

فما كان قيسٌ هلكُه هلكُ واحدٍ ولكنّه بنيان قوم تهدّما

جعل (هلكه) بدلاً من قيس، والمعنى فما كان هلك قيس هلك واحد»[(٢)].

التخريج: لقد ظهر من تخريج الزجاج السابق أنها على إبدال ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ﴾ بالفتح من الاسم الموصول المفعول الأول، فـ(ما) مصدرية اسم (أن) و(لهم) خبرها، والجملة من (أن) واسمها وخبرها في موضع نصب بدلاً من (الذين كفروا) المفعول الأول، و﴿خَيْرًا﴾ المفعول الثاني، أي: لا تحسبن إملاءنا للذين كفروا خيراً لهم.

القراءة الرابعة: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إنّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِأَنفُسِهِمْ

---

(١) البيت من الطويل، وهو لعبدة بن الطبيب كما في الكتاب١/ ١٥٥، وديوان الحماسة، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي ت(٢٣١)، تصحيح أديب من أفاضل الأدباء، مطبعة محمد علي صبيح - القاهرة، ط الثانية بدون تاريخ، في ١/ ٣٣٣، وشرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري ت(٣٢٨) تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف - القاهرة، ط الرابعة ١٤٠٠، ص٩.

الشاهد قوله (فما كان هلكُه هلكُ واحد)، قال المرزوقي: «يجوز أن يروى (هلك) بالنصب والرفع، فإذا نصبت كان هلكه في موضع البدل من قيس وهلك ينتصب على أنه خبر كان، كأنه قال: فما كان هلكُ قيس هلك واحد من الناس، بل مات بموته خلق كثير، وتقوّض ببنيته وعزه بنيان رفيع. وإذا رفعته كان هلكه في موضع المبتدأ، وهلك واحد في موضع الخبر، والجملة في موضع النصب على أنه خبر كان». (شرح ديوان الحماسة، لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي ت(٤٢١)، نشره أحمد أمين، وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ط الأولى ١٣٧١، ق٢ص٧٩٢.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ١/ ٤٩١-٤٩٢.

إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا﴾ الآية. فهي على الغيبة في (يحسبنّ) وكسر همزة (إنما) في الموضعين. وهي قراءة يحيى بن وثاب.

قال النحاس: «قراءة يحيى بن وثاب بكسر (إنّ) فيهما جميعاً حسنة كما تقول: حسبت عمراً أبوه خارج»(١).

التخريج: الظاهر أن الفاعل (الذين كفروا) وجملة (إنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم) في موضع نصب مفعولي (حسب)، وإنما كسرت الهمزة لأن (حسب) معلقة عن العمل بلام الابتداء المقدرة في الخبر، ونظيره قول الشاعر(٢):

كذاك أُدِّبت حتى صار من خلقي أني رأيت ملاكُ الشيمةِ الأدبُ

فعلقت (رأيت) عن النصب لتقدير اللام. وقيل في ذلك إن المفعول الأول هو ضمير الأمر والشأن والجملة بعده مفعول ثان(٣).

وقيل: بل (إنما نملي) «جواب قسم محذوف، والقسم مع ما في حيزه ينوب عن المفعولين»(٤).

وخُرِّجت أيضاً على حذف مفعولي (حسب) ثم استئناف ما بعدها.

وهو توجيه بعيد «لأنه يصير المعنى إملاؤنا خير لهم، وقد نقض ذلك قوله ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِثْمًا﴾»(٥).

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١.

(٢) البيت من البسيط، وهو لبعض الفزاريين كما في حماسة أبي تمام ٢/ ١٢، وشرح كتاب الحماسة، لأبي القاسم زيد بن علي الفارسي ت (٤٦٧)، تحقيق د/ محمد عثمان علي، دار الأوزاعي - بيروت، ط الأولى بدون تاريخ، في ٣/ ١٩، والمقرب، تأليف علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور ت (٦٦٩)، تحقيق: أحمد عبد الستار الجواري وزميله، مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٩١في ١/ ١١٧، وخزانة الأدب ٩/ ١٣٩. وقد روي هكذا برفع (الأدب) في المقرب والخزانة، وروي منصوباً كما في الحماسة وشرحها، فلا شاهد فيها.

(٣) ينظر: الارتشاف ٤/ ٢١٠٩، والدر المصون ٣/ ٥٠٠، وخزانة الأدب ٩/ ١٣٩.

(٤) الفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٦٤.

(٥) إعراب القراءات الشواذ ١/ ٣٥٧.

وعلى كلٍّ فجملة (إنما نملي لهم ليزدادوا) جملة مستأنفة تعليل لما قبلها.

القراءة الخامسة: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ أَنَّما نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْـمًاۚ﴾ فهي على الغيبة في (يحسبنّ)، وكسر همزة (إنما) الأولى، وفتح الثانية. وقد نسب الزمخشري هذه القراءة إلى يحيى بن وثاب[1]. ونسبها ابن قتيبة إلى المعتزلة[2].

التخريج: كما نقل الزمخشري هذه القراءة عن يحي بن وثاب فقد خرجها أيضاً بقوله: «وقرأ يحيى بن وثاب بكسر الأولى وفتح الثانية ولا يحسبنّ بالياء على معنى: ولا يحسبنّ الذين كفروا أن إملاءنا لازدياد الإثم كما يفعلون، وإنما هو ليتوبوا ويدخلوا في الإيمان، وقوله ﴿إِنَّما نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ﴾ اعتراض بين الفعل ومعموله، ومعناه: أن إملاءنا خير لأنفسهم إن عملوا فيه وعرفوا إنعام اللَّه عليهم بتفسح المدة وترك المعاجلة بالعقوبة. فإن قلت: فما معنى قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ على هذه القراءة، قلت: معناه: ولا تحسبوا إن إملاءنا لزيادة الإثم وللتعذيب، والواو للحال كأنه قيل: ليزدادوا إثماً معداً لهم عذاب مهين»[3].

وعليه فالاسم الموصول فاعل، و(أنما) المفتوحة الثانية سادة مسد مفعولي (حسب) أو أحدهما على الخلاف السابق، وجملة (إنما) المكسورة الأولى جملة اعتراضية بين الفعل ومفعوله لا محل لها.

الأثر العقدي:

هذه الآية صريحة في خلق أفعال العباد، وفي إمهال اللَّه للكافرين في إنساء العمر وإغداق الأرزاق لكي يتمادوا في غيهم لما علم من حالهم أنهم لا يؤمنون، وهذا يتعارض مع منطلقات المعتزلة العقدية في باب

---

(١) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٢.

(٢) ينظر: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ٢٠.

(٣) الكشاف١/ ٢٣٢-٢٣٣.

أفعال العباد ورعاية الأصلح، حيث يوجبون على اللَّه أن يجري لعباده ما هو صلاح لهم، وأن ما وقع من العباد خلاف ذلك فهو بمحض اختيارهم وإرادتهم ولم يشأ اللَّه ذلك ولم يقدره.

قال القاضي عبد الجبار: «لأنه تعالى لو مدّ لهم في العمر لأجل ذلك لكان ظالماً لهم؛ لأنه أراد أن يكفروا ويدخلوا النار. وكيف يصح ذلك وهو يرغب في الإيمان بكل وجوه الترغيب ويزجر عن الكفر بكل وجوه الزجر؟.

والمراد بالآية: أن حال الكفار فيما اختاروه في عمرهم ليس بخير لهم من حال المؤمنين الذين ثبتوا على الجهاد، لأن من نافق وثبّط عن الجهاد ليس حاله كحال من ثبت عليه ورغب فيه.

ثم قال من بعد: إنما نمدّ لهم في العمر، وإن علمنا أنهم يستمرون على الكفر، لكي يصلحوا، لأن الآية واردة في الجهاد، فيجب أن تكون محمولة على ما قلناه»[(١)].

ولما كانت هذه الآية صريحة في معارضة رؤية المعتزلة، وأن اللَّه لما علم من حال الكفار أنهم لا يؤمنون قدر لهم قدراً كونياً إملاء وإمهالاً وإغداقاً يقابلونه بالازدياد في الكفر، حاول القدرية صرف هذه الدلالة بطرق مختلفة لفظية: في الكتابة والإعراب، ومعنوية في: الأسلوب والمناسبة، ومن ذلك:

١ - التحريف والتغيير الكتابي لهذه الآية كما ذكره غير واحد من العلماء.

قال ابن قتيبة: «وقد حمل بعضهم نفسه على أن قرأ ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَٰنًا﴾ وألحقها في بعض المصاحف طمعاً في أن تبقى على الدهر،

(١) متشابه القرآن ص ١٧٥.

ويجعلها الناس وجهاً، وكيف له ما قدّر، والله يقول إلى جنبها﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾»[(١)].

وقال النحاس: «قال - أبو حاتم -: ورأيت في مصحف في المسجد الجامع قد زادوا فيه حرفاً فصار: إنما نملي خيرٌ ليزدادوا إيماناً، فنظر يعقوب القارئ فتبين اللحن[(٢)] فحكّه»[(٣)]. ووجه هذا التحريف الساذج أنه أبدلت فيه الثاء ياءً وزيد بعد الميم ألفاً.

ولا شك أن هذه دلالة قوية على أن هذه الآية صريحة في بطلان معتقد المعتزلة في هذا الباب، مما جعلها تكون هدفاً لمحاولاتهم حتى بأفظع السبل كما في هذا الأسلوب الكفري الذي ارتكبه من لم يع فهمه تلك السبل الموصلة إلى الغاية المعتزلية ذاتها من توجيهات إعرابية وبلاغية تسير في هذا المسار.

٢ - توظيف التوجيه الإعرابي النحوي. ويتمثّل ذلك في مظاهر، منها:

أ - توجيه الأخفش في تعيين المفعول الثاني لـ(حسب)، بكونه جملة (أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً)، وأن جملة (إنما نملي لهم خير لأنفسهم) اعتراضية.

قال النحاس: «قال أبو حاتم: وسمعت الأخفش يذكر كسر (إن)[(٤)] يحتج به لأهل القدر؛ لأنه كان منهم ويجعله على التقديم والتأخير أي: ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً إنما نملي لهم خير لأنفسهم»[(٥)].

---

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ٢٠.

(٢) في إعراب القرآن ١/ ٤٢١(اللحق)، والتصويب من الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩.

(٣) إعراب القرآن ١/ ٤٢١. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩.

(٤) هكذا في إعراب القرآن للنحاس وفي الجامع لأحكام القرآن٤/ ٢٧٩. أما في البحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٠ (يذكر فتح أن) وهو الأظهر كما سبق.

(٥) إعراب القرآن ١/ ٤٢١. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩٨، ،البحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٠.

قال السمين: «ووجه تمسك القدرية به أن اللَّه تعالى لا يجوز أن يملي لهم إلا ما هو خيرٌ لأنفسهم؛ لأنه يجب عندهم رعاية الأصلح»[١].

وقد وافق الأخفش في ذلك الإسكافي من معتزلة الإمامية[٢].

ب - توجيه الفارسي والرماني والقاضي عبد الجبار والزمخشري وغيرهم من المعتزلة للام في (ليزدادوا) على أنها لام العاقبة، وليست لام التعليل[٣].

قال الرماني: «ويقال ما معنى (إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً) الجواب إنما نملي لهم على عاقبة أمرهم ازدياد الإثم، وهذه لام العاقبة، والدليل عليها ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]. . .ويقال: لم لا يجوز أن تحمل (ليزدادوا إثماً) على الأظهر من معنى اللام وهو الإرادة لازدياد الآثام. الجواب: لأنه لو أراده منهم لكانوا مطيعين له بفعله، ولأن إرادة القبيح عبثٌ، وقد نفى اللَّه ذلك، لقوله ﷻ ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا﴾ [المؤمنون ٢٣/ ١١٥]، ولأنه يردّ إلى المحكم في قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/ ٥٦]، وقوله تعالى ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ ٱللَّهِ﴾ [النساء ٤/ ٦٤]»[٤].

---

(١) الدر المصون ٣/ ٥٠٠.

(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٣/ ٦٠، ومجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٩.

(٣) ينظر: التعليقة على كتاب سيبويه، تأليف أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧)، تحقيق: د/ عوض بن حمد القوزي، دار المعارف - مصر، بدون ط ١٤١٢، في ٢/ ٢٤٠، و والجامع لعلم القرآن للرماني خ ١٠/ ٢٧٨، ومتشابه القرآن ص ١٧٤، وينظر: التبيان للطوسي ٢/ ٥٩، ومجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٨. والكشاف ١/ ٢٣٢، والتفسير الكبير ٩/ ٨٨.

(٤) الجامع للرماني خ ١٠/ ٢٧٨-٢٨١.

ج - توجيه الزمخشري للواو في قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ على الحالية في قراءة يحيى ابن وثاب التي زعمها، لتوافق هذه القراءة توجيه الأخفش السابق في مسايرة الرؤية الاعتزالية، لأن في إعرابها على الاستئناف معارضة لهذه الرؤية، فجاء صرفها إلى الحالية[١].

٣ - إسناد قراءة أخرى إلى يحي بن وثاب بكونه قرأ بكسر الأولى وفتح الثانية، وهي قراءة منسوبة إلى المعتزلة[٢]، ثم توجيهها لتوافق في المعنى التوجيه السابق للأخفش الذي يتفق مع عقيدة الاعتزال، وكأن ذلك دعماً لهذا التوجيه[٣].

قال أبو حيان: «وحكى الزمخشري أن يحيى بن وثاب قرأ بكسر ﴿إِنَّمَا﴾ الأولى وفتح الثانية، ووجه ذلك على أن المعنى: ولا تحسبنّ الذين كفروا أنما[٤] نملي لهم ليزدادوا إثماً كما يفعلون، وإنما هو ليتوبوا ويدخلوا في الإيمان، والجملة من ﴿أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ﴾ اعتراض بين الفعل ومعموله، ومعناه: أن إملاءنا خير لأنفسهم إن عملوا فيه وعرفوا إنعام اللّٰه عليهم بتفسيح المدة وترك المعاجلة بالعقوبة»[٥].

٤ - توظيف الزمخشري التوجيه البلاغي والبياني في الآية لهذه الرؤية. ومن ذلك أنه «حمل الإملاء على معنى التخلية، وهذا من الاستعارة التبعية في الفعل، ثم حمل اللام التعليلية في ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ﴾ لا على معناها الدال على الغرض والإرادة، بل على أنها علة سببية تسويغية، مجيباً في سياق ذلك عن إشكال قد يورد وهو أن السبب

(١) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٣.
(٢) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٢٠.
(٣) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٢.
(٤) في المطبوع بكسر الهمزة (إنما) وهو خطأ، لأنه خلاف المراد.والتصويب من الكشاف نفسه.
(٥) البحر المحيط ١٢٨/٣.

متقدم على المسبَّب، في حين أن ازدياد الإثم متأخر عن الإملاء، وهو ما يدفع بالضرورة كون اللام سببية تسويغية، أجاب عن ذلك بأنه لما كان في علم اللَّه أنهم مزدادون إثماً فكأن الإملاء وقع بسببه، على الاستعارة التبعية في الحرف، وكلا التوجيهين جار على طريقة المعتزلة»[١].

٥ - تعيين عبد الجبار سبب نزول الآية في باب الجهاد، وأن المقصود نفي الخيرية عن الذين كفروا القاعدين عن الجهاد وإثباتها للمؤمنين المجاهدين[٢].

٦ - زعم بعض المعتزلة أن الآية على تقدير (إنما نملي لهم لأن لا يزدادوا إثماً)، فحذفت (لا) وهي مرادة.

قال أبو الحسين يحي بن حسين الإمام الزيدي المعتزلي: «إن معنى إملائه لهم هو لأن لا يزدادوا إثماً وليتوبوا ويرجعوا، ومن وَسَن ضلالتهم ينتهوا، لا ما يقول أهل الجهالة ممن تحيّر وتكمَّه في الضلالة: أن اللَّه أملى لهم كي يزدادوا إثماً وضلالة واجتراء، وكيف يملي لهم كذلك وقد نهاهم عن يسير ذلك... فأما قوله ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ﴾ فإنما أراد سبحانه لأن لا يزدادوا إثماً، فطرح (لا) وهو يريدها، فخرج لفظ الكلام إخباراً ومعناه معنى النفي، والعرب تطرحها، وهي لا تريدها...»[٣].

المناقشة:

لقد كانت قراءة الجمهور بسندها وتركيبها من الظهور والوضوح ما جعلها سالمة من النقد والاعتراض.

أما قراءة حمزة بالخطاب فقد سبق القول بأنها لقيت شيئاً من ذلك،

---

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري ٢/ ٧٤٠.

(٢) ينظر: متشابه القرآن ص ١٧٥.

(٣) الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، لأبي الحسين يحيى بن حسين ت(٢٩٨)، ضمن رسائل العدل والتوحيد، محمد بن عمارة، دار الشروق ط الثانية ١٤٠٨، في ٢/ ٢٤٤.

ولكن الصواب أنها قراءة متواترة بنقل الأئمة وتوجيههم لها بتوجيهات نحوية ظاهرة مما يوجب قبولها وعدم الالتفات إلى ما سوى ذلك[١].

قال السمين: «وهذا لا يلتفت إليه لتواترها»[٢].

ويبقى بعد ذلك الموازنة بين تلك التوجيهات المتعددة فيها.

والذي يظهر أن توجيه البدلية أظهر لوضوحه وثبوت نظائره وسلامته من التقدير.

ولا يلتفت إلى اعتراض بعضهم بأن حذف المفعول الثاني من هذه الأفعال غير جائز مطلقاً؛ لأن «هذا الرد ليس بشيء؛ لأن الممنوع إنما هو حذف الاقتصار، وهو الحذف لغير دليل، أما حذف الاختصار وهو حذف الشيء لفهم المعنى فهو جائز عند الجمهور بقلة[٣].

قال أبو حيان: «رأي الجمهور في أنه يجوز حذف أحد مفعولي (ظن) وأخواتها اختصاراً، وحذف الاختصار هو لفهم المعنى لكنه عندهم قليل جداً»[٤].

ومما يسوّغ هذا الحذف كونها على البدل والبدل هو المقصود والمعوّل عليه، وهو مما يسدّ مسدّ المفعولين[٥].

ويمكن مناقشة ما عدا ذلك من الأوجه في هذه القراءة وغيرها مما سبق عرضه بما يأتي:

أولاً: توجيه قراءة حمزة على تقدير مضاف هو المفعول الأول ليتم الإخبار عن المعنى بالمعنى، وإعراب جملة (أنما نملي لهم) مفعولاً

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩.

(٢) الدر المصون ٣/ ٤٩٧.

(٣) ينظر: شرح التسهيل لابن مالك ٢/ ٧٢، والارتشاف ٤/ ٢٠٨٩، والبحر المحيط ٣/ ١١٧، ١٢٨.

(٤) البحر المحيط ٣/ ١١٧.

(٥) ينظر: الكشاف ١/ ٢٣٢، وروح المعاني ٤/ ٤٧١.

ثانياً، فهذا التوجيه وإن تلافى مسألة اختلاف الحقيقة بين مفعولي (حسب) مما هو مبتدأ وخبر في الأصل، وذلك عن طريق تقدير مضاف، إلا أن هذا التقدير مفض بمرجوحيته؛ ذلك أن ما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما احتاج إليه، بالإضافة إلى أمر آخر لم يتم تلافيه وهو ما أشار إليه الطبري بقوله: «أما الصواب في العربية ووجه الكلام المعروف من كلام العرب كسر (إنَّ) [إنْ][1] قرئت (تحسبنّ) بالتاء، لأن (تحسبنّ)، إذا قرئت بالتاء، فإنها قد نصبت (الذين كفروا)، فلا يجوز أن تعمل، وقد نصبت اسماً في (أنّ)»[2].

ثانياً: توجيه الأخفش على أن الآية على التقديم والتأخير، وأن المفعول الثاني هو جملة (أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً) وأما جملة (أنما نملي لهم خير لأنفسهم) فمعترضة، فهو جنوح إلى التكلف بلا دليل، وركون إلى غير الظاهر بلا حاجة سوى محاولة توظيف نصوص القرآن الكريم طوع المراد. وقد سبق بيان موقف الأئمة من هذا التوجيه.

وممن أشار إلى هذا الضعف في توجيه الأخفش والإسكافي كلٌّ من الطوسي والطبرسي من معربي الإمامية مع موافقتهما لهما في الاعتزال.

قال الطوسي عن رأي الأخفش: «وهذا ضعيف؛ لأنه كان يجب لو كان على التقديم والتأخير أن تكون (إنما) الأخيرة مفتوحة الهمزة؛ لأنها معمول (تحسبن)- على هذا القول - وأن تكون الأولى مكسورة؛ لأنها مبتدأة في اللفظ، والتقديم والتأخير، لا يغير الإعراب عن استحقاقه وذلك خلاف ما عليه جميع القراء، فإنهم أجمعوا على كسر الثانية. والأكثر على فتح الأولى»[3].

---

(١) زيادة يرى الباحث استقامة الكلام بها.

(٢) تفسير الطبري ٤/ ٢٣٣.

(٣) التبيان للطوسي ٢/ ٦١، وينظر: مجمع البيان للطبرسي ٤/ ٢٧٩.

ثالثاً: مسألة حمل اللام في (ليزدادوا) على العاقبة فهو مخالف لحقيقة لام العاقبة التي إنما تصدر عن جاهل بالعاقبة أو عاجز عن دفعها[١]. كما أنه مخالف لنظم الآية هنا «لأن الجملة تعليل لما قبلها»[٢] فلا تتجه العاقبة. بل اللام هنا لام التعليل عند أهل السنة والماتريدية القائلين بنسبة الحكمة والتعليل إلى اللّه تعالى كما سبق بيانه[٣]، وسيأتي مفصلاً في حروف الجر بإذن الله[٤].

ولقد كشف عن ضعف التوجيه على التقديم والتأخير والعاقبة في اللام أبو منصور الماتريدي مبيناً أثر الاعتزال فيهما، وذلك بقوله: «المعتزلة تناولوها على وجهين: أحدهما: على التقديم والتأخير، أي ولا يحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً إنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم. والثاني: أن هذا إخبار منه تعالى عن حسبانهم فيما يؤول إليه أمرهم في العاقبة بمعنى: أنهم حسبوا أن إمهالهم في الدنيا وإصابتهم الصحة والسلامة والأموال خير لأنفسهم في العاقبة، بل عاقبة ذلك شر، وفي التأويل الأول إفساد النظم، وفي الثاني تنبيه على من لا يجوز تنبيهه فإن الإخبار عن العاقبة يكون لسهو في الابتداء أو غفلة، والعالم في الابتداء لا ينبه نفسه»[٥].

وإذ تبين البعد في حملها على العاقبة فالذي «عليه أهل السنة أن اللام للتعليل الإرادي الكوني، بمعنى أن المعاصي بمشيئة اللّه وأمره وخلقه. فقد قضى بإرادة كونية تستلزم وقوعاً دون رضا، إمهال الكافرين ليزدادوا في الإثم عقوبة إعراضهم»[٦]؛ وذلك أنه متقرر عندهم أن «ما

(١) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧، وشفاء العليل ٢/ ٥٣٩.
(٢) روح المعاني ٤/ ٤٧١. وينظر: التفسير الكبير للرازي ٩/ ٨٨.
(٣) تنظر المسألة رقم (٢٦) من هذا البحث.
(٤) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٧) من هذا البحث.
(٥) البحر المحيط ٣/ ١٢٩.
(٦) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٧٤٤.

يبتلى به العبد من الذنوب الوجودية - وإن كانت خلقاً للَّه - فهو عقوبة له على عدم فعله ما خلقه اللَّه له. وفطره عليه»(١).

قال الشنقيطي: «ذكر في هذه الآية الكريمة أنه يملي للكافرين ويمهلهم لزيادة الإثم عليهم وشدة العذاب»(٢).

رابعاً: ما تفرد به الزجاج من توجيه الآية على قراءة الخطاب مع فتح الهمزة ونصب (خيراً) كان محل نقاش بين علماء القراءات والنحويين، ذلك أن ابن مجاهد قد أنكر هذه القراءة التي حكاها الزجاج، وردها أبو علي الفارسي(٣).

قال أبو علي الفارسي في الأغفال: «هذه القراءة التي ذكر أنها جائزة بفتح (أن) على تقدير البدل (ولا تحسبنّ الذين كفروا أنما نملي خير، لا يصح إلا بنصب (خير)؛ لأن (أن) تصير بدلاً من الذين كفروا، وإذا صارت بدلاً منه، فكأنه قال: ولا تحسبنّ إملاء الذين كفروا خيراً لهم، فيلزم انتصاب (خير) من حيث كان المفعول الثاني لـــ(حسبت)... وسألت أحمد بن موسى(٤) عنها، فزعم أنّ أحداً لم يقرأ بها يعني نصب (خير لهم)»(٥).

قال القشيري: «والقراءة صحيحة. فإذاً غرض أبي علي تغليط الزجاج»(٦).

قال السمين الحلبي: «ولا شك أن مجاهداً أعْنى بالقراءات، إلا أن

---

(١) مجموع الفتاوى ١٤/ ٣٣١.

(٢) أضواء البيان ١/ ١٨٦، وينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٣.

(٣) ينظر: الحجة للفارسي ٣/ ١٠٧، والبحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٣.

(٤) يعني ابن مجاهد. وليس في كتابه: السبعة في القراءات.

(٥) الأغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧) تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، جامعة عين شمس كلية الآداب ١٣٩٤ص٥٩٢-٥٩٤. وينظر: الحجة للقراء السبعة للفارسي ٣/ ١٠٧.

(٦) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩.

الزجاج ثقة، ويقول: (قرأ بها خلق كثير) وهذا يبعد غلطه فيه، والإثبات مقدّم على النفي»[١].

وقد نقلها العكبري في الشواذ[٢].

خامساً: وأما دعوى الزمخشري بأن يحيى بن وثاب قد قرأ بما يوافق الرؤية الاعتزالية بكسر الأولى وفتح الثانية ومن ثم توجيه الواو فيها على الحالية، فيبدو أن نسبة هذه القراءة قلقة وغير مقطوع بها، ومما يدل على ذلك ما يأتي:

أ - أن المنقول عن يحي بن وثاب كما سبق هو كسر الهمزتين. وهي معدودة في الشواذ.

قال الرازي: «ولم توجد هذه القراءة البتة»[٣].

قال أبو حيان: «والذين نقلوا قراءة يحيى لم يذكروا أن أحداً قرأ الثانية بالفتح إلا هو، إنما ذكروا أنه قرأ الأولى بالكسر، ولكن الزمخشري من ولوعه بنصرة مذهبه يروم رد كل شيء إليه، ولما قرر في هذه القراءة أن المعنى على نهي الكافر أن يحسب أنما يملي الله لزيادة الإثم، وأنه إنما يملي لأجل الخير كان قوله ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾، يدفع هذا التفسير فخرج ذلك على أن الواو للحال، حتى يزول هذا التدافع الذي بين هذه القراءة وبين ظاهر آخر الآية»[٤].

ب - أن كتب الشواذ لم تنقل هذه القراءة عن أحد من القراء، فضلاً عن كتب التواتر[٥].

---

(١) الدر المصون ٣/ ٥٠٣

(٢) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٣١٣، وروح المعاني ٤/ ٤٧١.

(٣) التفسير الكبير ٩/ ٨٩.

(٤) البحر المحيط ٣/ ١٢٩.

(٥) لم يذكر هذه القراءة ابن جني في المحتسب، ولا العكبري في إعراب القراءات الشواذ. وقد أشار إليها ابن خالويه في مختصر الشواذ ص ٣٠، ولم يذكر القراءة المشهورة عنه بكسر الهمزتين.

ج - أن إمام المفسرين نقل الإجماع على كسر الهمزة الثانية.

قال أبو جعفر الطبري: «وأما ألف (إنما) الثانية فالكسر على الابتداء بالإجماع من القراء عليه»[١].

كما نقله مفسرو المعتزلة والإمامية كالطوسي[٢] والطبرسي[٣].

د - أن السمين الحلبي - على الرغم من أنه نافح عن الزمخشري في هذه المسألة ورد على أبي حيان بأنه قد «تحامل عليه؛ لأنه ثقة لا ينقل ما لم يُروَ»[٤]، إلا أنه في خضم مناقشته لأبي البقاء في أحد توجيهاته، بكونه ضعيفاً؛ - قد قال «لأن هذا إنما يتم له على تقدير فتح الثانية، وقد تقدم أن أحداً لم ينقلها إلا الزمخشري عن يحيى»[٥].

هـ - أن نظم الآية يختلّ بهذا التأويل؛ لأنه يقوم على أن اللَّه يثبت الخيرية للذين كفروا بالإملاء لهم وينفي إرادة زيادة الإثم، وهذا في غاية اللطف ورعاية الأصلح كما يقولون، ثم يأتي ختام الآية بأسلوب لا يناسب هذا المقام بأن اللَّه قد ادّخر لهم العذاب المهين.

ولهذا يبقى الزمخشري مرغماً على حمل الواو على الحالية ليزول هذا التدافع بين أولها وآخرها. وهذا إلزام ما لا يلزم.

ويبقى النقد قوياً في انقطاع هذه القراءة وعدم القطع بثبوتها. وذلك كاف في رد هذا التوجيه ولا حاجة للرد التفصيلي.

سادساً: أما عن محاولة الزمخشري توظيف الآية بلاغياً لخدمة

---

(١) تفسير الطبري ٤/ ٢٣٣.

(٢) ينظر: التبيان ٢/ ٦١.

(٣) ينظر: مجمع البيان ٤/ ٢٧٩.

(٤) الدر المصون ٣/ ٥٠٥.

(٥) الدر المصون ٣/ ٥٠٥.

رؤيته الاعتزالية، فإن ذلك هو الآخر فيه خروج عن المعايير البلاغية، ذلك أنه لم يتوفر في ذلك «أهم شروط الإجراء الاستعاري، متمثلة بصحة العلاقة لغوياً بين المعنى المعدول عنه، والمعدول إليه، وامتياز هذا الأخير البياني عن الأول المعجمي باعتماده على أوجه بعيدة فيهما، فلكي يحمل الإملاء على غير الحقيقة، ألحقه بمعنى شارد هو: التخلية غاضاً الطرف عن أشهر معانيه وهو الإمهال الزماني»[1].

والمعنى المشهور للإملاء هو الإمهال والتأخير في الأجل، كما ذكره جمهور المفسرين[2] واللغويين[3]. وليس التخلية والترك كما ذكره الزمخشري.

سابعاً: أما قصر دلالة الآية على نفي الخيرية في ترك الجهاد كما ذكره عبد الجبار فهو مظهر من مظاهر التعسف المكشوفة في صرف دلالة الآية على بطلان الرؤية الاعتزالية فيها. ولا شك أن هذا تحكم بلا برهان؛ لأن أحداً من الصحابة أو بعدهم لم يذكرها في باب الجهاد[4]. بل هي «نزلت في مشركي مكة - وهو المروي عن مقاتل - أو في بني قريظة والنظير - وهو المروي عن عطاء»[5].

ثامناً: وأما ما شطح إليه إمام الزيدية المعتزلي بزعمه أن الآية على حذف (لا)، فما هو إلا مظهر لما تمثله هذه الآية من ردّ ظاهر لمعتقد القدرية، مما حملهم على صرفها عن ظاهرها سالكين كل السبل.

---

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٧٤٢.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٤٩١، والمحرر الوجيز ١/ ٥٤٥، والتفسير الكبير ٩/ ٨٧، والجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٨٦.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ١٥/ ٤٠٥، والصحاح ٦/ ٢٤٩٧، ومقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس ت(٣٩٥) عناية: د/ محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢، مادة (ملو) ص٩٦٠.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٣٣.

(٥) روح المعاني ٤/ ٤٧١.

وهو بعد من الوضوح في ضعفه وتعسفه ما لا يحتاج إلى إسهاب في مناقشته، ويكفي أن في هذا المنهج باباً لتحريف الخطاب الإلهي، وفقداً لثقته، ونزعاً لمصداقيته، وتسويغاً لكل من يعارض أوامره أو يكذب أخباره لكونها على تقدير (لا)، ولكل من يرتكب نواهيه ويأتي زواجره بكونها على تقدير حذف (لا)، وهكذا.

وأئمة المعتزلة أنفسهم يقررون في مواضع التجرد اللغوي أن الحذف ضيق بابه، وعر مسلكه، ملتزم فيه بما ورد، مجنّب فيه القياس، وإن كانوا هم أهل القياس.

قال أبو الفتح ابن جني: «(باب في زيادة الحروف وحذفها). وكلا ذينك ليس بقياس؛ لما سنذكره.

أخبرنا أبو علي رحمه اللّه قال: قال أبو بكر: حذف الحروف ليس بالقياس. قال: وذلك أن الحروف إنما دخلت الكلام لضرب من الاختصار، فلو ذهبت تحذفها لكنت مختصراً لها هي أيضاً، واختصار المختصر إجحاف به. تمت الحكاية.

... فإذا كانت هذه الحروف نوائب عما هو أكثر منها من الجمل وغيرها لم يجز من بعد ذا أن تتخرّق عليها، فتنهكها وتجحف عليها.

... فقد صح بما ذكرناه إلى أن قادنا إلى هنا أن حذف الحروف لا يسوّغه القياس؛ لما فيه من الانتهاك والإجحاف. وأما زيادتها فخارج عن القياس أيضاً»[1].



(١) الخصائص ٢/ ٢٧٣، وما بعدها.

المسألة الثلاثون

٣٠- قال اللَّه تعالى: ﴿قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُم بِشَرٍّ مِّن ذَٰلِكَ مَثُوبَةً عِندَ اللَّهِ ۚ مَن لَّعَنَهُ اللَّهُ وَغَضِبَ عَلَيْهِ وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ ۚ أُولَٰئِكَ شَرٌّ مَّكَانًا وَأَضَلُّ عَن سَوَاءِ السَّبِيلِ﴾ [المائدة ٥/ ٦٠].

تمهيد:

يعد الفعل (جعل) «أحد الأفعال المشتركة، التي هي أمهات الأحداث، وهي: فعل، وعمل، وجعل، وطفق، وأنشأ، وأقبل»[(١)].

ويرد (جعل) بدلالات متعددة حسب سياق الجملة، مما يعني تنقله بين هذه الدلالات التي تخصص عمومه وشيوعه.

ويقارن هذا التنوع في الدلالة تنوعٌ في مستوى التركيب بمجيئه في صور متعددة متباينة في تعلق ما بعده من معمولات.

ومن تلك الأوجه التي يأتي بها هذا الفعل في اللغة مما هو مذكور في كتب اللغويين والنحويين[(٢)] ما يأتي:

١ - أن يكون بمعنى التصيير والتحويل: نحو قوله تعالى ﴿الذي جعل

---

(١) البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٢٨، وينظر: المفردات في غريب القرآن ١/ ١٢٢.

(٢) ينظر في ذلك: تهذيب اللغة (جعل) ٣٧٣، والصحاح ٤/ ١٦٥٦، وإيضاح شواهد الإيضاح، تأليف أبي علي الحسن بن عبد اللّه القيسي (من علماء القرن السادس) تحقيق: د/ محمد الدعجاني، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨، في١/ ٧٨، وشرح التسهيل ١/ ٣٨٩، ٢/ ٧٨، ٨٢، والمفردات في غريب القرآن ١/ ١٢٢، والبسيط ١/ ٤٣٣، والتسعينية لابن تيمية ١/ ٣٠٠-٣٠٤، والارتشاف٤/ ٢١٠٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ١٢٨- ١٣٥، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣، ٢/ ٣٨٨.

الأرض فراشا﴾ [البقرة ٢/ ٢٢] وكقوله ﴿وَقَدِمْنَآ إِلَىٰ مَا عَمِلُوا۟ مِنْ عَمَلٍ فَجَعَلْنَـٰهُ هَبَآءً مَّنثُورًا﴾ [الفرقان ٢٥/ ٢٣]

وهي هنا فعل ناسخ من أخوات (ظن)، تطلب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر.

٢ - **أن يكون بمعنى الحكم والتسمية**: كقوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩].

وهو هنا أيضاً فعل ناسخ من أخوات (ظنّ)، ينصب مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر.

٣ - **أن يكون بمعنى الخلق والإيجاد**: نحو قوله ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَـٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام ٦/ ١]. وقوله ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَـٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ﴾ [النحل ١٦/ ٧٨].

وهو هنا فعل متعدٍ إلى مفعول واحد.

٤ - **أن يكون بمعنى الشروع**: فهو بمعنى (طفق) و(علق)، كقولهم: جعل فلانٌ يفعل كذا وكذا.

وهو هنا من أفعال المقاربة، والمرفوع بعده اسمه، وأما الخبر فهو الفعل المضارع المذكور بعده مما التزم فيه التجرد من (أن).

٥ - **أن يكون بمعنى القول**: وقيل منه قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾. كما سيأتي توضيح ذلك، في مسألة قادمة.

وهو هنا فعل متعد إلى مفعول واحد، وما بعده حال أو تمييز.

إنَّ تعدُّد الدلالة وما يتبع ذلك من اختلاف في التركيب في صور ورود (جعل) في القرآن الكريم كان السبب وراء اختلاف التوجيهات الإعرابية لعدد من الآيات القرآنية. كما كان مجالاً رحباً لتوظيف بعض المعربين دلالة الآيات لنصرة منطلقاتهم العقدية، كما سيأتي عرضه في هذه المسألة وما بعدها.

التوجيه الإعرابي:

يتحدد موطن البحث في هذه الآية في قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ ٱلْقِرَدَةَ وَٱلْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾، حيث جاء الفعل (جعل) متعدياً إلى مفعولين: الأول (القردة) وما عطف عليه، والثاني ما تعلق به قوله (منهم) أي (كائنين).

ولئن لم يكن المعطوف (القردة) والمعطوف عليه الأول (الخنازير) موطني إشكال في تعلقهما بـ(جعل) على أي مفهوم، فإن قوله (وعبد الطاغوت) قد أضفى أهمية في تحديد هذا المفهوم لتعلقه بباب العقيدة.

ولقد جاء قوله ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ بقراءات متعددة وصلت عند بعضهم إلى أربع وعشرين قراءة ما بين متواترة وشاذة[(١)].

وهذه القراءات تجري حول اسمية (عبد) أو فعليته، ونصبه أو رفعه، وجمعه أو إفراده، وغير ذلك مما يطول ذكره في بيان تصنيف صيغة (عبد) بين هذه الأمور.

أما التوجيهات الإعرابية المستقراة من هذه القراءات فيمكن تلخيصها فيما يأتي[(٢)]:

أولاً: القراءت الواردة بفعلية (عبد) ونصبه (الطاغوت)، فهذه يجوز فيها توجيهان:

أ - أن تكون الجملة من الفعل ومعمولاته معطوفةً على صلة (من) في قوله ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾ أي: من لعنه الله... وعبدَ الطاغوتَ.

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٦/ ٣٤٩-٣٥٢، والمحتسب ١/ ٢١٤، والكشاف ١/ ٣٤٨، والمحرر الوجيز ٢/ ٢١١، وزاد المسير ص ٣٩٤، والتبيان للعكبري ١/ ٤٤٨، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٥٧، والدر المصون ٤/ ٣٢٧.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٨٧، وحجة القراءات لابن زنجلة ص ٢٣١، والمحرر الوجيز ٢/ ٢١١، والتفسير الكبير ١٢/ ٣٢، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٥٧-٥٩، والبحر المحيط/٣ ٥٢٨-٥٣١، والدر المصون ٤/ ٣٢٦-٣٣٨، وروح المعاني ٦/ ٤٦٩-٤٧١.

ب - أن تكون الجملة صلة لاسم موصول محذوف، والتقدير: ومن عبدَ الطاغوتَ، والاسم الموصول معمولاً لقوله (وجعل) بالعطف على قوله (القردة). أي: وجعل منهم من عبدَ الطاغوتَ.

وقد جاءت قراءة أبيٍّ وابن مسعود رضي اللَّه عنهما وفق هذا التوجيه بإظهار (من) الموصولة[١].

وحذف الموصول الاسمي إذا علم، وبقاء صلته جائز عند الكوفيين ممتنع عند البصريين[٢].

قال الفراء: «وقوله ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ على قوله (وجعل منهم القردة والخنازير ومن عبد الطاغوت) وهي في قراءة أُبيٍّ وعبد اللَّه (وعبدوا) على الجمع»[٣].

ثانياً: القراءات الواردة باسمية (عبد) منصوباً جمعاً أو إفراداً. فيحتمل فيها توجيهان:

أ - أن يكون منصوباً بالعطف على مفعول (جعل) وهو (القردة و الخنازير)، أي: جعل منهم القردة وعَبُدَ الطاغوتِ[٤]، وعبادَ الطاغوتِ، وعُبّادَ الطاغوتِ، وعبيدَ الطاغوتِ، وعابدَ الطاغوتِ، وكذا بقية القراءات الواردة بوجه النصب على الجمع أو الإفراد.

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٣/ ٥٢٩، والدر المصون ٤/ ٣٣٧.

(٢) ينظر: تفسير البسيط للواحدي، ومجمع البيان ٦/ ١٣٨، والتسيهل لابن مالك ص ٣٨، وشرح الكافية الشافية ١/ ٣١٣، والارتشاف ٢/ ١٠٤٥، والمساعد لابن عقيل ١/ ١٧٨، والدر المصون ٤/ ٣٣٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣، ١/ ١٩١.

(٣) معاني القرآن للفراء ١/ ٣١٤. وينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٨٨.

(٤) القراءة بضم الباء وفتح الدال وخفض الطاغوت، وهي قراءة حمزة، وهي المتواترة في هذا الوجه وما عداها فهو شاذ. وأرجح ما وجهت به قراءة حمزة أن (عَبُدَ) واحد يراد به الكثرة، فهو من أبنية المبالغة نحو: يَقُظ، ونَدُس، ينظر: الحجة ٣/ ٢٣٦، والكشاف ١/ ٣٤٨، والمحرر الوجيز ٢/ ٢١١، والدر المصون ٤/ ٣٢٧،

ب - أن يكون منصوباً بالعطف على الاسم الموصول في قوله ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾، إما على نصبه بالبدلية من محل (بشرٌ) أو بتقدير فعل ناصب، أي: أعرِّفكم من لعنه الله.

ثالثاً: القراءات الواردة باسمية (عبد) مرفوعاً جمعاً أو مفرداً، فيحتمل فيها توجيهان:

أ - أن يكون خبراً لمبتدأ محذوف أي: هم عبادُ الطاغوت أو عبيدُ الطاغوت أو عابدو الطاغوت.

ب - أن يكون معطوفاً على الاسم الموصول في قوله (من لعنه الله) على إعرابه مرفوعاً بالخبرية لمبتدأ محذوف.

هذه خلاصة التوجيهات الإعرابية للصيغ المختلفة في هذا اللفظ، وهي تتردد بين الفعلية والاسمية، والاسمية منها تتردد بين النصب والرفع.

ويرتبط بعض هذه التوجيهات بتعيين الدلالة في (جعل)، وذلك في الأوجه التي عطفت فيها (عبد) على (القردة) سواء كان ذلك بتقدير موصول كما في التوجيه الثاني من توجيه الفعلية، حيث يكون التقدير فيه: وجعل منهم القردة والخنازير ومن عبدَ الطاغوتَ. أو بعطفه مباشرة بدون تقدير كما في التوجيه الأول من توجيه الاسمية المنصوبة، حيث يكون التقدير: وجعل منهم القردة والخنازير وعبادَ الطاغوتِ.

والذي عليه جمهور المعربين أن (جعل) هنا بمعنى (صيَّر)، أي صيّر القردة والخنازير ومن عبدَ الطاغوتَ كائنين منهم، على الفعلية، وكذلك: صيّر القردة والخنازير وعَبُدَ الطاغوتِ أو عبادَ الطاغوتِ كائنين منهم. فتكون (جعل) في هذا التوجيه ناصبة لمفعولين أصلهما المبتدأ والخبر. والمفعول الأول هو (القردة) وما بعده معطوف عليه، والمفعول الثاني هو ما يتعلق به الجار والمجرور (منهم) وتقديره (كائنين)، وذلك بتقديمه على المفعول الأول.

وقد ذهب الفارسي والجبائي والقاضي عبد الجبار من المعتزلة إلى أنها بمعنى (خلق)، أي خلق منهم القردة والخنازير وعبدَ الطاغوتِ[(١)].

قال الفارسي: «وحجة حمزة في قراءته (عَبُدَ الطاغوتِ): أنه يحمله على ما عمل فيه (جعل) فكأنه قال: وجعل منهم عبد الطاغوت. ومعنى (جعل): خلق، كما قال: ﴿وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٩]، وكما قال ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَۖ﴾ [الأنعام ٦/ ١]»[(٢)].

وتكون (جعل) على هذا التوجيه بحملها على معنى (خلق) ناصبة لمفعول واحد هو (القردة)، وما بعده معطوف عليه. وليست داخلة على مبتدأ وخبره. والجار والمجرور متعلقان بحال مقدمة.

كما أن الأخفش والفارسي والجبائي والشريف المرتضى والزمخشري من المعتزلة يحملون وجه الفعلية فيها على العطف على صلة الموصول في ﴿مَن لَّعَنَهُ ٱللَّهُ﴾، ولا يحملونه على تقدير (من)، لئلا يكون العطف متجهاً على معمول (جعل)[(٣)].

قال أبو علي الجبائي: «إن تقدير الكلام: هل أنبئكم بشرٍّ من ذلك مثوبة عند اللّٰه من لعنه اللّٰه وغضب عليه ومن عبد الطاغوت، ومن جعل منهم القردة والخنازير...»[(٤)].

وقد قال أيضاً بهذا التوجيه العكبري وغيره[(٥)].

وحمل بعضهم كالشريف المرتضى والزمخشري- في أحد توجيهيهما- وجه الاسمية فيها على أن المراد الحكم بمضمون ما بعدها

---

(١) ينظر: الحجة للفارسي ٣/ ٢٣٦، ومتشابه القرآن ١/ ٢٢٩، والمحرر الوجيز ٢/ ٢١١.

(٢) الحجة للقراء السبعة ٣/ ٢٣٦.

(٣) ينظر: معاني القرآن للأخفش١/ ٢٦١، والحجة ٣/ ٢٣٨، ومتشابه القرآن ١/ ٢٣٠، وأمالي المرتضى٢/ ١٨١، والكشاف ١/ ٣٤٨.

(٤) متشابه القرآن ١/ ٢٣٠.

(٥) ينظر: التبيان ١/ ٤٤٨،

عليهم ووصفهم وتسميتهم بذلك[(١)]، وذلك كقوله تعالى ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩].

الأثر العقدي:

لقد ظهر أن اختلاف التركيب بين توجيه الجمهور وتوجيه بعض المعتزلة كان بسبب الاختلاف في تعيين دلالة (جعل) بين التصيير والخلق.

ولقد كانت الخلفية العقدية هي المؤثرة في هذا الاختلاف، لما تدلّ عليه كل دلالة منهما من معنى عقدي مباين لدلالة الأخرى.

أما توجيه الجمهور بحملها على التصيير فهو يقضي بإسناد الإضلال إلى الله ﷻ، فالآية على ذلك تنص على أن اللّه صيّر منهم القردة والخنازير وعبّادَ الطاغوت لما بيّن لهم الحق، ثم علم فساد قلوبهم.

وأما توجيه بعض المعتزلة بحملها على الخلق فهو يقضي بأن اللّه خلق الكافر وأوجده، ولا دلالة فيها على أنه جعله كافراً، أو أنه خلق كفره[(٢)].

قال الطبرسي الإمامي المعتزلي: «ولا تعلق في هذه الآية للمجبرة؛ لأن أكثر ما تضمنته الإخبار بأنه خلق من عبد الطاغوت على قراءة حمزة أو غيره ممن قرأ عباداً أو عبداً وغير ذلك. ولا شبهة في أنه تعالى خلق الكافر وأنه لا خالق للكافر سواه، غير أن ذلك لا يوجب أن يكون خلق كفره وجعله كافراً، وليس لهم أن يقولوا إنا نستفيد من قوله (وجعل منهم من عَبَدَ الطاغوتَ أو عَبُدَ الطاغوتِ أنه خلق ما به كان عابداً... لأن الدليل قد دل على أن ما به يكون القرد قرداً والخنزير خنزيراً لا يكون إلا من فعل اللّه، وليس كذلك ما به يكون الكافر كافراً، فإنه قد دل الدليل على أنه يتعالى عن فعله وخلقه فافترق الأمران»[(٣)].

---

(١) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ١٨٣، والكشاف ١/ ٣٤٩.

(٢) ينظر: متشابه القرآن ١/ ٢٢٩.

(٣) مجمع البيان ٦/ ١٣٨. وهو موجود بنصه في أمالي المرتضى ٢/ ١٨١.

وقال أبو حيان«و(جعل) هنا: بمعنى: صيّر، وقال الفارسي: بمعنى (خلق)؛ لأن بعده ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَ﴾ وهو معتزلي لا يرى أن اللّه يصيِّر أحداً عابد طاغوت»(١).

وبهذا يتضح أن هذه التوجيهات الإعرابية تنطلق في تعيين دلالة (جعل) من مسلمات أصحابها العقدية في باب خلق أفعال العباد وباب الصلاح والأصلح مما سبق عرضه وبيان موقف الاتجاهات العقدية فيه(٢).

المناقشة:

الذي يظهر ترجيحه في توجيه الفعلية هو التوجيه الثاني على إضمار (مَنْ) معطوفة على معمول جعل، أي: وجعل منهم القردة والخنازير ومن عبدَ الطاغوتَ؛ وذلك لما يأتي:

١ - أن ذلك أقرب من عطفه على صلة (من) الأولى.

٢ - أنه جاء التصريح بـ(من) المضمرة في قراءة أبيّ وابن مسعود كما سبق.

٣ - أن حذف الموصول ثابت في شواهد صحيحة من القرآن الكريم والكلام الفصيح.

قال ابن مالك: «وإذا كان الموصول اسماً أجاز الكوفيون حذفه إذا علم، وبقولهم في ذلك أقول، وإن كان خلاف قول البصريين إلا الأخفش؛ لأن ذلك ثابت بالقياس والسماع»(٣).

٤ - أن ذلك أوفق في المعنى، لأن الآية مبينة للعقوبة التي لحقت هؤلاء القوم بسبب سوء أفعالهم وإعراضهم، وجماع هذه العقوبة أنها إبعاد من رحمة اللّه ومن توفيقه بخذلانهم وعدم هدايتهم إلى الحق،

---

(١) البحر المحيط ٣/ ٥٢٩. وينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٢١١، والدر المصون ٤/ ٣٢٧.

(٢) تنظر المسائل ذات الأرقام: (٤) و (٩) و (١٣) و (١٥). وينظر: الفصل الخامس من هذا البحث.

(٣) شرح التسهيل ١/ ٢٣٥.

فاللعنة والغضب ومسخهم قردة وخنازير وإضلالهم بعبادة الطاغوت كلها من أفعال اللّه وعقابه لهم.

أما توجيهها على العطف على صلة (من) الأولى بتقدير: من لعنه اللّه وغضب عليه وعبدَ الطاغوت، ففيه مغايرة في مصدر الأفعال ومتعلقها.

قال الطبري: «من قرأ ذلك ﴿وَعَبَدَ ٱلطَّٰغُوتَۚ﴾ بمعنى: وجعل منهم القردة والخنازير، ومن عبد الطاغوت؛ لأنه ذُكر ذلك في قراءة أبيّ وابن مسعود: (وجعل منهم القردة والخنازير، وعَبَدُوا الطاغوتَ)[1]، بمعنى: والذين عبدوا الطاغوت. ففي ذلك دليل واضح على صحة المعنى الذي ذكرنا من أنه مراد به: ومن عبد الطاغوت، وأن النصب بالطاغوت أولى على ما وصفت في القراءة لإعمال (عبد) فيه... وإذا كانت القراءة عندنا على ما ذكرنا، فتأويل الآية: قل هل أنبئكم بشرٍّ من ذلك مثوبة عند الله: من لعنه، وغضب عليه، وجعل منهم القردة والخنازير، ومن عبدَ الطاغوت»[2].

أما توجيه الآية على اسمية (عبد َ) بإحدى تلك القراءت منصوبة فلا يظهر لي ترجيح نحوي لأحد التوجيهين السابقين فيها سواء بحمل (جعل) على التصيير أو الخلق، ولم أر أحداً ذكر شيئاً من ذلك.

أما الترجيح المعنوي فلا شك بأنه يعضد حملها على التصيير؛ إذ لا معنى لحملها على الخلق؛ لأن هذا ينافي الواقع لأن اللّه لم يخلق هذه الفئة التي عتت عن أمر ربها قردة وخنازير وعباداً للطواغيت، بل خلقهم أسوياء على الفطرة ووجّه لهم الأمر والنهي، ووعظهم الواعظون

---

(١) في المطبوع كتبت هكذا: (وعَبَدُ والطاغوتَ)، وهو خلاف سياق الكلام، والتصويب من الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٢٢.

(٢) تفسير الطبري ٦/ ٣٥١-٣٥٢.وينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣١٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ١٨٨، وتفسير البغوي ٢/ ٤٩،

فلما لم ينتهوا عما نهوا عنه قال اللّٰه لهم كونوا قردة خاسئين، أي صيروا وتحولوا قردة وخنازير.

كما أن في حملها على التصيير موافقة في المعنى للقراءات الأخرى بفعليتها كما سبق بيانه، ولا شك أن تلاقي القراءات في معنى واحد مرجح قوي.



المسألة الحادية والثلاثون

٣٢- قال اللَّه تعالى ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهۡدِيَهُۥ يَشۡرَحۡ صَدۡرَهُۥ لِلۡإِسۡلَٰمِۖ وَمَن يُرِدۡ أَن يُضِلَّهُۥ يَجۡعَلۡ صَدۡرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجٗا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي ٱلسَّمَآءِۚ كَذَٰلِكَ يَجۡعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجۡسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤۡمِنُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٥].

التوجيه الإعرابي:

تأتي هذه الآية نموذجاً آخر على أثر تحديد دلالة (جعل) على التركيب النحوي والتوجيه الإعرابي بحملها على أحد تلك الأوجه المحتملة السابقة.

وقد تم توجيه الآية إعرابياً بعد تعيين دلالة (جعل) على الأوجه الآتية[1]:

الأول: أن تكون بمعنى التصيير: أي يُصيِّر صدرَه ضيّقاً حرجاً. فهي فعل ناسخ متعدٍ إلى مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر. فقوله ﴿صَدۡرَهُۥ﴾ المفعول به الأول، وقوله ﴿ضَيِّقًا﴾ المفعول به الثاني، وقوله ﴿حَرَجٗا﴾ يحتمل أن يكون نعتاً لـ (ضيّقاً)، أو مفعولاً به متعدداً، لأن أصله خبر ثانٍ.

قال أبو البقاء العكبري: «و(ضيّقاً): مفعول ثانٍ ليجعل، فمن شدّد الياء جعله وصفاً، ومن خففها جاز أن يكون وصفاً كميّت و ميْت، وأن يكون مصدراً أي: ذا ضيق. و(حرجاً): بكسر الراء[2] صفة لضيّق، أو

(١) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٥٣٧، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٢٢٥، ٢٢٦، والبحر المحيط ٤/ ٢١٩-٢٢٠، والدر المصون ٥/ ١٤٠-١٤٦.

(٢) هذه قراءة نافع وعاصم من طريق أبي بكر، وقرأ الباقون وعاصم من طريق حفص بفتح الراء. ينظر: السبعة ص٢٦٨.

مفعول ثالث، كما جاز في المبتدأ أن تخبر عنه بعدة أخبار، ويكون الجميع في موضع خبرٍ واحد، كحلو حامض، وعلى تقدير هو مؤكد للمعنى»[(١)].

الثاني: أن تكون بمعنى الخلق، أي: خلق صدرَه ضيِّقاً حرجاً. فهي فعل متعد إلى مفعول واحد، وهو قوله ﴿صَدْرَهُۥ﴾، وأما قوله ﴿ضَيِّقًا﴾ فهي حال من (صدره)، وأما حرجاً فهو كما في التوجيه الأول.

الثالث: أن تكون بمعنى التسمية والحكم، فهي فعل ناسخ كما في التوجيه الأول.

قال أبو علي الفارسي: «فأما قوله ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ فعلى تأويلين:

أحدهما: التسمية كقوله ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/١٩]، أي: سمّوهم بذلك، فكذلك يسمّى القلب ضيّقاً بمحاولة الإيمان وحرجاً عنه.

والآخر: الحكم كقولهم: اجعل البصرةَ بغداد، وجعلت حسني قبيحاً، أي حكمت بذلك، ولا يكون هذا من الجعل الذي يراد به الخلق، ولا الذي يراد به الإلقاء كقولك: جعلت متاعك بعضَه على بعض، وقوله ﴿وَيَجْعَلَ ٱلْخَبِيثَ بَعْضَهُۥ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ [الأنفال ٨/ ٣٧]»[(٢)].

ويتضح من هذه التوجيهات أن قوله ﴿ضَيِّقًا﴾[(٣)] يحتمل أن يكون مفعولاً ثانياً كما في التوجيهين الأول والثالث، وحالاً كما في التوجيه الثاني.

---

(١) التبيان للعكبري ١/ ٥٣٧. وينظر: الكامل للمبرد ١/ ٣٨٣.

(٢) الحجة للقراء السبعة للفارسي ٣/ ٤٠٥.

(٣) هذا التوجيه على قراءة التشديد، وهي قراءة السبعة غير ابن كثير فقد قرأ بالتخفيف، فيحتمل أن يكون اسماً كما في (ميِّت) و(ميْت)، ويحتمل أن يكون مصدراً، فترد فيه الأوجه السائغة في وقوع المصدر صفة أو خبراً للذات نحو: رجل عدل، وهي: إما على حذف مضاف أي: يجعل صدره ذا ضيق، أو المبالغة، أو وقوعه موقع اسم الفاعل أي ضائقاً. ينظر: السبعة ص ٢٦٨، والنشر ٢/ ٢٥٣، والدر المصون ٥/ ١٤٠.

الأثر العقدي:

تتصل هذه المسألة بباب خلق أفعال العباد ومنها مسألة صرف قلب الكافر والطبع عليه حتى يكون بهذه الصورة التي وصفها القرآن الكريم من الضيق والحرج[١].

وقد سبق بيان موقف المذاهب العقدية من هذه المسألة[٢]، حيث إن المجبرة يرون أن اللَّه قد جعل ذلك فيه بمحض إرادة ومشيئة دون أن يكون للعبد الاختيار في ترك ذلك.

وأما المعتزلة القدرية فإنهم يرون أنه لا يجوز على اللَّه تعالى أن يفعل ذلك بأحد، لأن ذلك ينافي مسألة الأصلح، ولهذا فالمقصود بقوله ﴿يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ أي يسميه هكذا ويصفه بذلك دون أن يصيّره على هذه الحال.

قال السمين: «وقوله ﴿يَجْعَلْ﴾ يجوز أن تكون التصييرية وأن تكون الخلقية، وأن تكون بمعنى سمّى، وهذا الثالث يفرّ إليه المعتزلة كالفارسي وغيره من معتزلة النحاة، لأن اللَّه لا يصيِّر ولا يخلق أحداً كذا»[٣].

وكشف أبو حيان هذا المنحى العقدي الإعرابي عند الفارسي، والمنحى العقدي المعنوي عند الزمخشري بقوله: «ومعنى (يجعل) يصيّر؛ لأن الإنسان يخلق أولاً على الفطرة، وهي كونه مهيّأ لما يلقى إليه ولما يجعل فيه، فإذا أراد اللَّه إضلاله [أضلّه][٤] وجعله لا يقبل الإيمان.

ويحتمل أن يكون (يجعل) بمعنى (يخلق). وينتصب (ضيقاً حرجاً) على الحال، أي: يُخلَق على هذه الهيئة، فلا يسمع الإيمان ولا يقبله.

---

(١) قال الشيخ رشيد رضا: «واعلم أيها القارئ أن هذه الآية كانت معترك أهل الكلام من القدرية الجبرية والمعتزلة والأشعرية». تفسير المنار ٨/ ٣٧.

(٢) تنظر المسائل ذات الأرقام: (٤، ٩، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٩، ٣٠) وغيرها، وينظر: الفصل الخامس من هذا البحث.

(٣) الدر المصون ٥/ ١٤٠. وينظر: زاد المسير ص ٤٦٧، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧٢.

(٤) زيادة يستقيم بها الكلام، ليست في المطبوع.

ولاعتزال أبي علي الفارسي ذهب إلى أن (يجعل) هنا بمعنى (يسمّي)، قال كقوله ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩]، قال: أي سمّوهم[١]، أو بمعنى يحكم له بالضيق، كما تقول هذا يجعل البصرة مصر، أي يحكم لها بحكمها، فراراً من نسبة خلق ذلك إلى اللّه تعالى، أو تصييره على مذهبه الاعتزالي.

ونحوٍ منه في خروج اللفظ عن ظاهره قول الزمخشري: «(أن يهديه) أن يلطف به ولا يريد أن يلطف إلا بمن له لطف (يشرح صدره للإسلام) يلطف به حتى يرغب في الإسلام، وتسكن إليه نفسه، ويحب الدخول فيه (ومن يرد أن يضله) أي يخذله، ويخليه وشأنه، وهو الذي لا لطف له (يجعل صدره ضيقا حرجاً) يمنعه ألطافه حتى يقسو قلبه، وينبو عن قبول الحق وينسد فلا يدخله الإيمان»[٢]. انتهى وهذا كله إخراج اللفظ عن ظاهره، وتأويل على مذهب المعتزلة[٣].

أما أهل السنة والجماعة فيرون أن اللّه قد بيّن الحق لكل العباد ودعاهم إليه وأرسل إليهم الرسل وأنزل الكتب ﴿فَمَن شَآءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَآءَ فَلْيَكْفُرْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٩]، ومع ذلك فقد وفّق منهم من شاء بفضله وتوفيقه وخذل من شاء بعدله وحكمته.

قال الإمام الطبري: «وفي هذه الآية أبينُ البيان لمن وفق لفهمها عن أن السبب الذي به توصل إلى الإيمان والطاعة غير السبب الذي به توصل إلى الكفر والمعصية، وأن كلا السببين من عند اللّه وذلك أن اللّه جل ثناؤه أخبر عن نفسه أنه يشرح صدر من أراد هدايته للإسلام، ويجعل صدر من أراد إضلاله ضيقاً عن الإسلام حرجاً كأنما يصّعّد في السماء. ومعلوم أن شرح الصدر للإيمان خلاف تضييقه له، وأنه لو كان توصل

---

(١) الحجة ٣/ ٤٠٥.

(٢) الكشاف ٢/ ٣٨. وهو بنصه في مجمع البيان للطبرسي ٨/ ١٩٠-١٩٢.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٢١٩.

بتضييق الصدر عن الإيمان إليه لم يكن بيّن تضييقه عنه وبين شرحه له فرق، ولكان من ضيّق صدره عن الإيمان قد شرح صدره له، ومن شرح صدره له فقد ضيق عنه، إذ كان موصولاً بكل واحد منهما، أعني من التضييق والشرح إلى ما يوصل به إلى الآخر. ولو كان ذلك كذلك وجب أن يكون اللَّه قد شرح صدر أبي جهل للإيمان به وضيّق صدر رسول اللَّه ﷺ عنه وهذا القول من أعظم الكفر بالله. وفي فساد ذلك أن يكون كذلك الدليل الواضح على أن السبب الذي به آمن المؤمنون بالله ورسله وأطاعه المطيعون غير السبب الذي كفر به الكافرون بالله وعصاه العاصون، وأن كلا السببين من عند اللَّه وبيده، لأنه أخبر جلّ ثناؤه أنه هو الذي يشرح صدر هذا المؤمن به للإيمان إذا أراد هدايته، ويضيّق صدر هذا الكافر عنه إذا أراد إضلاله»[1].

المناقشة:

كما سبق في المسألة قبلها من أن الصناعة النحوية تسوّغ كلَّ هذه التوجيهات، فلا يظهر - لي - من خلالها مرجح لتوجيه على آخر.

أما المرجح المعنوي فيبدو أنه يعضد كونها بمعنى التصيير، وأن قوله (ضيّقاً حرجاً) منصوب على المفعولية لـ(يجعل)، لأن ذلك هو ظاهر اللفظ كما أشار إليه أبو حيان.

ومما يؤكد ذلك أن قوله تعالى بعد ذلك ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ظاهر فيه كون (يجعل) بمعنى يصيّر، مما يرجح حمل الأولى على الدلالة نفسها.

قال مكي: «قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ﴾ الكاف في موضع نصب نعت لمصدر محذوف تقديره: جعْلاً مثلَ ذلك يجعل الله»[2].

---

(١) تفسير الطبري ٨/ ٣٨.
(٢) مشكل إعراب القرآن ١/ ٢٨٨.

قال ابن عطية: «وقوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ ٱللَّهُ ٱلرِّجْسَ عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ ويحسن أن تكون ﴿يَجْعَل﴾ في هذه الآية بمعنى (يصيّر)، ويكون المفعول الثاني في ضمن ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، كأنه قال: قرين الذين أو لزيم الذين ونحو ذلك»[١].

ومما يتصل بهذه الآية ما سلكه بعض المعتزلة في محاولة ساقطة لصرف الآية عن دلالتها الظاهرة بما يصوره ابن قتيبة بقوله: «وقالوا في ﷻ ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٥]. فجعلوا الإرادة في الهداية والإضلال للعبد لا لله، وركبوا في ذلك أفحش غلط وأحول كلام، والإرادة لا تجوز أن تكون للعبد وقد وليها اسم اللّٰه وهو مرفوع بإجماع القراء، ولو كان أحد منهم نصب (الله) لكان أقرب من المعنى الذي أراده وإن كان لا يجوز أيضاً؛ لأنه يضم في الكلام (من) فيكون معناه من يريد من اللّٰه أن يهديه يشرح صدره للإسلام ثم يحذف (من) وينصب اللّٰه لما نزع حرف الصلة كما يقال (من يسرق القومَ مالهَم يقطع)، أي: يسرق من القوم مالهم، وهذا لا يجوز إلا مع حروف معدودة محكية عن العرب[٢] ولا نحمل عليها غيرها ونقيسه عليها»[٣].



(١) المحرر الوجيز٢/ ٣٤٤.

(٢) ينظر: المحلى في وجوه النصب ص ٦٧، وأمالي ابن الشجري ١/ ٧٠، ١٤٣، ١٦٥.

(٣) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ١٧.

المسألة الثانية والثلاثون

٣٢- قال الله تعالى ﴿حمٓ ۞ وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلۡمُبِينِ ۞ إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ١-٣].

التوجيه الإعرابي:

جرى النقاش حول الآية الثالثة في مباحث العقيدة وكتب الإعراب والتفسير فيما يتصل بتحديد معنى (جعل) في هذه الآية، وما يتبعه من توجيه إعرابي لقوله (قرآناً عربياً)، وذلك على أقوال منها:

١ - **أنها هنا بمعنى التصيير**: أي: صيّرناه قرآناً عربياً، فهي فعل ناسخ داخل على المبتدأ والخبر فتنصبهما مفعولين لها. وعليه فالضمير في قوله ﴿جَعَلۡنَٰهُ﴾ المفعول الأول، وقوله ﴿قُرۡءَٰنًا﴾ المفعول الثاني، وقوله ﴿عَرَبِيًّا﴾ إما صفة لقرآن، أو مفعول ثالث على تعدد المفاعيل قياساً على تعدد الخبر[1].

قال أبو جعفر النحاس: «﴿إِنَّا جَعَلۡنَٰهُ﴾ الهاء التي في (جعلناه) مفعول أول، و(قرآناً) مفعول ثانٍ، فهذه جعلناه التي تتعدى إلى مفعولين بمعنى (صيّرنا) وليست (جعلنا) التي بمعنى (خلقنا)؛ لأن تلك لا تتعدى إلا إلى مفعول واحد، نحو قوله جل وعز ﴿وَجَعَلَ ٱلظُّلُمَٰتِ وَٱلنُّورَ﴾ [الأنعام ٦/ ١]، وفرقت العرب بينهما بما ذكرنا»[2].

---

(١) ينظر: كتاب الحيدة، للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي ت (٢٤٠)، مطابع الجامعة الإسلامية - المدينة النبوية - ط الثالثة، ١٤٠٥، ص ٤٩، والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٢٦، و تهذيب اللغة ١/ ٣٧٣، وتفسير البغوي ٤/ ١٣٣، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، ومدارك التنزيل (تفسير النسفي) ٤/ ١٦٥، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١٣١.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٤/ ٩٧.

٢ - **أنها بمعنى التسمية والوصف والحكم**: أي: سميناه ووصفناه قرآناً عربياً، فهي كما في قوله ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَـٰدُ ٱلرَّحْمَـٰنِ إِنَـٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/١٩]، وكقوله ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُوا۟ ٱلْقُرْءَانَ عِضِينَ﴾ [الحجر ١٥/٩١]، فهي فعل ناسخ أيضاً، تطلب مفعولين كما في التوجيه الأول[١].

٣ - **أنها بمعنى القول**، أي: قلناه قرآناً عربياً. فهي فعل متعد إلى مفعول واحد هو الضمير، وعليه فقوله ﴿قُرْءَٰنًا﴾ حال منصوب من هذا الضمير.

وهذا قول مجاهد[٢] وابن الأعرابي[٣].

قال الأزهري: «أبو العباس عن ابن الأعرابي قال: ... و(جعل): قال، ومنه قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَـٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ أي قلناه. وقال غيره: صيّرناه»[٤].

٤ - **أنها بمعنى التبيين**: أي: بيّناه قرآناً عربياً، فهي متعدية إلى مفعول واحد كما التوجيه قبله وهذا قول سفيان الثوري[٥]، والزجاج[٦].

٦ - **أنها بمعنى الإنزال**، أي: أنزلناه قرآناً عربياً، فهي كما في التوجيهين قبله.

---

(١) ينظر: تفسير البغوي ٤/ ١٣٣، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، والفريد ٤/ ٢٥١، والبحر المحيط ٧/ ٦.

(٢) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٥/ ٩٠، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٣٨٦.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (جعل) ١/ ٣٧٣.

(٤) تهذيب اللغة ١/ ٣٧٣، وينظر: تذكرة النحاة، لأبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥) تحقيق: د/ عفيف عبدالرحمن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص ٥٣٩.

(٥) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٥/ ٩٠، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، ومجموع الفتاوى١٦/ ٣٨٧.

(٦) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٤٠٥، وإيضاح شواهد الإيضاح ١/٧٨، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥.

وهذا قول السدّي[١]، والإمام أحمد بن حنبل[٢]، والطبري[٣]، وابن كثير[٤].

٧ - **أنها بمعنى الخلق**، أي: خلقناه قرآناً عربياً، فهي أيضاً فعل متعد إلى واحد وهو الضمير، وعليه فقوله ﴿قُرْءَانًا عَرَبِيًّا﴾ حال.

وهذا توجيه بشر المريسي[٥] وأبي القاسم الرسي[٦] والقاضي عبد الجبار[٧] والزمخشري[٨] وكلهم من المعتزلة. وهو الظاهر من كلام الرازي[٩].

الأثر العقدي:

هذه المسألة التي«هي أعظم مسائل أصول الدين، وهي مسألة طويلة الذيل»[١٠] تلقى أهمية كبرى في مباحث العقيدة وأصول الدين لاتصالها بقضية القول بخلق القرآن، تلك القضية التي أثارت جدلاً واسعاً في بعض العصور الإسلامية على مستوى العلماء والحكام والعامة، ودار فيها النقاش واحتدم، حتى بلغت ذروتها حين التزمت الخلافة في القرن الثالث

---

(١) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٥/ ٩٠، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٥٥، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٣٨٦.

(٢) ينظر: الرد على الجهمية والزنادقة، دار الإفتاء ص ٢٩-٣٢.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ٥٨.

(٤) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ١٢٤.

(٥) ينظر: كتاب الحيدة لعبد العزيز المكي ص ٤٢، والتسعينية ١/ ٣٠٠.

(٦) ينظر: العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن الواحد الحميد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٣٧.

(٧) ينظر: المغني لعبد الجبار ٧/ ٩٤،

(٨) ينظر: الكشاف ٣/ ٤١١، ولقد ذكر الزمخشري الاحتمالين بكونها للتصيير والخلق، ولكن يبدو أنه يرجح الثاني؛ لأنه وجه قوله (قرآناً) على الحالية، كما أنه مثل بآية ترجح الخلق. وينظر: البحر المحيط٨/ ٧، والدر المصون٩/ ٥٧١، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ١٣١.

(٩) ينظر: التفسير الكبير ٢٧/ ١٦٦.

(١٠) شرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/ ٩.

الهجري مذهب المعتزلة وألزمت به العلماء والفقهاء والقضاة، وعقدت المجالس ونصبت المحاكم، وسميت: بـ(فتنة القول بخلق القرآن) «التي رفع اللَّه شأن من ثبت فيها من أئمة السنة كالإمام أحمد رحمه اللَّه وموافقيه، وكشفها اللَّه عن الناس في إمارة المتوكل وظهر في الأمة مقالة السلف: إن القرآن كلام اللَّه غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود»[1].

ولقد كان من حال الأمة أنها «اضطربت في هذا اضطراباً عظيماً، وتفرقوا واختلفوا بالظنون والأهواء»[2]. حتى وصلت أقوال الناس في هذه المسألة إلى تسعة أقوال[3].

ولقد كان النزاع العقدي بين أهل السنة والجماعة والمعتزلة على أشده في هذه القضية ذلك أنّ المعتزلة بحكم اتصالهم بالفكر الوافد المترجم وما يحمله من قوانين منطقية وأُطُرٍ فلسفية كان منهجهم تقديم العقل على النقل؛ لأن دلالة الأول قطعية، ودلالة الثاني ظنية، زعموا.

ولهذا كان منهجهم مع النصوص التي تعارض أصولهم وقوانينهم الكلامية هو التأويل إلى غير الظاهر، وهم ينشدون - كما يقولون - تنزيه اللَّه عن مشابهة الخلق، فاستلزم ذلك تعطيل صفاته، وتحريف آياته.

وقد وافقهم في كثير من مفردات هذا المنهج الأشاعرة، مع ما لهم من جهد في مجابهة المعتزلة في كثير من المسائل بنزعة كلامية.

---

(١) مجموع الفتاوى ١٢/ ١٦٤، والتسعينية ٢/ ٥٣٠.

(٢) القرآن كلام اللَّه حقيقة، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، ضمن مجموع الفتاوى مجلد ١٢، جمع عبد الرحمن بن قاسم، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٦، في ١٢/٦.

(٣) ينظر في هذه الأقوال: المسألة المصرية (مجموع الفتاوى) ١٢/ ١٦٢، ٣٦٩-٤٦٣، ومنهاج السنة٢/ ٣٥٨، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٥٤- ٢٩١، والتسعينية ١/ ٧٣-٩٩، ٢٢٨، ٢٧١، والكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيدة النونية) للإمام ابن قيّم الجوزية ت (٧٥١)، تحقيق: عبد اللَّه بن محمد العمير، دار ابن خزيمة - الرياض ط الأولى ١٤١٦، ص ٦٩، وشرح الطحاوية ص ١٢٨. وتعليق محمد بن ربيع المدخلي على كتاب الحجة في بيان المحجة لقوام السنة الأصبهاني ١/ ٢١١ هامش ١.

ولقد كانت صفة الكلام من الصفات التي أجمع المعتزلة على نفيها تنزيهاً للَّه عن الحوادث والأعراض لما كان من منهجهم أن ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث، والكلام عرض وحادث فيجب تنزيه المولى عن أن يوصف به؛ لأن ما ثبت للمخلوق وجب نفيه عن الخالق.

ولهذا فهم يرون أن كلام اللَّه مخلوق، يخلقه في بعض الأجسام، فمن ذلك الجسم ابتدأ لا من اللَّه، ولا يقوم - عندهم - بالله كلام ولا إرادة[١].

قال القاضي عبد الجبار: «وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام اللَّه تعالى ووحيه، وهو مخلوق محدث»[٢].

وقال أيضاً: «اختلف الناس في ذلك، والذي يذهب إليه شيوخنا: أن كلام الله ﷻ من جنس الكلام المعقول في الشاهد، وهو حروف منظومة وأصوات مقطّعة وهو عرض يخلقه اللَّه سبحانه في الأجسام على وجه يسمع ويفهم معناه. . .ولا خلاف بين أهل العدل في أن القرآن مخلوق محدث مفعول لم يكن ثم كان، وأنه يوصف بأنه مخبر به»[٣].

وقال الزمخشري: «وتكليمه إياه أن يخلق الكلام منطوقاً به في بعض الأجرام كما خلقه مخطوطاً في اللوح»[٤].

من هذه المنطلقات العقدية وجّه معربو المعتزلة (جعل) في هذه

---

(١) ينظر: العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن اللَّه والواحد الحميد، لأبي القاسم الرسي (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٣٧، ومقالات الإسلاميين ١/ ٢٦٧، وشرح الأصول الخمسة ٥٢٧-٥٦٣، والمغني لعبد الجبار ٧/ ٢٠٨-٢٢٣، وكل هذا المجلد، والمختصر في أصول الدين له (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ٢٢٣-٢٢٥، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة لعبد الجبار ص ١٥٦-١٥٨، والمنية والأمل ص ١٤، ١١٧، والملل والنحل للشهرستاني ١/ ٥٧، ومجموع الفتاوى ١٢/ ١٦٣.

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٥٢٨.

(٣) المغني في أبواب التوحيد والعدل (خلق القرآن) ٧/ ٣.

(٤) الكشاف ٢/ ٨٨.

الآية إلى معنى (خلق) متعدية إلى مفعول واحد، وعليه فقوله (قرآناً) حال من المفعول به الضمير المنصوب[١].

قال أبو القاسم الرّسّي: «وكذلك قرآن اللَّه وكتبه كلها، قال جل ثناؤه يريد خلقناه كما قال ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ يريد خلقناه كما قال ﴿جعلكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها﴾ يقول: خلق منها ﴿زوجها﴾»[٢].

أما الأشاعرة فقد مرّ مذهبهم في القول بالقرآن بعدة أطوار، ذلك أنهم يثبتون للَّه صفة الكلام وأنه معنى واحد قديم، قائم بذاته أزلاً وأبداً، هو الأمر بكل ما أمر اللَّه به، والنهي عن كل ما نهى اللَّه عنه، والخبر عن كل ما أخبر اللَّه به، إن عبّر عنه بالعربية كان قرآناً؛ وإن عبّر عنه بالعبرية كان توراة، وإن عبّر عنه بالسريانية كان إنجيلاً، ولا يتعلق بمشيئته ولا قدرته، وكلامه بغير حروف ولا أصوات. وهو ما يسمى عندهم بالكلام النفسي[٣].

أما القرآن فإنه عندهم عبارة عن كلام اللَّه، وأما حروفه فليست من كلام اللَّه بل خلقها اللَّه في الهواء، أو صنّفها جبريل، أو محمد ﷺ.

قال الغزالي: «ونحن لا نثبت في حق اللَّه تعالى إلا كلام النفس... وأما الحروف فهي حادثة وهي دلالات على الكلام، والدليل

---

(١) ينظر: الحيدة ص ٤١، والمغني لعبد الجبار ٧/ ٩٤، والكشاف٣/ ٤١١، ودر تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٤٦، والبحر المحيط ٨/ ٧، والدر المصون ٩/ ٥٧١، وروح المعاني ٢٥/ ٨٩.

(٢) العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٣٧.

(٣) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٩٩-١٤٠، ونهاية الإقدام في عمل الكلام للشهرستاني ص ٢٨٨-٣٤٠، ومجموع الفتاوى ٨/ ٥٥٧، ١٢/ ١٢٠، و٢٧٢، ٣٧٦، والتسعينية ١/ ٢٢٨، ٢/ ٦٠٧، ٦١١، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ١٠٧، والكافية الشافية لابن القيم ص ٦٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٢٥٦، وبدعة الكلام النفسي، عرض ونقض، د/ محمد بن عبد الرحمن الخميّس، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، العدد (٢٥)، المحرم ١٤٢٠، ص ١٣-٩٢.

غير المدلول، ولا يتصف بصفة المدلول، وإن كانت دلالته ذاتية كالعالم فإنه حادث ويدل على صانع قديم فمن أين يبعد أن تدل حروف حادثة على صفة قديمة مع أن هذه دلالة بالاصطلاح؟ ولما كان كلّ كلام النفس دقيقاً زلّ عن ذهن أكثر الضعفاء فلم يثبتوا إلا حروفاً وأصواتاً»[(١)].

وقال الشهرستاني: «والعبارات والألفاظ المنزلة على لسان الملائكة إلى الأنبياء عليهم السلام دلالات على الكلام الأزلي، والدلالة مخلوقة محدثة، والمدلول قديم أزلي... وخالف الأشعري بهذا التدقيق جماعة من الحشوية[(٢)]؛ إذ إنهم قضوا بكون الحروف والكلمات قديمة. والكلام عند الأشعري معنى قائم بالنفس سوى العبارة. والعبارة دلالة عليه من الإنسان. فالمتكلم عنده من قام به الكلام. وعند المعتزلة من فعل الكلام غير أن العبارة تسمى كلاماً: إما بالمجاز، وإما باشتراك اللفظ»[(٣)].

وقال ابن تيمية: «ومنها أن هذه الآية أيضاً تبطل قول من يقول: إن القرآن العربي ليس منزلاً من الله بل مخلوق: إما في جبريل أو محمد ﷺ أو جسم آخر غيرهما، كما يقول ذلك الكلابية والأشعرية الذين يقولون إن القرآن العربي ليس هو كلام الله، وإنما كلامه المعنى القائم بذاته، والقرآن العربي خُلِق ليدل على ذلك المعنى»[(٤)].

وبهذا يتضح أن مذهب الأشاعرة يلتقي مذهب المعتزلة في بعض الجوانب التي يفترقان فيها عن مذهب السلف.

قال السفاريني: «والحاصل أن المعتزلة موافقة الأشعرية، والأشعرية موافقة المعتزلة في أن هذا القرآن الذي بين دفتي المصحف مخلوق

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد تأليف أبي حامد محمد الغزالي ت(٥٠٥)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى١٤٠٩، ص ٧٥-٧٨.

(٢) يقصد بهم - عفا الله عنه - أهل السنة والجماعة من أتباع السلف كما سيأتي بيان مذهبهم.

(٣) الملل والنحل، للشهرستاني ١/ ٩٦.

(٤) مجموع الفتاوى ١٢/ ١٢٠.

محدث، وإنما الاختلاف بين الطائفتين أن المعتزلة لم تثبت للّه كلاماً سوى هذا، والأشعرية أثبتت الكلام النفسي القائم بذاته تعالى، وأن المعتزلة يقولون إن المخلوق كلام اللّه، والأشعرية لا يقولون إنه كلام اللّه، نعم يسمونه كلام اللّه مجازاً. وهذا قول جمهور متقدميهم»[١].

وبهذا يظهر أن مذهب الأشاعرة في القرآن العربي المنزل إلى الأرض الذي بلّغه محمد ﷺ لأمته من المعنى واللفظ ليس كلام اللّه، لا حروفه ولا معناه، وإنما خلقه اللّه في الهواء أو في اللوح المحفوظ، أو أحدثه جبريل، أو محمد ﷺ[٢].

قال أبو حامد الإسفراييني: «مذهب الشافعي وسائر الأئمة في القرآن خلاف قول الأشعري. وقولهم هو قول الإمام أحمد»[٣].

من هنا نعلم أن إثبات الأشاعرة لصفة الكلام، وردهم على المعتزلة في ذلك، وحملهم (جعل) في شاهد هذه المسألة وهو قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا﴾ على معنى التصيير أو التسمية ومنع حملها على الخلق إنما يتعلق بالنصف الأول وهو المعنى. لكنهم في النصف الثاني وهو فيما يتعلق بالقرآن العربي فهم موافقون للمعتزلة، لكن المعتزلة يقولون هو كلام اللّه، وهو مخلوق من أصله، وهؤلاء يقولون: هو مخلوق وليس كلام اللّه بل هو عبارة عن كلام اللّه، لكن يسمى كلام اللّه مجازاً[٤].

---

(١) لوامع الأنوار البهيّة وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيّة في عقيدة الفرقة المرضيّة، المتن والشرح من تأليف: العلامة الشيخ محمد السفاريني الحنبلي، المكتب الإسلامي- بيروت ط الثالثة ١٤١١، في ١/ ١٦٥.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ١٢١، ٢٧٢-٢٧٤،٣٧٦-٣٨٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة٣/ ١٢٩٧-١٣٠٤.

(٣) شرح الكوكب المنير ٢/ ٣٨.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٢/ ١٢١، وقال ابن تيمية بعد ذلك: «وهذا شرّ من قول المعتزلة، وهذا حقيقة قول الجهمية، ومن هذا الوجه: فقول المعتزلة أقرب، وقول الآخرين هو قول الجهمية المحضة، لكن المعتزلة في المعنى موافقون لهؤلاء، وإنما ينازعون في اللفظ».

ولهذا يجوز عندهم في هذا الاعتبار الثاني حمل (جعل) في الآية موضع البحث على معنى الخلق، وينصب قوله (قرآناً) على الحالية،كما هو توجيه المعتزلة[1].

قال الرازي: «أما قوله ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٣]، ففيه مسائل: المسألة الأولى: القائلون بحدوث القرآن احتجوا بهذه الآية من وجوه: الأول أن الآية تدل على أن القرآن مجعول، والمجعول هو المصنوع المخلوق...» وذكر أدلة على كونه مصنوعاً ومخلوقاً، ثم قال: «والجواب أن هذا الذي ذكرتموه حقٌّ، وذلك لأنكم إنما استدللتم بهذه الوجوه على كون هذه الحروف المتوالية والكلمات المتعاقبة محدثة مخلوقة، وذلك معلوم بالضرورة، ومن الذي ينازعكم فيه، بل كان كلامكم يرجع حاصله إلى إقامة الدليل على ما عرف ثبوته بالضرورة»[2].

ويفهم من كلام شيخ الإسلام أن حمل (جعل) على التسمية هو قول الأشعرية القائلين بقدم الكلام، فبعد أن بيّن أن مذهب المعتزلة يقوم على حمل (جعل) على معنى (خلق) بيّن أن «الذين قالوا: إنه قديم ليس معهم إلا ما يدل على أنه قائم بذاته... وهؤلاء قالوا: جعلناه: سمّيناه كما في قوله ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾، وهذا إنما يقال: فيمن اعتقد في الشيء صفة حقاً أو باطلاً إذا كانت الصفة خفية، فيقال: أخبر عنه بكذا. وكون القرآن عربياً أمر ظاهر لا يحتاج إلى الإخبار ثم كل من أخبر بأنه عربي فقد جعله عربياً بهذا الاعتبار. والرب تعالى اختص بجعله عربياً فإنه هو الذي تكلم به وأنزله فجعله قرآناً عربياً بفعلٍ قام بنفسه وهو

---

(١) حمل الباقلاني (جعل) هنا على التسمية والحكم، مع إشارته إلى أن المقصود هو العبارة عن القرآن. قال: «معنى ذلك: إنا جعلنا العبارة عنه بلسان العرب وأفهمنا أحكامه والمراد به باللسان العربي وسميناه عربياً». تميهد الدلائل ص٢٨٢، وينظر رأيه في القرآن في: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٥٤٠-٥٤٢.

(٢) التفسير الكبير ٢٧/ ١٦٦.

تكلم به، واختاره لأن يتكلم به عربياً - عن غير ذلك من الألسنة - باللسان العربي وأنزله به»[١].

وقد كشف ابن تيمية عن حقيقة المذهب الأشعري وأبطله من أكثر من تسعين وجهاً، وبها سمى كتابه (التسعينية) لإبطال دعوى الكلام النفسي[٢].

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يرون وجوب امتثال ما كان عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين في هذه القضية وغيرها من قضايا الاعتقاد ووجوب امتثال أدلة الكتاب والسنة وعدم تأويل ذلك أو تعطيله لضرب من تحكيم للعقل أو تقديم للمنطق وعلم الكلام.

ولهذا فهم يرون أن القرآن الكريم «كلام اللّه، منزّل غير مخلوق، منه بدأ وإليه يعود، وأن اللّه تكلّم به حقيقة. وأنّ هذا القرآن الذي أنزله على محمد ﷺ هو كلام اللّه حقيقة لا كلام غيره. ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام اللّه أو عبارة. بل إذا قرأه الناس أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام اللّه تعالى حقيقة. فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من قاله مبلّغا مؤدياً. وهو كلام اللّه حروفه ومعانيه. ليس كلام اللّه الحروف دون المعاني. ولا المعاني دون الحروف»[٣].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٢٨.

(٢) ينظر: التسعينية لابن تيمية ١/ ٦، ٥٨، ١٠٩، ٢/ ٦١١.

(٣) العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام، (ضمن مجموع الفتاوى) ٣/ ١٤٤، وضمن المجموعة العلمية ص ٤٩، وينظر: شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، شرح د/ صالح الفوزان ص ١٠٣. وينظر في هذا الموضوع: الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد بن حنبل، دار الإفتاء ص ٢٩-٣٢. ونقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على اللّه في التوحيد، للإمام عثمان بن سعيد الدارمي ت(٢٨٠)، تحقيق: منصور السمّاري، أضواء السلف - الرياض ط الأولى ١٤١٩، ص ٣٠٥، والسنة لعبد اللّه بن أحمد بن حنبل ١/ ١٣٢، والإبانة للأشعري ٧٢-٨٤، ومقالات الإسلاميين ١/ ٣٤٥، واعتقاد السلف وأهل الحديث للصابوني ص ١٦٥، والرسالة الوافية لأبي عمرو الداني ص ٦٩-٧٧، وتفسير =

ويتبين من هذا أن أهل السنة يعتقدون أن القرآن صفة من صفات اللَّه لا يجوز أن يوصف بصفات النقص، ولهذا يحكمون بالكفر على من زعم خلق القرآن[١].

قال الإمام البخاري رحمه الله: «حدثني الحكم بن محمد الطبري- كتبت عنه بمكة- قال: حدثنا سفيان بن عيينة قال: أدركت مشايخنا[٢] منذ سبعين سنة منهم عمرو بن دينار يقولون: القرآن كلام اللَّه وليس بمخلوق.

وقال أحمد بن الحسن: حدثنا أبو نعيم، حدثنا سليمان القارئ، قال: سمعت سفيان الثوري يقول: قال لي حماد بن أبي سليمان: أبلغ أبا فلان المشرك أني بريء من دينه. وكان يقول القرآن مخلوق»[٣].

وقال الإمام عبد اللَّه بن أحمد بن حنبل: «سمعت أبي رحمه اللَّه يقول: من قال: القرآن مخلوق فهو عندنا كافر، لأن القرآن من علم الله ﷻ وفيه أسماء الله ﷻ... وسمعت أبي رحمه اللَّه يقول: من قال ذلك القول لا يصلَّى خلفه الجمعة ولا غيرها، إلا أنا لا ندع إتيانها، فإن صلى رجل أعاد الصلاة يعني خلف من قال القرآن مخلوق»[٤].

= السمعاني ٥/ ٩٠، والأسماء والصفات للبيقهي من ٢٣٧-٣٢٩، ومختصر مناقب إمام أهل السنة والجماعة أبي عبد اللَّه أحمد بن محمد بن حنبل، تأليف: الحافظ أبي الفرج ابن الجوزي ت (٥٩٧)، اختصار: عبد المحسن بن عبيد بن عبد المحسن، مطابع الإشعاع- الرياض، بدون ط وتاريخ ص ١٨٣-٢٣٥، ومجموع الفتاوى٦/ ٢١٩، ٢٥١، ٨/ ٢٨، ١٢/ ٥ وما بعدها، ٥٠٢، ١٦/ ٣٨٦-٣٩٣، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢/ ٣٢٣، ومنهاج السنة ٢/ ٣٦٢، والتسعينية ١/ ٢٧٦، وجامع المسائل، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد- مكة، ط الأولى ١٤٢٤، ص ١٢٥، والصواعق المرسلة لابن القيم ٤/ ١٢٩١، والكافية الشافية ص ٢٣، وشرح العقيدة الطحاوية ص١٧٤، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ٢/ ٧-١١٥، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢/ ٢٧١-٣٠٣، ٣٦٤، ٣٨٦، ٤٦٩-٤٧٦.

(١) تنظر: المصادر السابقة في الهامش السابق.

(٢) في المطبوع (مشائخنا) وفي نسخة ب: (مشيختنا).

(٣) خلق أفعال العباد، للبخاري ص ٢٩.

(٤) السنة، للإمام عبد اللَّه بن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل ت(٢٩٠)، تحقيق: د/ محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، رمادي للنشر- الدمام ط الرابعة ١٤١٦، في ١/ ١٠٢-١٠٣.

وقال الإمام الصابوني: «سمعت أبا بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة يقول: (القرآن كلام اللَّه غير مخلوق، فمن قال: إن القرآن مخلوق فهو كافر بالله العظيم، لا تقبل شهادته، ولا يعاد إن مرض، ولا يصلى عليه إن مات، ولا يدفن في مقابر المسلمين، يستتاب، فإن تاب وإلا ضربت عنقه)»(١).

وقال ابن تيمية: «وأئمة الدين كلهم متفقون على ما جاء به الكتاب والسنة، واتفق عليه سلف الأمة من أن اللَّه كلّم موسى تكليماً، وأن القرآن كلام اللَّه غير مخلوق، وأن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة، كما تواترت به الأحاديث عن النبي ﷺ، وأن للَّه علماً وقدرة ونحو ذلك.

ونصوص الأئمة في ذلك مشهورة متواترة، حتى إن أبا القاسم الطبري الحافظ لما ذكر في كتابه في (شرح أصول السنة) مقالات السلف والأئمة في الأصول، ذكر من قال: القرآن كلام اللَّه غير مخلوق. وقال: فهؤلاء خمسمائة نفس أو أكثر من التابعين والأئمة المرضيين سوى الصحابة، على اختلاف الأعصار ومضي السنين والأعوام، وفيهم نحو من مائة إمام ممن أخذ الناس بقولهم، وتدينوا بمذاهبهم. ولو اشتغلت بنقل قول أهل الحديث لبلغت أسماؤهم ألوفاً، لكني اختصرت فنقلت عن هؤلاء عصراً بعد عصر، لا ينكر عليهم منكِر، ومن أنكر قولهم استتابوه أو أمروا بقتله أو نفيه أو صلبه. قال: ولا خلاف بين الأمة أن أول من قال القرآن مخلوق جعد بن درهم في سني نيف وعشرين ومائة، ثم جهم بن صفوان، فأما جعد فقتله خالد بن عبد اللَّه القسري، وأما جهم فقتل بمرو في خلافة هشام بن عبد الملك»(٢).

ومن هذا المنطلق السلفي في مسألة القرآن وجَّه معربو أهل السنة (جعل) في هذه الآية إلى أحد المعاني السابقة وهي:

---

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث، لأبي عثمان إسماعيل الصابوني ص ١٦٧.

(٢) مجموع الفتاوي١٢/ ٥٠٤.

التصيير: وعليه فقوله (قرآناً عربياً) المفعول الثاني والثالث لـ(جعل).

أو القول والإنزال والبيان: وعليها فقوله (قرآناً عربياً) حال بعد حال من المفعول به الضمير(١).

قال أبو المظفر السمعاني: «قوله تعالى ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ﴾ قال السدي: أنزلناه، وقال مجاهد: قلناه، وعن بعضهم: بيناه، قاله سفيان الثوري. واستدل بهذا من زعم أن القرآن مخلوق، وذكر أن الجعل بمعنى الخلق بدليل قوله تعالى ﴿ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ مَهْدًا﴾ [طـه ٢٠/ ٥٣]، أي: خلق لكم، وعندنا هذا التعليق باطل، والقرآن كلام اللَّه غير مخلوق، وعليه إجماع أهل السنة، وزعموا أن من قال: إنه مخلوق فهو كافر؛ لأن فيه نفي كلام اللَّه تعالى، وقد بينا وجه الآية عند السلف ومن يعتمد في تفسيره، وقد ورد الجعل في القرآن لا بمعنى الخلق، قال اللَّه تعالى ﴿وَجَعَلُوا۟ ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ ٱلَّذِينَ هُمْ عِبَٰدُ ٱلرَّحْمَٰنِ إِنَٰثًا﴾ [الزخرف ٤٣/ ١٩]، ومعناه: أنهم وصفوهم بالأنوثة، وليس المعنى أنهم خلقوهم»(٢).

المناقشة:

لعل المتجه من الأقوال الواردة في تحديد مدلول (جعلناه) في هذه الآية تعود إما: إلى التصيير أو التسمية أو القول، وهي من أقوال أهل السنة وإما: إلى الخلق، وهو قول المعتزلة.

أما التوجيهان الآخران من أقوال أهل السنة وهما: الإنزال والتبيين، فيبدو أنها على سبيل التفسير والتقريب وليست توجيهات لفظية إعرابية، ذلك أن هذين المعنيين لم يردا في كتب اللغة ضمن معاني (جعل).

---

(١) ينظر: الحيدة لعبد العزيز المكي ص٥٠، تفسير البغوي٤/ ١٣٣، والجامع لأحكام القرآن١٦/ ٥٥، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٤٦، ومجموع الفتاوى ٨/ ٢٨، ١٦/ ٣٩٠، والتسعينية ١/ ٣٠٠، والبحر المحيط ٨/ ٧، وروح المعاني ٢٥/ ٨٩.

(٢) تفسير القرآن ٥/ ٩٠.

وإذ تبين بطلان توجيه المعتزلة بحملها على (خلق) بصحة النقل وصراحة العقل مما سبق بيانه في فقرة الأثر العقدي مما يغني عن إعادته، صحّ أنها في هذه الآية بمعنى أحد هذه المعاني الثلاثة: التصيير أو القول أو التسمية. وهي معاني شائعة في لغة العرب في (جعل)، وقد جاء القرآن بتصديقها.

قال الزركشي: «وأخطأ الزمخشري حيث جعله بالخلق، وهو مردود صناعة ومعنى.

أما الصناعة فلأنه يتعدّى لمفعولين ولو كان بمعنى الخلق لم يتعدّ إلا إلى واحد، وتعديته لمفعولين - وإن احتمل هذا المعنى - لكن بجواز إرادة التسمية أو التصيير على ما سبق.

وأما المعنى فلو كان بمعنى (خلقنا التلاوة العربية) فباطل؛ لأنه ليس الخلاف في حدوث ما يقوم بألسنتنا، وإنما الخلاف في أنّ كلام اللَّه الذي هو أمره ونهيه وخبره»[1].

بقي أن أشير هنا إلى مناقشتين لإمامين جليلين من أئمة أهل السنة والجماعة وممن هو حجة في معرفة لغة العرب حول هذه المسألة، هما الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، والإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي رحمهما اللَّه تعالى.

الأولى: مناقشة الإمام أحمد فقد وردت في كتابه (الرد على الجهمية والزنادقة) حيث يقول: «فمما يسأل عنه الجهمي يقال له: تجد في كتاب اللَّه أنه يخبر عن القرآن بأنه مخلوق، فلا يجد، فيقال له: فتجد في سنة رسول ﷺ أن القرآن مخلوق، فلا يجد، فيقال له: فلم قلت[2]، فسيقول من قول اللَّه ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ١-٣]. وزعم أن (جعل) بمعنى (خلق) فكل مجعول مخلوق، فادعى

(١) البرهان للزركشي ٤/ ١٣١.

(٢) هكذا في المطبوع، وعليه فالمقول محذوف. أي فلم قلته.

كلمة من الكلام المتشابه[١]، يحتج بها من أراد أن يلحد في تنزيلها ويبتغي الفتنة في تأويلها، وذلك أن (جعل) في القرآن من المخلوقين على وجهين على معنى التسمية، وعلى معنى فعل من أفعالهم..) ثم ساق شواهد على الدلالتين في حق الخالق والمخلوق،ثم قال: «فهذا وما كان على مثاله لا يكون على معنى خلق، فإذا قال تعالى (جعل) على معنى (خلق)، وقال (جعل) على معنى غير (خلق) فبأي حجة قال الجهمي: (جعل) على معنى الخلق؟، فإن ردّ الجهمي الجعل إلى المعنى الذي وصفه اللّه فيه، وإلا كان من الذين يسمعون كلام اللّه ثم يحرفونه من بعد ما عقلوه وهم يعلمون، فلما قال اللّه ﴿إِنَّا جَعَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٩٥]، وقال ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ [مريم ١٩/ ٩٧]، فلما جعل اللّه القرآن عربياً، ويسره بلسان نبيه، كان ذلك فعلاً من أفعال اللّه جعل به القرآن عربياً ففي هذا بيان لمن أراد اللّه هداه»[٢].

الثانية: تلك المناقشة التي سطرها لنا الإمام عبد العزيز الكناني في كتابه (الحيدة)، فنقل ما جرى بينه وبين بشر المريسي رئيس المعتزلة في بلاط الخليفة المأمون حول مسألة خلق القرآن.

وهذه المناظرة تحمل أبعاداً ودلالات مهمة ليست خاصة بهذه المسألة فحسب، بل في موضوع البحث كله، مما سأقف عنده في الفصل الثاني من قسم الدراسة إن شاء اللّه تعالى[٣].

ومن ذلك أن بشراً المريسي قد قطع في هذه المناظرة أن قوله (جعلناه) في الآية تدل على خلق القرآن، وأنها كذلك في كل القرآن

---

(١) الذي يبدو لي أن مراده رحمه اللّه بالمتشابه هنا هو المتماثل الذي يحمل أكثر من دلالة. وليس المقابل للمحكم.

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة، طبعة الإفتاء ص ٢٩-٣٢، وهي بنصها في التسعينية ١/ ٣٠٠-٣٠٤، والقضاء والقدر لابن تيمية ص ٦٣.

(٣) ينظر: مبحث (الفرق المخالفة لأهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

وسائر الكلام والأخبار والأشعار. فألزمه الإمام عبد العزيز بإلزامات خطيرة جداً من خلال تطبيق ذلك على آيات قرآنية كثيرة، حتى قال المأمون «ما أقبح هذه المقالة وأعظمها وأشنعها، فحسبك يا عبد العزيز، فقد صح قولك، وأقر بشر بما حكيت عنه، وكفّر نفسه من حيث لم يدر».

ثم قال الإمام عبد العزيز بعد إفحام لخصمه، وبعد أن طلب المأمون منه أن يوضح الفرق بين دلالة (جعل) على الخلق وغيره، قال: «إن (جعل) في كتاب اللّه يحتمل عند العرب معنيين، معنى: خلق، ومعنى: صيّر، . . .ولما كان (جعل) يحتمل معنيين معنى خلق ومعنى صير، لم يدع اللّه في ذلك اشتباهاً على خلقه فيلحد الملحدون ويشبّه المشبِّهون على خلقه، كما فعل بشر وأصحابه، حتى جعل الله ﷻ على كل من الكلمتين عليماً ودليلاً فرّق به بين جعل الذي بمعنى: خلق، وجعل الذي بمعنى: صيّر». ثم وضح الفرق بكونها بمعنى خلق من القول المنفصل أي الذي «يستغني السامع إذا أخبر به عن أن توصل له الكلمة بغيرها من الكلام، إذ كانت قائمة بذاتها على معناها «وهو ما يعرف بأنه لازم أو يقتصر على مفعول واحد. ثم ساق شواهد من القرآن على كونها بمعنى خلق.

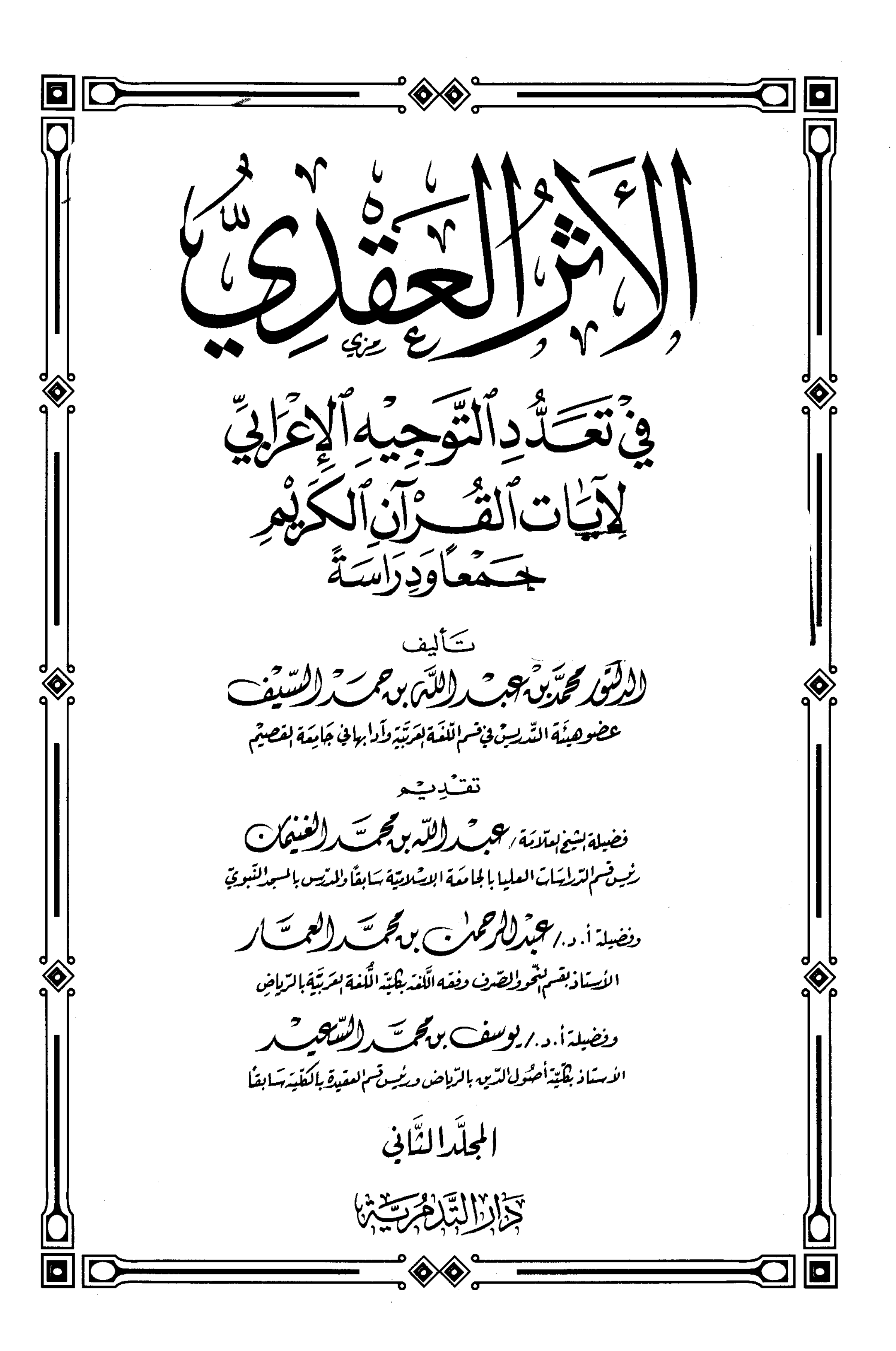
وأما جعل التي تكون بمعنى التصيير فإنها«من القول الموصل الذي لا يدري المخاطب به حتى يصل الكلمة بكلمة بعدها فيعلم ما أراد بها، وإن تركها مفصولة لم يصلها بغيرها من الكلام لم يفهم السامع لها ما يعنى بها، ولم يقف على ما أراد بها»[1].

وذلك ما يعرف بالمتعدي إلى مفعولين أصلهما المبتدأ والخبر، وذلك لتلازمهما في دلالة (جعل) على نسبة ثانيهما إلى أولهما، إذ لا فائدة في ذكر الأول دون الثاني.

لقد ظهر الإمام عبد العزيز على خصمه من خلال الاحتكام إلى الدلالة اللغوية والتركيبية للفعل (جعل) في نصوص القرآن وكلام العرب.

---

(١) الحيدة ص ٤١، وما بعدها، ونقل شيخ الإسلام ابن تيمية جزءًا كبيراً من هذه المناظرة في درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٤٥-٢٩١.



الأثر العقدي

في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم

جمعاً ودراسة

تأليف

الدكتور محمد بن عبد الله بن حمد السيف

عضو هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القصيم

تقديم

فضيلة الشيخ العلامة/ **عبد الله بن محمد الغنيمان**

رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً والمدرس بالمسجد النبوي

وفضيلة أ. د./ **عبد الرحمن بن محمد العمار**

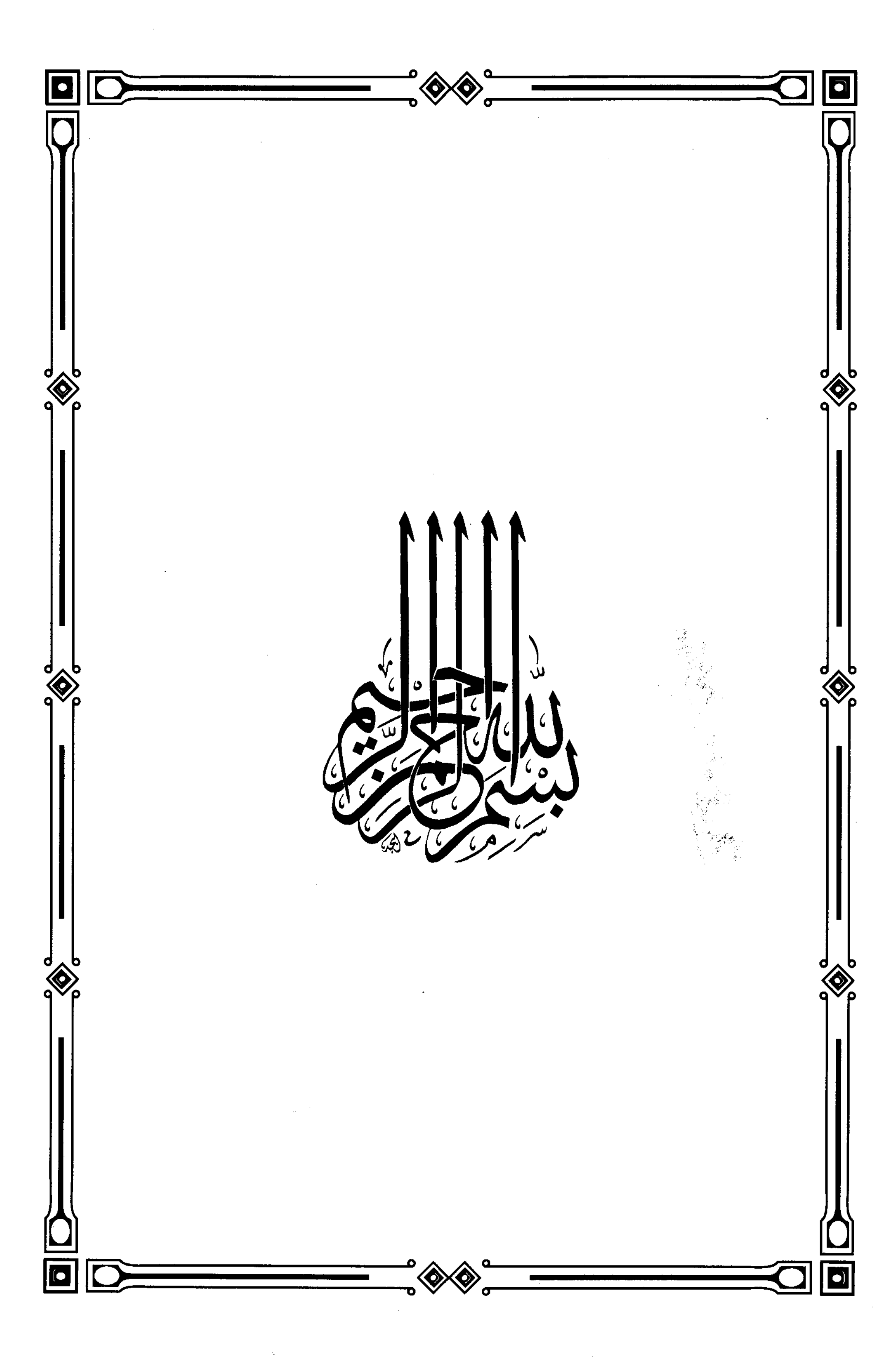
الأستاذ بقسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض

وفضيلة أ. د./ **يوسف بن محمد السعيد**

الأستاذ بكلية أصول الدين بالرياض ورئيس قسم العقيدة بالكلية سابقاً

المجلد الثاني

دار التدمرية



باب ما ينصب مفاعيل ثلاثة

(أعلم وأرى وأخواتهما)

المسألة الثالثة والثلاثون

٣٣- قال اللّه تعالى: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُواْ لَوْ أَنَّ لَنَا كَرَّةً فَنَتَبَرَّأَ مِنْهُمْ كَمَا تَبَرَّءُواْ مِنَّاۗ كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْۖ وَمَا هُم بِخَٰرِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ﴾ [البقرة ٢/ ١٦٧].

تمهيد:

تنفرد (ظنّ) و(وجد) و(علم) و(رأى) من بين الأفعال الناصبة لمفعولين أصلهما المبتدأ والخبر أنها تأتي بدلالتين لكل دلالة وجه من التركيب يختلف فيه عن تركيب الدلالة الأخرى.

وذلك أن هذه الأفعال قد تأتي لمعنى يقوم بالقلب وهي حينئذٍ ناسخة لجملة المبتدأ والخبر بنصبها مفعولين متلازمين غير مستغنٍ بذكر أحدهما عن الآخر.

وقد تخرج عن أصل وضعها القلبي لتدل على معنى آخر مذكور في مبحث كل واحدة منها، فتكتفي حينئذ بمفعول واحد يتم الكلام به، وما جاء من منصوب بعد ذلك فهو حال[1].

قال الصيمري عن دلالتي (رأى) وتركيب جملتيهما: «وكذلك (رأيت) إذا أردت بها رؤية القلب، تعدت إلى اثنين كقولك: رأيت أباك منطلقاً، وإذا أردت رؤية العين تعدت إلى واحد كقولك: رأيت زيداً، أي أبصرته»[2].

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٤٠.

(٢) التبصرة والتذكرة، تأليف: عبد اللّه بن علي الصيمري (من نحاة القرن الرابع)، تحقيق: د/ فتحي أحمد مصطفى عليّ الدين، مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤٠٢، في ١/ ١١٦.

وبسبب هذا التعدد في دلالة هذه الأفعال، جرى النقاش كثيراً بين المعربين في تحديد معنى الفعل، لما يتبع ذلك من تحديد في تركيب الجملة وبنائها، وذلك في مسائل منها:

أ - يختلف المعربون في حالة مجيئها بمنصوب واحد، في كونها مكتفية به، أو غير مكتفية وإنما الآخر محذوف اختصاراً لا اقتصاراً.

ب - ويختلف المعربون في حالة مجيئها بالمنصوبين معاً في تحديد حقيقة النصب في المنصوب الثاني بين المفعولية والحالية.

وتزيد في كل من (رأى) و(علم) دلالة ثالثة مستتبعةً تركيباً جديداً في الجملة، وذلك بدخول همزة النقل عليهما وزيادة تعديهما من مفعولين إلى ثلاثة مفاعيل، أولها ما كان فاعلاً قبل النقل، وثانيها وثالثها ما كانا مبتدأ وخبراً قبل دخولهما.

قال سيبويه: «هذا باب الفاعل الذي يتعداه فعله إلى ثلاثة مفعولين[١]، ولا يجوز أن تقتصر على مفعول منهم واحد دون الثلاثة، لأن المفعول ههنا كالفاعل في الباب الأول الذي قبله في المعنى وذلك قولك: أرى اللهُ بشراً زيداً أباك، ونبّأتُ زيداً عمراً أبا فلان، وأعلمَ اللّه زيداً عمراً خيراً منك»[٢].

وقال ابن مالك: «همزة النقل هي الداخلة على الثلاثي لتعديه إلى واحد إن كان دونها غير متعدٍ كجلس: وأجلسه. ولتعديه إلى اثنين إن كان دونها متعدياً إلى واحد، كلبست ثوباً، وألبسني إياه. ولتعديه إلى ثلاثة إن كان دونها متعدياً إلى اثنين، كعلم زيدٌ عمراً فاضلاً، وأعلمته إياه فاضلاً. فأول الثلاثة هو الذي كان فاعلاً قبل النقل، والثاني والثالث هما اللذان كانا قبله أولاً وثانياً»[٣].

---

(١) قال المحقق: «هذا ما في ط. وفي الأصل: مفاعيل». وينظر: توجيه هذه العبارة وموقف النحويين منها في: البسيط١/ ٤٤٩، والتصريح ١/ ٢٦٤.

(٢) الكتاب ١/ ٤١.

(٣) شرح التسهيل ٢/ ١٠٠.

وما ثبت من اختلاف الدلالة والتركيب مع الناصبة لمفعولين يثبت في هذا الموضع أيضاً.

ويتجلى ذلك في توجيه نصب الاسم الثالث الذي يأتي بعد المنصوبين الأول والثاني، فيحتمل أن تكون قلبية فيعرب مفعولاً ثالثاً، ويحتمل أن تكون غير ذلك فيعرب حالاً.

قال ابن مالك:

وإن تعدّيا لواحد بلا همزٍ فلا ثنين به توصّلا

قال ابن عقيل: «تقدّم أن (رأى) و(علم) إذا دخلت عليهما همزة النقل، تعديا إلى ثلاثة مفاعيل، وأشار بهذين البيتين إلى أنه إنما يثبت لهما هذا الحكم إذا كانا قبل الهمزة يتعديان إلى مفعولين، وأما إذا كانا قبل الهمزة يتعديان إلى واحد -كما إذا كانت (رأى) بمعنى (أبصر)، نحو: رأى زيدٌ عمراً، و(علم) بمعنى (عرف) نحو: علم زيدٌ الحقَّ- فإنهما يتعديان بعد الهمزة إلى مفعولين نحو: أريتُ زيداً عمراً»[1].

وبعد هذا التمهيد عن أحوال هذه الأفعال القلبية والأوجه الإعرابية التي يحتملها تركيب جملتها في كونها قد تتطلب مفعولاً واحداً أو مفعولين أو ثلاثة كما سبق، أقف حول نموذج من ذلك متمثل في (أرى)، وما جرى حولها من اختلاف في توجيه جملتها في الآية الكريمة.

التوجيه الإعرابي:

جاء قوله ﴿يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعۡمَٰلَهُمۡ حَسَرَٰتٍ عَلَيۡهِمۡۖ﴾، بإعمال (يُرِي) وهو مضارع (أرى) في ثلاثة منصوبات هي: ضمير الغائب المتصل به (هم)، و(أعمالهم) و(حسراتٍ)، وهي هنا تحتمل أن تكون علمية فتكون هذه المنصوبات الثلاثة مفاعيل لها. وتحتمل أن تكون بصرية، فتكون ناصبة

(١) شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تأليف بهاء الدين عبد الله بن عقيل، ت(٧٦٩)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١١، ١/ ٤١٣.

لمفعولين بعد تعديتها بالهمزة، وأما المنصوب الثالث وهو (حسرات) فهو حال.

ولقد جاءت توجيهات المعربين في ضوء هذين الاحتمالين على ثلاثة أقوال:

الأول: أنها بصرية، فهي في الأصل تنصب مفعولاً واحداً وهو هنا (أعمالهم)، ولكنها عديت بالهمزة إلى مفعول آخر هو الفاعل في الأصل، وهو هنا الضمير المتصل في (يريهم) وأما قوله (حسراتٍ) فهو حال منصوب.

وهذا توجيه النحاس(١)، وابن هشام(٢) والشيخ خالد الأزهري(٣)

الثاني: أنها علمية، فهي في أصل وضعها ناصبة لمفعولين أصلهما المبتدأ والخبر، وهما هنا (أعمالهم) و (حسرات)، ثم عدّيت بالهمزة إلى المفعول الثالث الذي هو الفاعل في الأصل.

وهذا توجيه الفارسي(٤) والزمخشري(٥) والباقولي(٦) والرازي(٧) والنسفي(٨)، وابن القواس(٩).

قال الباقولي: «(يُرِي) فعل يتعدّى على ثلاثة مفعولين: الهاء والميم

---

(١) ينظر: إعراب القرآن ١/ ٢٧٨.
(٢) ينظر: التصريح على التوضيح ١/ ٢٦٥.
(٣) ينظر: التصريح على التوضيح ١/ ٢٦٥.
(٤) ينظر: الحجة ٢/ ٢٦٤.
(٥) ينظر: الكشاف ١/ ١٠٦.
(٦) ينظر: كشف المشكلات ١/ ١٢٢.
(٧) ينظر: التفسير الكبير ٤/ ١٩١.
(٨) ينظر: تفسير النسفي ١/ ١٤٣.
(٩) ينظر: شرح ألفية ابن معطي (يحيى بن معط ت ٦٢٨) شرح: عبد العزيز بن جمعة الموصولي (ابن القواس) ت (٦٩٦)، تحقيق: د/ علي موسى الشوملي، مكتبة الخريجي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥، ١/ ٥١٩-٥٢٠.

المفعول الأول، وقوله (أعمالهم) هو المفعول الثاني، وقوله (حسرات عليهم) في موضع الثالث»[١].

الثالث: أنها تحتمل الأمرين، على السواء. وهذا توجيه جمهور المعربين[٢].

قال الأنباري: «و(حسرات) منصوب لوجهين:

أحدهما: أن يكون منصوباً على الحال من الهاء والميم في (يريهم). ويكون من رؤية البصر.

والثاني: أن يكون منصوباً، لأنه مفعول ثالث (ليريهم) ويكون من رؤية القلب؛ لأن (يُرِي) مضارع (أرى)، إذا كان من رؤية القلب تعدى إلى ثلاثة مفاعيل. والمفعول الأول هاهنا الهاء والميم في (يريهم)، والثاني (أعمالهم)، والثالث (حسرات)»[٣].

الأثر العقدي:

كما سبق في فقرة التوجيه الإعرابي أن جمهور المعربين يجيزون توجيهها على البصرية والعلمية، لصحة المعنى فيهما، فيصح أن يكون اللّه يريهم أعمالهم بأبصارهم إما مكتوبة في صحف الأعمال وإما يريهم جزاء أعمالهم من العقاب، وإما يريهم أماكنهم في الجنة لو عملوا ما أمروا به، وإما أن تجسد لهم الأعمال، أو غير ذلك مما يمكن رؤيته بالبصر.

ويصح أن تكون علمية بمعنى يوقفهم المولى ﷻ على خيبتهم وخسارتهم في ذلك الموقف فتلحقهم الندامة والحسرة.

---

(١) كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١/ ١٢٢.

(٢) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٧٩، والمحرر الوجيز ١/ ٢٣٦، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ١٣٥، والتبيان للعكبري ١/ ١٣٧، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٤٠٤، والبحر المحيط ١/ ٦٤٨، والدر المصون ٢/ ٢٢٠، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٤٤٠، وروح المعاني ٢/ ٥٩٣،

(٣) البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١٣٤.

هذا ما وقفت عليه عند جمهور المعربين، ولم أقف على إشارة من أحدهم إلى ملحظ عقدي في أحد هذين الاحتمالين حتى القائلين بأحدهما دون الآخر، إلا ما وقفت عليه عند الشيخ خالد الأزهري في (التصريح على التوضيح) نقلاً عن ابن هشام من حواشيه، بذكره للأثر العقدي في هذين الاحتمالين، مصنفاً حملها على البصرية إلى أهل السنة، وحملها على العلمية إلى المعتزلة استناداً إلى موقف الفريقين من مسألة تجسيد الأعمال يوم القيامة.

قال الشيخ خالد الأزهري: «(يُري) بضم الياء مضارع[1] (أرى)، والهاء والميم مفعول أول، و(الله) فاعل، و(أعمالهم) مفعول ثانٍ، و(حسرات)، مفعول ثالث، قاله الزمخشري[2]. وهو مبني على أن الأعمال لا تجسّم فلا تدرك بحاسة البصر. قال الموضح في حواشيه[3]: وهذا قول المعتزلة، وأما أهل السنة فيعتقدون أن الأعمال تجسّم وتوزن حقيقة، فـ(يُرِي) على هذا بصرية، و(حسرات) حال. والمعتزلة يقولون: علمية، و(حسرات)، مفعول ثالث. والذي أجازوه ممكن عندنا فإنهم إذا أبصروها حسرات، فقد علموها كذلك. والذي نقوله نحن ممتنع عندهم. انتهى»[4].

إن هذا النص من ابن هشام والأزهري واضح في بيانه الأثر العقدي في هذين التوجيهين مصنِّفَينِ لهما وفق رؤية خاصة، ذلك أن المعتزلة ينقل

---

(١) في المطبوع (المضارع).

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ١٠٦.

(٣) هي حواشٍ لابن هشام على الألفية، ينقل منها الشيخ خالد الأزهري في التصريح كثيراً. ينظر: بغية الوعاة ٢/ ٦٩، وذكر د/ عباس مصطفى الصالحي أن هذه الحواشي موجودة، ولا زالت مخطوطة. ينظر: مقدمة تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد، لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ت(٧٦١) تحقيق: د/ عباس مصطفى الصالحي، دار الكتاب العربي - بيروت ط الأولى ١٤٠٦، ص١٢.

(٤) التصريح على التوضيح ١/ ٢٦٥.

عنهم القول بعدم تجسيد الأعمال وعلى إنكار حقيقة الميزان، ويصرفون ما ورد من ذلك إلى معاني مجازية كالعدل وغيره[(١)].

أما أهل السنة فهم مجمعون على وجوب الإيمان بالميزان وأنه حقيقي حسي، أما ما يوزن بهذا الميزان فهم في ذلك على أقوال[(٢)]:

الأول: أن الذي يوزن فيه هو أعمال العباد، بعد قلبها أجساماً، وهو ظاهر النصوص.

الثاني: أن الذي يوزن هي صحائف الأعمال.

الثالث: أن الذي يوزن هو صاحب العمل نفسه.

الرابع: أن الذي يوزن جميع ذلك.

قال الحافظ ابن حجر: «قال أبو إسحاق الزجاج[(٣)]: أجمع أهل السنة على الإيمان بالميزان[(٤)]، وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة، وأن الميزان له لسان وكفتان، ويميل بالأعمال. وأنكرت المعتزلة الميزان، وقالوا: هو عبارة عن العدل. فخالفوا الكتاب والسنة؛ لأن اللَّه أخبر أنه يضع الموازين لوزن الأعمال، ليرى العباد أعمالهم ممثلة، ليكونوا على أنفسهم شاهدين.

وقال ابن فورك: أنكرت المعتزلة الميزان، بناء منهم على أن الأعراض يستحيل وزنها. إذ لا تقوم بنفسها، قال: وقد روى بعض المتكلمين عن ابن عباس: أن اللَّه تعالى يقلب الأعراض أجساماً، فيزنها. انتهى.

---

(١) ينظر: مقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/ ١٤٦-١٤٨، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣١٩، ومقالات الإسلاميين ٢/ ١٦٤، والرسالة الوافية لأبي عمرو الداني ص ١٠٩، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي٥-٦/ ١١٧٠، ومجموع الفتاوى ٤/ ٣٠٢، وشرح العقيدة الطحاوية ص ٤١٦، وفتح الباري ٣/ ٣٣٧٤، كتاب التوحيد (٩٧)، باب (٥٨) والإيمان باليوم الآخر، تأليف: محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة - الرياض، ط الثانية ١٤٢٣، ص ١٤٨.

(٣) لم أجد هذا في كتابه معاني القرآن وإعرابه في مواضع.

(٤) قد خالف قلة من السلف في حقيقة الميزان كما سيتضح بعد قليل.

وقد ذهب بعض السلف إلى أن الميزان بمعنى العدل والقضاء. فأسند الطبري... عن مجاهد قال الموازين: العدل.

والراجح ما ذهب إليه الجمهور... وقال الطيبي: قيل إنما توزن الصحف، وأما الأعمال فإنها أعراض فلا توصف بثقل ولا خفة. والحق عند أهل السنة، أن الأعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام، فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة، وأعمال المسيئين في صورة قبيحة، ثم توزن... انتهى. والصحيح أن الأعمال هي التي توزن»[١].

وبهذا يتضح إن تجسيم الأعمال ليس إجماعاً بين أهل السنة، بل إن من أهل السنة من ذهب إلى أن الموازين هي العدل كما روي عن مجاهد والضحاك[٢]، فإذا كان هذا الخلاف في الموازين فتجسيد الأعمال من باب أولى.

كما أن إنكار الميزان وتجسيد الأعمال ليس محل إجماع بين المعتزلة[٣].

قال القاضي عبد الجبار: «إن أكثر أهل العدل يثبتون الموازين ولا ينكرونها كما نطق به الكتاب، وإنما أنكره بعضهم»[٤].

وقال أيضاً: «ولم يرد اللّه تعالى بالميزان إلا المعقول منه المتعارف فيما بيننا دون العدل وغيره على ما يقوله بعض الناس؛ لأن الميزان وإن

---

(١) فتح الباري٣/ ٣٣٧٤، كتاب التوحيد (٩٧)، باب (٥٨). وينظر: عقيدة التوحيد في فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت ط الأولى ١٤٠٣، ص ٦٠٦-٦١١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٧/ ٤٢، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣١٩

(٣) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٠٤، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٧٣٥، والكشاف ٢/ ٥٣، و٣/ ١٣.

(٤) فضل الاعتزال ص ٢٠٤.

ورد بمعنى العدل في قوله ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ﴾ [الحديد ٥٧/ ٢٥]، فذلك على طريق التوسع والمجاز، وكلام اللّه تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز»[١].

المناقشة:

يظهر لي أن تصنيف التوجيهين إلى الاتجاهين العقديين كما فعل ابن هشام والأزهري غير دقيق، ذلك أنه وإن كان المشهور والمنقول عن الفريقين في باب الاعتقاد هو ما يفضي إليه ما ذكراه، إلا أنه لا يبلغ من إجماع الفريقين على هذين الرأيين ما يسند معه كل توجيه إلى هذا الفريق أو ذاك، ويدل على ذلك ما يأتي:

١ - أن بعض أهل السنة قد قال بأن (يري) علمية، وأن (حسرات) مفعوله الثالث، كما سبق بيانه، ومنهم ابن هشام نفسه في أوضح المسالك[٢]. وهذا يدل على عدم اختصاص المعتزلة بهذا التوجيه.

٢ - أن جمهور المعربين قالوا باحتمال كونها القلبية، إما اقتصاراً عليها كما في التوجيه الثاني، وإما تسوية لها بالبصرية كما في التوجيه الثالث، ولم يقصرها على البصرية كما في التوجيه الأول إلا قلة.

٣ - أن بعض المعتزلة وجه الآية على ما يفهم منه أنها البصرية.

قال عبد الجبار: «وربما قيل كيف قال تعالى ﴿كَذَٰلِكَ يُرِيهِمُ ٱللَّهُ أَعْمَٰلَهُمْ حَسَرَٰتٍ عَلَيْهِمْ﴾ كيف يصح أن يريهم ذلك في الآخرة؟.

وجوابنا: أنه يحتمل أن يريهم ذلك في الصحف، ويحتمل أن يريهم ثواب عملهم من الجنة لو كانوا قد[٣] أطاعوا فإذا صرف ذلك إلى غيرهم كثرت حسراتهم»[٤].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٢) ينظر: أوضح المسالك ٢/ ٨٠.

(٣) في المطبوع (لقد).

(٤) تنزيه القرآن ص ٤٨.

وقال أيضاً: «ليس يمتنع أن يجعل اللّه تعالى النور علماً للطاعة، والظلم أمارة للمعصية، ثم يجعل النور في إحدى الكفتين، والظلم في الكفة الأخرى، فإن ترجحت كفة النور حكم لصاحبه بالثواب، وإن ترجحت الأخرى حكم له بالأخرى...»[١].

ولا شك أنها مع هذين الاحتمالين تكون بصرية عنده.

وبهذا يتضح أن التصنيف العقدي لهذين التوجيهين غير دقيق، وأن كلا التوجيهين سائغان، وأنه يجوز عدّ (حسراتٍ) مفعولاً ثالثاً أو حالاً.

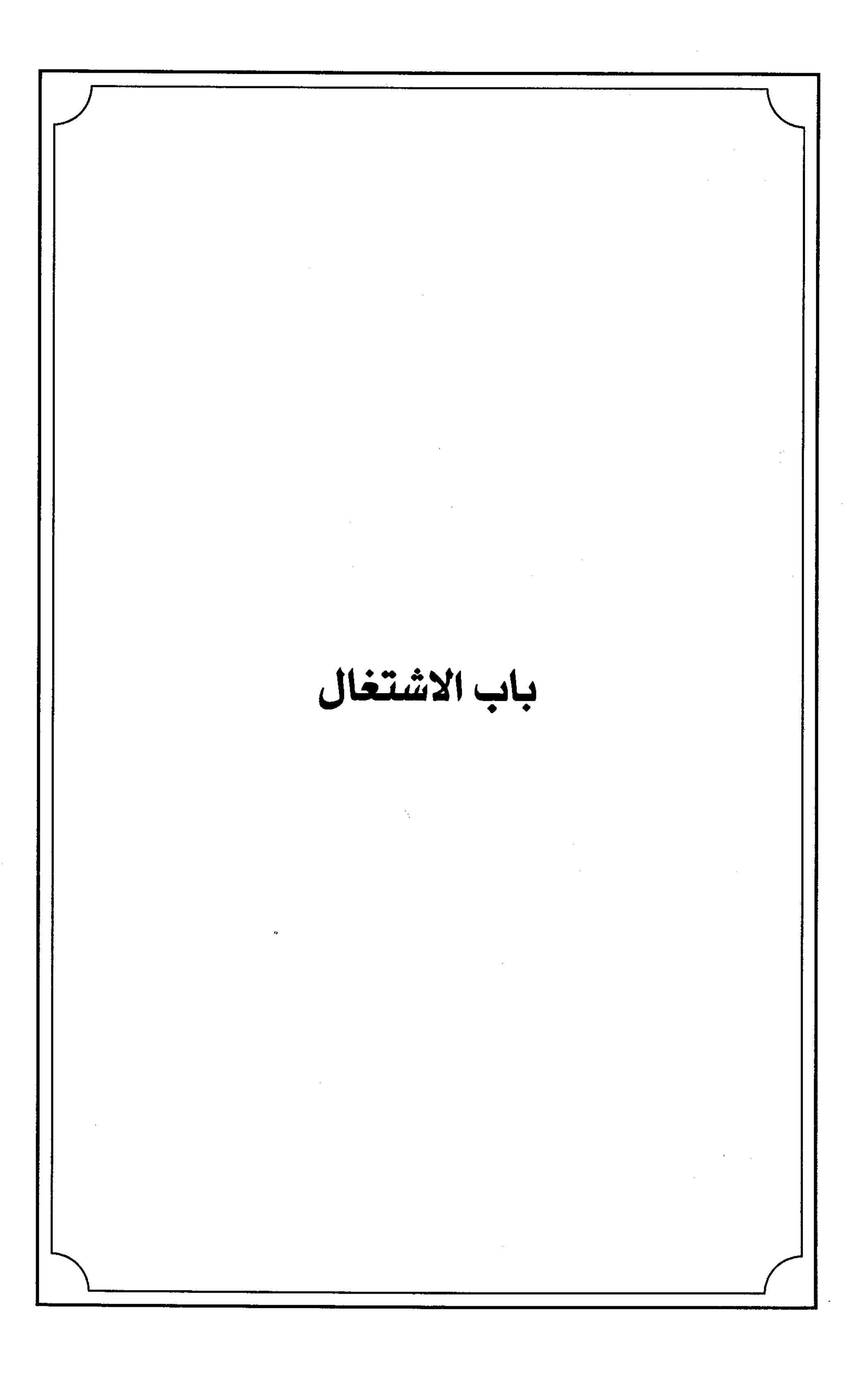
ويمكن أن يستظهر للقلبية بقوة التلازم والترابط بين المفعول الثاني والثالث، مما يدل على أنهما في الأصل مبتدأ وخبره.

وأيضاً ما ذُكِر من أنها إذا لم تكن قلبية وتعدت بالهمزة إلى مفعولين فإن الثاني من هذين المفعولين كالمفعول الثاني من مفعولي (كسا) و (أعطى) نحو: كسوت زيداً جبةً في كونه لا يصح الإخبار به عن الأول، وكذلك يجوز حذفه مع الأول، وحذف الثاني وإبقاء الأول، وحذف الأول وإبقاء الثاني مع عدم الدليل. وكل ذلك متعذر فيها في هذه الآية[٢].



(١) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥. وينظر: الكشاف ٢/ ٥٣، و٣/ ١٣.

(٢) ينظر: شرح ابن عقيل ١/ ٤١٣.



باب الاشتغال



المسألة الرابعة والثلاثون

٣٤- قال الله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/ ٤٩].

تمهيد:

تقوم ظاهرة الاشتغال في الكلام العربي على ما يأتي:

أ - فعل - أو ما في معناه - مضمر وجوباً في صدر الكلام.

ب - اسم منصوب بهذا الفعل المضمر قبله، وهو المتصدر لجملة الاشتغال في الظاهر ويسمى (المشغول عنه).

ج - فعل أو ما في معناه مفسر للفعل السابق، مشغول عن نصب الاسم السابق بنصب ضميره أو متعلقه.

د - ضمير الاسم المشغول عنه أو ما يتصل به ضميره.

وتجري مباحث النحويين في هذا الباب حول الاسم السابق (المشغول عنه) في أحواله بين وجوب نصبه ورجحانه، وبين وجوب رفعه ورجحانه، وبين استواء الأمرين فيه.

وهذه الظاهرة كغيرها من الظواهر النحوية جرى في تفصيلاتها وجزئياتها شيء من الخلاف التقعيدي بين أرباب هذا الفن[(١)].

كما أن هذا الخلاف سرى في الجانب التطبيقي بتوجيه الحالة الإعرابية للاسم السابق في بعض النصوص، بتصنيفها من حيث القوة أو الضعف. فقد يرجح نحوي وجهاً يراه الآخر مرجوحاً، وهكذا.

---

(١) ينظر في الاشتغال: الكتاب ١/ ٨٠- ١٥٠، والمقتضب ٢/ ٧٦،٢٩٩، والجمل ص ٣٩، والتبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ٣٢٦-٣٣٦، وشرح الجزولية الكبير ٧٥٩، والبسيط١/ ٦١٥-٦٦٠،وشرح الرضي ق١ج١/ ٥١٨، والارتشاف ٤/ ٢١٦١-٢١٧٨ .

وقد جاءت الآية في هذه المسألة نموذجاً لهذا الخلاف.

التوجيه الإعرابي:

اختلف في التوجيه الإعرابي لقوله (كلّ)، و(خلقناه) و (بقدر)، وقد جاء هذا الخلاف وفق اختلاف القراءة في قوله (كلّ) بين نصبها ورفعها، وذلك على النحو الآتي:

القراءة الأولى: قراءة النصب فيها، وهي قراءة جميع القراء السبعة وبقية العشرة والأربعة عشر وقراء الشواذ إلا قلة بنصب (كلّ).

وقد اختلف المعربون في توجيه هذا النصب على أقوال، منها:

أولاً: النصب على الاشتغال: وذلك بكون (كلَّ شيء) اسماً مشغولاً عنه منصوباً بفعل مضمر وجوباً يفسره المذكور بعده المشغول بضميره، تقديره: إنّا خلقنا كلَّ شيءٍ خلقناه بقدر. والجملة الفعلية من الفعل المحذوف وفاعله ومفعوله في محل رفع خبر (إنّا). وقوله (بقدر) حال من الضمير المنصوب في قوله (خلقناه)،أو من قوله (كلَّ)، أي مقدراً.

وقوله (خلقناه) المذكور مفسرٌ لا محل له على هذا التوجيه، ولا يجوز أن يكون صفة (شيء)؛ لأن الصفة لا تعمل فيما قبل الموصوف، ولا يكون تفسيراً لما يعمل فيما قبلها. وإذا لم يكن (خلقناه) صفة لـ(شيء)،لم يبق إلا أنه تفسير للمضمر الناصب لـ(كلَّ)[1].

ومع اتفاق هؤلاء على نصبه على الاشتغال إلا أنهم يختلفون في تصنيف هذه الصورة بين صور الاشتغال، وذلك على أقوال، هي:

أ - **أنها صورة مرجوحة، والراجح في مثلها الرفع**: وهذا رأي

---

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن٢/ ٣٤١،والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ٢/ ٤٠٦، وتفسير القرطبي ١٨/ ١٢٩، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٤٠٠-٤٠٢.

سيبويه[١]، والمازني[٢] وابن جني[٣]، وابن الطراوة[٤]، والشاطبي[٥]. وهو توجيه جمهور البصريين[٦].

قال سيبويه، بعد ذكره أوجهاً لترجيح الرفع، قال: «وكذلك: إني زيدٌ لقيته، وأنا عمرو ضربته، وليتني عبد اللّٰه مررت به، لأنه إنما هو اسم مبتدأ ثم ابتدئ بعده، أو اسم قد عمل فيه عامل ثم ابتدئ بعده، والكلام في موضع خبره.

فأما قوله ﷻ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾، فإنما هو على قوله: زيداً ضربته، وهو عربي كثير. وقد قرأ بعضهم[٧] ﴿وَأَمَّا ثَمُودُ فَهَدَيْنَٰهُمْ﴾ [فصلت ٤١/ ١٧]، إلا أن القراءة لا تخالف؛ لأن القراءة السُّنَّةُ»[٨].

وقال ابن جني: «الرفع هنا أقوى من النصب، وإن كانت الجماعة على النصب، وذلك أنه من مواضع الابتداء، فهو كقولك: زيدٌ ضربته، وهو مذهب صاحب الكتاب والجماعة، وذلك لأنها جملة وقعت في الأصل خبراً عن مبتدأ، في قولك: نحن كلّ شيء خلقناه بقدر، فهو كقولك: هند زيد ضاربها، ثم تدخل (إنّ) فتنصب الاسم، وبقي الخبر على تركيبه الذي كان عليه من كونه جملة من مبتدأ وخبر»[٩].

---

(١) ينظر: الكتاب١/١٤٨، ومجالس العلماء للزجاجي ص ٢٢٤، والمحتسب ٢/ ٣٠٠، وإعرا ب القرآن للنحاس٤/ ٣٠٠، وإعراب القرآن لقوّام السنة ص ٤١٣، والارتشاف٤/ ٢١٦٩.

(٢) ينظر: مجالس العلماء للزجاجي ص ٢٢٤.

(٣) ينظر: المحتسب ٢/ ٣٠٠.

(٤) ينظر: الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، لابن الطراوة النحوي ت(٥٢٨) تحقيق: د/ حاتم الضامن، عالم الكتب - بيروت، ط الثانية ١٤١٦، ص ٣٣.

(٥) ينظر: المقاصد الشافية ١/ ١٠٣.

(٦) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤٠، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٩٠.

(٧) ينظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ١٣٤، وإعراب القراءات الشواذ ٢/ ٤٢٧، والجامع لأحكام القرآن ١٥/ ٣٠٤.

(٨) الكتاب ١/ ١٤٨.

(٩) المحتسب ٢/ ٣٠٠.

ب - **أنها صورة راجحة نحوياً**: وذلك لوقوع الاسم السابق (المشغول عنه) بعد ما هو أولى بالفعل وهو (إنّا)؛ لأنها «تقتضي الفعل، والفعل بها أولى من الاسم، والمعنى: إنا خلقنا كلَّ شيء، قالوا: وليس هذا مثل قولنا: زيداً ضربته؛ لأنه ليس هاهنا حرف هو بالفعل أولى»[(١)].

وهذا توجيه جمهور الكوفيين[(٢)].

وقال به بعض المعربين كأبي العباس المبرد[(٣)]، والطبري[(٤)] ومكي بن أبي طالب[(٥)].

قال ابن الشجري: «أجمع البصريون على أنّ رفع (كل) أجود؛ لأنه لم يتقدّمْه ما يقتضي إضمار ناصب. وقال الكوفيون: نصبه أجود؛ لأنه قد تقدمه عامل ناصب، وهو (إنّ)، فاقتضى ذلك إضمار (خلقنا)، وقوله (خلقناه) مفسر للضمير»[(٦)].

ج - **أنها صورة راجحة معنوياً**: وذلك لكون النصب مخلِّصاً من توهم معنى غير صحيح يرد مع الرفع.

وهو رأي جمهور النحويين، منهم: صاحب إعراب القرآن (المنسوب للزجاج)[(٧)]، والسيرافي[(٨)]، . . . .

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ٤/ ٣٠٠.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٤/ ٣٠٠، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤٠، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٩٠، والجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٢٩.

(٣) ينظر: المحتسب ٢/ ٣٠٠. ولم أجد رأيه في المقتضب.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٢٧/ ١٢٩.

(٥) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤٠.

(٦) أمالي ابن الشجري ٢/ ٩٠.

(٧) ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق: إبراهيم الإبياري، الشركة العالمية للكتاب - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٦، ٣/ ٩٠٧.

(٨) ينظر: شرح السيرافي خ ٢/ ٩.

وعبد القاهر الجرجاني[١] والأنباري[٢] والسهيلي[٣] والعكبري[٤]، وابن الحاجب[٥] وابن مالك[٦] والإسفراييني[٧] والمنتجب الهمداني[٨] وأبو حيان[٩] والجامي[١٠]، وذكره النحاس عن بعضهم[١١].

قال ابن مالك: «ومن مرجحات النصب أن يكون مخلصاً من إيهام غير الصواب، والرفع بخلاف ذلك كقوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ فنصب (كلَّ شيء) يرفع توهم كون (خلقناه) صفة لـ(شيء) إذ لو كان صفة له لم يفسر ناصباً لما قبله، وإذا لم يكن صفة كان خبراً، فتعين عموم خلق الأشياء بقدر خيراً كان أو شراً، وهو قول أهل السنة. ولو قرئ (كلُّ شيء) بالرفع لاحتمل أن يكون (خلقناه) صفة مخصصة، وأن يكون خبراً، فكان النصب لرفعه احتمال غير الصواب راجحاً»[١٢].

وقد زعم الشاطبي أن هذا الرأي مما انفرد به ابن مالك[١٣]. وهذا ليس بصحيح مع ورود ذلك عن هؤلاء الأئمة الأعلام.

---

(١) ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح ١/ ٢٣١.
(٢) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٤٠٦.
(٣) ينظر: نتائج الفكر، تحقيق: البنا ص ٤٣٥.
(٤) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١١٩٦.
(٥) ينظر: شرح المقدمة الكافية في علم الإعراب لابن الحاجب ٢/ ٤٥٩، وأمالي ابن الحاجب ٢/ ٥٠٥.
(٦) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ١٤٢، والارتشاف٤/ ٢١٦٩.
(٧) ينظر: لباب الإعراب، تأليف: تاج الدين محمد الإسفراييني ت (٦٨٤)، تحقيق: بهاء الدين عبد الوهاب، دار الرفاعي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٣٢٠.
(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٤٠٠.
(٩) ينظر: النكت الحسان في شرح غاية الإحسان، لأبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥)، تحقيق: د/ عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى١٤٠٥، ص ٦٣. وفي الارتشاف ٤/ ٢١٦٩ ترجيح الرفع.
(١٠) ينظر: الفوائد الضيائية ١/ ٣٥٨.
(١١) ينظر: إعراب القرآن٤/ ٣٠٠.
(١٢) شرح التسهيل ٢/ ١٤٢.
(١٣) ينظر: المقاصد الشافية ١/ ١٠٢.

قال عبد القاهر: «ففي النصب فائدة عظيمة، وبذلك اختير»[(١)].

وقال أبو البقاء: «وإنما كان النصب أقوى لدلالته على عموم الخلق، والرفع لا يدلّ على عمومه، بل يفيد أن كلّ شيء مخلوق فهو بقدر»[(٢)].

بل هو رأي الجمهور كما ذكره أبو حيان بقوله: «ما ذكره المصنف (يعني ابن مالك) من ترجيح النصب بالسبب الذي ذكره هو قول أكثر النحويين، وأما سيبويه فإنه ذكر أن الرفع أقوى في نحو: إني زيدٌ لقيته»[(٣)].

ثانياً: النصب على البدل من اسم (إنّ) بدل اشتمال، كأنه قال: إنّ كلّاً خلقناه بقدر[(٤)].

وقد قال به الرماني[(٥)] والطوسي[(٦)] وابن الشجري[(٧)].

قال ابن الشجري: «وخطر لي في نصب (كلّ) وجهٌ مخالف للوجهين المذكورين، وهو أن يكون قوله ﴿كُلَّ شَيْءٍ﴾، نصباً على البدل من اسم إنّ[(٨)]، وهو بدل الاشتمال، لأن اللّه سبحانه محيط بمخلوقاته، فيكون التقدير: إن كلَّ شيء خلقناه بقدر، فيكون قوله: ﴿خَلَقْنَٰهُ﴾ صفة لشيء، وقوله: ﴿بِقَدَرٍ﴾ متعلقاً بمحذوف؛ لأنه خبر (إنّ)»[(٩)].

---

(١) المقتصد ١/ ٢٣٣.

(٢) التبيان للعكبري ٢/ ١١٩٦.

(٣) التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تأليف أبي حيان (المخطوط ٢/ ١٤٣).

(٤) ينظر: إعراب القرآن لقوام السنة ص ٤١٢، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٩٣.

(٥) ينظر: شرح اللمع للأصفهاني، أبي الحسن علي بن الحسين الباقولي ت (٥٤٣)، تحقيق: د/ إبراهيم أبو عباة، مطابع عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، بدون ط١٤١١، في ٢/ ٥٦٦ .

(٦) ينظر: التبيان للطوسي ٩/ ٤٦٠.

(٧) ينظر: أمالي ابن الشجري ٢/ ٩٣.

(٨) قد تبين أن كلاً من الرماني والطوسي قد قال بهذا التوجيه، وكلاهما قبل ابن الشجري، فلعله لم يطلع على ذلك.

(٩) أمالي ابن الشجري ٢/ ٩٣ .

القراءة الثانية: قراءة الرفع، فقد قرأ أبو السمال في قراءة شاذة، برفع (كلّ)[(١)].

وقد اختلف في توجيهها على قولين[(٢)]:

الأول: أن (كلّ) مبتدأ، و(خلقناه) خبره، والجملة من المبتدأ والخبر في محل رفع خبر (إنّا)، وقوله (بقدر) حال، وعليه فالمعنى متجه مع قراءة النصب[(٣)].

الثاني: أن (كل) مبتدأ، و(خلقناه) صفة لـ(كل) أو (شيء)، و(بقدر) خبر المبتدأ (كلّ)، والجملة في محل رفع خبر (إنّا)[(٤)].

قال الأخفش: «وقد رفعت (كلّ) في لغة من رفع، ورفعت على وجه آخر قال: ﴿إِنَّا كلُّ[(٥)] شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ فجعل، (خلقناه) من صفة الشيء»[(٦)].

وقد سوّى الرضي بين هذين التوجيهين في هذه القراءة[(٧)].

---

(١) ينظر: المحتسب ٢/ ٣٠٠، ومختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ١٤٩، وكشف المشكلات ٢/ ١٣٠١، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري ٢/ ٥٣٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٨/ ١٢٩.

(٢) نسب إلى بعض الصوفية توجيه ساقط في هذه القراءة يقوم على إعراب (كلُّ شيء) خبراً لـ(إن) وأن الكلام يتم بعد قوله (شيء) والتقدير: نحن كل شيء، ونحن خلقنا كلّ شيء بقدر. وذلك انطلاق من مذهب الحلول والاتحاد، والعياذ بالله. ينظر: أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٦٦١.

(٣) ينظر: البيان للأنباري ٢/ ٤٠٦، والتفسير الكبير للرازي ٢٩/ ٦٤، وروح المعاني ٢٧/ ١٣٢.

(٤) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١١٩٦.

(٥) في المطبوع (كلَّ) بالنصب، وهذا خلاف السياق، ويدل عليه قول أبي حيان «وعن الأخفش أن (خلقنا) صفة، ولا يكون ذلك إلا مع قراءة الرفع، وقد قرئ بالرفع». الارتشاف ٤/ ٢١٦٩.

(٦) معاني القرآن ٢/ ٤٨٩.

(٧) ينظر: شرح الرضي ق١ج ١/ ٥٥٢. ويشمّ من توجيه الرضي رائحة الاعتزال في هذا التوجيه. ينظر في ذلك: روح المعاني ٢٧/ ١٣٢.

الأثر العقدي:

لقد كانت هذه الآية نموذجاً ظاهراً في اقتران التوجيه الإعرابي بذكر الأثر العقدي فيها عند المعربين، ذلك أن عامة المعربين والمفسرين يشيرون إلى هذا الأثر في معرض ذكرهم التوجيهات الإعرابية لكلتا القراءتين مظهرين الفرق المعنوي بين هاتين القراءتين في مؤلفاتهم ومجالسهم.

ومن ذلك ما رواه الزجاجي «عن أبي جعفر أحمد بن محمد بن رستم الطبري قال: حضرت مجلس المازني، وقد قيل له: لم قلّت روايتك عن الأصمعي؟ فقال: رميت عنده بالقدر والميل إلى مذهب أهل الاعتزال. فجئته يوماً وهو في مجلسه، فقال لي: ما تقول في قوله اللّه تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾؟ فقلت: سيبويه يذهب إلى أن الرفع فيه أقوى من النصب في العربية، ولكن أبت عامة القراء، إلا النصب، ونحن نقرؤها كذلك اتباعاً، لأن القراءة سنة.

فقال لي: ما الفرق بين الرفع والنصب في المعنى؟ فعلمت مراده وخشيت أن يغري العامة بي فقلت: الرفع بالابتداء، والنصب بإضمار فعل. وتعاميت عليه»[1].

وهذا الأثر العقدي هو حول مسألة القضاء والقدر كما تصرح به الآية الكريمة، ولا شك أن «موضوع (القضاء والقدر) من الموضوعات الكبرى التي خاض فيها جميع الناس مؤمنهم وكافرهم على مر العصور والأزمان، وقد تكلم فيها الجميع، وشغلت أذهان الفلاسفة والمتكلمين

---

(١) مجالس العلماء للزجاجي ص ٢٢٤، وينظر: تذكرة النحاة لأبي حيان ص ١٣٠.
وتأتي هذه الحكاية نموذجاً بارزاً من جهود علماء السلف للكشف عن الأثر العقدي وراء التوجيهات الإعرابية، واختيار التوجيه العقدي الأوفق، كما أنهم حريصون على مناقشة توجيهات المعربين ذوي التوجهات العقدية المخالفة والكشف عن توظيفهم التوجيهات الإعرابية خدمة لمنطلقاتهم العقدية. وأسأل المولى ﷻ أن يجعل هذا البحث سائراً على أثر سلفنا الصالح في هذه المهمة الجليلة.

وأتباع الطوائف من أهل الملل ومن غيرهم، والسبب في ذلك واضح وهو ارتباط القدر بحياة الناس وأحوالهم اليومية، وما فيها من أحداث وتقلبات ليس لهم في كثير منها أي إرادة أو تأثير»[١].

ولقد كان الخوض في القدر أحد الموضوعات التي كانت قريش تعاند بها المصطفى ﷺ كما في سبب نزول هذه الآية على ما رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: (جاء مشركو قريش يخاصمون رسول الله ﷺ في القدر. فنزلت ﴿يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي ٱلنَّارِ عَلَىٰ وُجُوهِهِمْ ذُوقُواْ مَسَّ سَقَرَ ۝ إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/ ٤٨-٤٩])[٢].

وظهر إنكار بعض مراتب القدر في صفوف المسلمين مبكراً في عصر الصحابة، إذ إنّ أول من ابتدع ذلك هو معْبَدٌ الجهني بالبصرة، حيث زعم أنْ لا قدرَ، وأنَّ الأمر أُنفٌ.

ولقد كان موقف الصحابي الجليل عبد اللّه بن عمر رضي اللّه عنهما وغيره، صريحاً في تكفير من قال بذلك، والبراءة منه كما روى ذلك مسلم في أول حديث من صحيحه عن يحيى بن يعمر[٣].

«والأقوال في القدر - بإجمال - لم تتغير قبل الإسلام أو بعده، فهي ترجع دائماً إلى ثلاثة أقوال[٤]:

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٠٨.

(٢) صحيح مسلم كتاب القدر: باب كل شيء بقدر (٢٦٥٦) ٤/ ٢٠٤٦. وينظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص ٤٩، وتفسير الطبري٢٧/ ١٢٨.

(٣) ينظر: صحيح مسلم: كتاب الإيمان ١ : ٨ .

(٤) ينظر في القدر: صحيح مسلم ٤٦(كتاب القدر)، وتفسير الطبري ٢٧/ ١٢٨، والاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للبيهقي ص ١٤٥، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٨/ ١٢٩، والقضاء والقدر لابن تيمية ص ٤٧، وما بعدها، وشفاء العليل لابن القيم في كثير من أبواب الكتاب، وتفسير ابن كثير ٤/ ٢٦٩، وتوضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، تأليف: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، المكتب الإسلامي - بيروت، ط الثالثة١٤٠٦، في ١/ ٢٥٥، وأضواء البيان ٤/ ٤٩٠-٤٩٣، وتنظر المسألة رقم (١٤) من هذا البحث.

١ - قول أهل الجبر، الذي يقولون إن الإنسان مجبور على أفعاله وليس له إرادة ولا قدرة، ويمثل هذا في الفرق الإسلامية مذهب الجهمية ومن وافقهم، وهو ما يسمى في العصور المتأخرة بالمذهب الحتمي.

٢ - ويقابلهم قول أهل حرية الإرادة، واستقلال الإنسان في أفعاله عن خالقه، وأن الإنسان له إرادة مستقلة عن إرادة اللَّه، كما أنه هو الذي يخلق أفعاله، ويمثل هذا المذهب المعتزلة (القدرية)، ومن وافقهم[١].

٣ - وهناك قول وسط بين هؤلاء وهؤلاء، يثبتون القدر، وأن اللَّه خالق كلّ شيء، ويقولون أيضاً إن للإنسان إرادة ومشيئة ولكنها خاضعة لمشيئة اللَّه، كما أن له قدرة ويفعل بها فعله، لكنه هو وأفعاله مخلوق للَّه تعالى. وهذا مذهب السلف وأتباع الأنبياء»[٢].

في ضوء هذه المواقف العقدية حول القدر جاء النقاش في توجيه هذه الآية والموازنة بين قراءتيها واضحاً في تنزيلهما على هذه المواقف، وفي بيان الفرق بينهما.

قال السيرافي: «في النصب هاهنا دلالة على معنى لا يوجد ذلك المعنى في حالة الرفع، وذلك أنك إذا قلت: (إنّا كلَّ شيء خلقناه بقدر) فتقديره: إنّا خلقنا كلّ شيء خلقناه بقدر فهو يوجب العموم؛ لأنه إذا قال: إنّا خلقنا كلَّ شيء فقد عمّ، وإذا يرفع فقال: كلُّ شيء خلقناه بقدر، فليس فيه عموم؛ لأنه يجوز أن يجعل (خلقناه) نعتاً لشيء، ويكون (بقدر) خبراً لـ(كل) ولا يكون فيه دلالة لفظية على خلق الأشياء كلها بل تكون فيه دلالة على أنّ ما خلق منها خلقه بقدر، ومثل هذا في الكلام:

---

(١) ينظر: العدل والتوحيد لأبي القاسم الرسي (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ١/ ١٣٩، وإنقاذ البشر من الجبر والقدر (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ص ٢٨٣، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣٢٣-٤٧٩، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٦٧-١٨١.

(٢) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣٠٨.

كلَّ نحوي أكرمته في الدار، (بالنصب) فقد أوجبت أنه ما بقي أحد من النحويين إلا وقد أكرمته؛ لأنّ تقديره: أكرمت كلَّ نحويٍّ أكرمته في الدار. وإذا قلت: كلُّ نحوي أكرمته في الدار (بالرفع)، وجعلت (أكرمته)، نعتاً لنحويٍّ، فمعناه: كلُّ من أكرمته من النحويين فهو حاصل في الدار، ويجوز أن يكون في النحويين من لم تكرمه في الدار»[١].

ولقد ظهر من خلال توجيهات المعربين وموازنتهم بين هاتين القراءتين أن قراءة النصب بتوجيهها على الاشتغال قاطعة على إثبات القدر في خلق الأشياء كلها.

قال أبو حيان: «فقد تنازع أهل السنة والقدرية الاستدلال بهذه الآية، فأهل السنة يقولون: كل شيء فهو مخلوق للّه تعالى بقدر، دليله قراءة النصب، لأنه لا يفسر في مثل هذا التركيب إلا ما يصح أن يكون خبراً لو وقع الأول على الابتداء، وقالت القدرية: القراءة برفع (كل)[٢] و (خلقناه) في موضع الصفة لـ(كل) أي: إن أمرنا أو شأننا كل شيء خلقناه، فهو بقدر، أو بمقدار، على حد ما في هيئته وزمنه، وغير ذلك»[٣].

ولما كانت قراءة النصب بهذه الدرجة من الوضوح في الدلالة على إثبات خلق الأشياء وتقديرها سلك المعتزلة طرقاً مختلفة لصرفها عن هذه الدلالة الواضحة. فلجأ بعضهم إلى التصريح بترجيح الرفع، مع إشارته إلى وجوب التزام قراءة الجماعة، وهذا كما عند ابن جني[٤].

في حين أن بعضهم كالرماني اختار توجيهاً إعرابياً ضعيفاً يتمثل بحمل النصب على البدل[٥].

(١) شرح السيرافي لكتاب سيبويه خ٢/ ٩. وهو في مشكل إعراب القرآن ٢/ ٣٤١، هامش (١).
(٢) يجمع المعربون على اختلاف توجهاتهم العقدية على أن القراءة إنما هي بالنصب، ولكنهم يختلفون في درجة هذا النصب في هذه الآية بالنسبة للمعايير النحوية.
(٣) البحر المحيط ٨/ ١٨٢.
(٤) ينظر: المحتسب ٢/ ٣٠٠.
(٥) ينظر: شرح اللمع للأصفهاني ٢/ ٥٦٦.

وآخرون منهم نحوا سبيل التفسير والتأويل لهذه القراءة وفق المنطلقات الاعتزالية. وهذا كما عند الزمخشري وغيره[١].

قال الطبرسي: «أي خلقنا كل شيء خلقناه مقدراً بمقدار معلوم عن الجبائي، وقيل: معناه خلقنا كل شيء على قدر معلوم فخلقنا اللسان للكلام، واليد للبطش، والرجل للمشي، والعين للنظر، والأذن للسماع والمعدة للطعام، ولو زاد أو نقص عما قدرناه لما تم الغرض عن الحسن، وقيل معناه جعلنا لكل شيء شكلاً يوافقه ويصلح له كالمرأة للرجل والأتان للحمار وثياب الرجال للرجال وثياب النساء للنساء عن ابن عباس».[٢]

وأغرق عبد الجبار في تأويله حين حمل ذلك على الحياة الآخرة «وأن الآية واردة في النار وعذابها»[٣].

المناقشة:

يتجاذب الناظر في هذه المسألة معياران للترجيح، أحدهما تركيبي لفظي، والآخر معنوي إسنادي.

أما الأول وهو المعيار النحوي فيتمثّل في إجماع البصريين وعلى رأسهم إمام النحويين سيبويه على أن مثل هذه الصورة الواردة في الآية يترجح فيها الرفع، وأما النصب فهو مرجوح، لكون موضع الشاهد جملة وقعت في الأصل خبراً عن مبتدأ، ثم دخلت (إن) فيبقى الموضع موضع ابتداء وخبر، إذ هي من عوامل الأسماء.

وأما الثاني وهو المعيار المعنوي الإسنادي فيتمثّل في إجماع القراء على النصب في هذه الآية، خلا قلة من أهل الشواذ قرأوا بالرفع وهي من الضعف على وجه جعل النحويين القدامى لا يلتفتون إليها.

---

(١) ينظر: الكشاف ٤/ ٤٨، ومجمع البيان للطبرسي ٢٧/ ٧٩.

(٢) مجمع البيان ٢٧/ ٧٩.

(٣) متشابه القرآن ص ٦٣٥، وتنزيه القرآن ص ٤٠٧.

إن هذا التقابل بين هذين المقومين تبعه تباين في موقف النحويين من قراءة النصب الثابتة. فتمسك كثير منهم بالمعيار المعنوي الإسنادي إذ إنه من الثبوت والقطع ما لا يقبل معه تأويل أو تضعيف أو تفضيل غيره عليه.

وتمسك آخرون بالمعيار النحوي البصري في بقاء الترجيح للرفع، وأن هذه الآية جاءت على غير الوجه الراجح.

وغير خافٍ أن هذا التجاذب لا يرد مع التوجيه الكوفي ؛ إذ إن المسألة عند الكوفيين يتظاهر فيها المعياري النحوي مع المعيار الإسنادي الثبوتي.

والذي يظهر لي أن أولى الأقوال في توجيه الآية هو قول الجمهور بأن يقال إن قراءة النصب هي الأرجح والأولى، وأن النصب فيها على الاشتغال بإضمار فعل ناصب للاسم السابق (كل) يفسره المذكور بعده، وأن هذا النصب إنما ترجح بكونه أوفق في المعنى من الرفع الذي يوهم معنى غير مراد.

ويترجح هذا التوجيه بالإضافة إلى أنه توجيه الجمهور بما يأتي:

أولاً: موافقة القراءة المتواترة والمجمع عليها، واعتبار ذلك مسوغاً لرجحانها.

وفي هذا سلامة من مخالفة ظاهر النظم القرآني البديع خاصة مع إجماع القراء باختلاف طبقاتهم على هذه القراءة مما يستلزم تقديمها على أيّ معيار؛ لأنه يلزم من ترك ذلك «أن يكون إجماع القراء على خلاف المختار، وهو غير سائغ»[1].

قال ابن هشام: «والذي أجزم به أن قراءة الأكثرين لا تكون مرجوحة»[2].

---

(1) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٥٠٥.

(2) مغني اللبيب ص ٧٨٠.

ولهذا انْتُقِد البصريون في ترجيح الرفع مع ورود القرآن بخلافه، وعُدّ هذا أحد مظاهر تمسكهم بقواعدهم وأصولهم ومحاولة طردها حتى ولو أدى إلى مخالفة النصوص الفصيحة(١).

ولقد أشار السيرافي إلى هذا الانتقاد بقوله: «فإن قال قائل فأنتم تزعمون أن قول القائل: إني زيدٌ كلمته، الاختيار فيه الرفع؛ لأنه جملة في موضع الخبر، فلم [لم يُختَر](٢) الرفع في (كلَّ شيء خلقناه) وكلام الله تعالى أولى بالاختيار؟.فالجواب بأن في النصب هاهنا دلالة على معنى لا يوجد ذلك المعنى في حالة الرفع...»(٣).

وعدّ صاحب كتاب إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج هذه الآية إحدى الآيات التي خالف فيها سيبويه ظاهر النص القرآني في باب: (ما جاء في التنزيل وظاهره يخالف ما في كتاب سيبويه وربما يشكل على البزّل الحذاق فيغفلون عنه)(٤).

ثانياً: أن فيه اعتباراً للمعيار النحوي بإثباته أن الأصل في هذا الموضع هو رجحان الرفع لكونه موضع ابتداء، وليس ثمة أداةٌ الفعلُ أولى بها من الاسم في الحقيقة، ولكن هذا الوجه الراجح أصبح مرجوحاً لطروء معيار آخر يرجِّح النصبَ في هذا الموضع وأمثاله وهو كون «الرفع يوهم وصفاً مخلّاً»(٥).

---

(١) ينظر: أبو علي الفارسي، د/ عبد الفتاح شلبي ص ص ١٦١، ومدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو د/ مهدي المخزومي، مطبعة البابي الحلبي - مصر، ط الثانية ١٣٧٧، ص٣٣٧، ودراسات في كتاب سيبويه د/ خديجة الحديثي، وكالة المطبوعات - الكويت بدون ط ١٩٨٠، ص ٣٨، وأصول النحو العربي، د/ محمود أحمد نحلة، دار العلوم العربية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧، ص٣٣-٤٦.

(٢) في متن المخطوط: (فلم اختير الرفع)، وهو خلاف السياق، وما أثبته من هامش المخطوط.

(٣) شرح السيرافي ٢/ ٩.

(٤) ينظر: إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج ٣/ ٩٠٥- ٩٠٦.

(٥) ارتشاف الضرب ٤/ ٢١٦٩.

ثالثاً: أن هذا التوجيه بإثباته المعيار الأصل، ثم العدول عنه إلى المعيار الطارئ مظهر لمرونة الدراسة النحوية، وتدليل على اعتبار معاني النظم وأساليب الكلام في هذه الدراسة، وإبطال دعوى الجمود على الأطر اللفظية والمقاييس النحوية دون مراعاة المعاني.

رابعاً: أنه كما ظهر ضعف التوجيه البصري بترجيح الرفع ومخالفة ظاهر النظم القرآني، فإن التوجيه الكوفي لا يخلو من ضعف بيّن، وذلك أن الجميع يرجح الرفع في قولنا: زيدٌ ضربته، فإذا كان ذلك كذلك فإن دخول (إنّ) لا يلغي هذا المرجح، لأنها من عوامل الأسماء، فهي تطلب اسماً هو في الأصل مبتدأ، وهو هنا (نا) الفاعلين، وخبراً وهو خبر المبتدأ فحقه أن يكون«اسماً لا فعلاً جزءاً منفرداً، فما معنى توقع الفعل هنا، وخبر إنّ وأخواتها كأخبار المبتدأ؟»[(١)].

وإذ ثبت أن التوجيهين البصري والكوفي لهذا الآية قد اعتراهما الضعف في جانب من الجوانب فإن هذا التوجيه المختار قد تلافى جوانب الضعف فيهما، وتمسك بجوانب القوة.

وأما توجيه البدل الذي انتصر له ابن الشجري[(٢)]، فيظهر لي ضعفه من وجهين:

١ - أن حقيقة الاشتمال بين البدل والمبدل منه غير محررة عند النحويين، إذ هم في ذلك على أقوال[(٣)]: فمن قائل إن الأول مشتمل للثاني، ومن قائل بعكس ذلك، ومن قائل: إن المعنى علّق

(١) المحتسب ٢/ ٣٠٠.

(٢) ينظر: أمالي ابن الشجري ٢/ ٩٠، وهو رأي الرماني، ينظر: شرح اللمع للأصفهاني ٢/ ٥٦٦، والطوسي كما في التبيان ٩/ ٤٦١، وذكر في إعراب القرآن لقوام السنة ص ٤١٣.

(٣) ينظر: المقتضب ١/ ١٦٥، ٤/ ٢٩٧، والمقتصد ٢/ ٩٣٥، وشرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٦٨٩، والمباحث الكاملية شرح المقدمة الجزولية، لعلم الدين اللورقي الأندلسي ت(٦٦١)، تحقيق: د/ شعبان عبد الوهاب محمد، نسخة على الآلة الكاتبة، لنيل درجة الدكتوراه، كلية دار العلوم، ١٣٩٨، في ١/ ٤٠٢، والبسيط ١/ ٣٩١.

بالأول وهو طالب للثاني، فهو مشتمل للثاني، ومن قائل: إن كلاً من الاسمين مشتمل على صاحبه. حتى قال بعضهم: «بدل الاشتمال مما لم يفصح النحويون عنه كلّ الإفصاح، ولا أوضحوا حقيقته كل الإيضاح»(١).

فإذا كانت هذه صورة بدل الاشتمال فمن غير اللائق حمل هذه الآية التي هي من أصول العقيدة عليه، خاصة وأن أحد طرفي البدل يعود إلى المولى ﷻ مما قد يلزم من إجراء بعض تلك المصطلحات والمفاهيم حول هذا النوع من البدل معنى محذور.

ولا يسوِّغ ذلك ما حمل ابن الشجري الاشتمال فيه بكون اللَّه محيطاً بمخلوقاته. إذ إن المرء ليتحاشى أن يصل بذلك إلى أن يصف اللَّه بأنه مشتملٌ لمخلوقاته. فتعالى اللَّه أن يوصف بما لم يصف به نفسه أو يصفه به رسوله ﷺ.

٢ - أن هذا التوجيه الذي خطر لابن الشجري مفضٍ إلى المعنى المرغوب عنه عند جماهير المعربين، وهو المعنى الذي أيّد بسببه المعربون قراءة النصب على الرفع، ذلك أنه جعل (خلقناه) صفة لـ(شيء)، وقوله (بقدر) هو الخبر. والتقدير: إن كلَّ شيء مخلوقٍ لنا كائن بقدر. وهذا بعينه الذي أنكره الجمهور؛ لأنه لا يفيد العموم ولا اشتمال الخلق لجميع الأشياء، فلا ينفي أن تكون ثمة أشياء غير مخلوقة للَّه فليست كائنة بقدر.

وبعد هذا الاستعراض يتبيّن أن دلالة الآية على المعنى الصحيح الذي كشف عنه المعربون والمفسرون لا يتعلق بالحالة الإعرابية لكلمة (كلّ) بين النصب والرفع، ذلك أنه قد أمكن توجيه قراءة الرفع لتفضي إلى هذا المعنى الصحيح، كما هو توجيه الأنباري وغيره لها بكون (خلقناه)

---

(١) شرح المقدمة الجزولية الكبير ٢/ ٦٩٠، والبسيط ١/ ٣٩٢.

هو الخبر، وقوله (بقدر) حال أي: (كلّ شيء مخلوق لنا)، ويتم الكلام هنا، ثم يكمل ببيان حالة هذا الخلق بأنه: (كائناً بقدر). وهذا معنى صحيح وإن كان أقلَّ بكثير من المعنى على قراءة النصب.

وفي المقابل نلحظ أن المعنى المتروك قد تحتم مع توجيه البدلية في قراءة النصب كما عند ابن الشجري على الرغم من أنه توجيه لقراءة النصب.

ومدار المعنى المتروك - فيما يبدو لي - يتعلق بإعراب كلمة (خلقناه) صفة لـ(شيء)، وكلمة (بقدر) خبراً، سواء على قراءة النصب أو على قراء الرفع. والله أعلم.

قال الجامي: «ولو رفع بالابتداء وجعل (خلقناه) خبراً له لكان موافقاً للنصب في أداء المقصود ولكن خيف لبسه بالصفة لاحتمال كون قوله (بقدر) خبراً وهو خلاف المقصود، فإن المقصود الحكم على (كلّ شيء) بأنه مخلوق لنا بقدر..»[1].



(١) الفوائد الضيائية ١/ ٣٥٨.

المسألة الخامسة والثلاثون

٣٥- قال اللّه تعالى ﴿ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ٱبْنِ مَرْيَمَ وَءَاتَيْنَٰهُ ٱلْإِنجِيلَ وَجَعَلْنَا فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا فَـَٔاتَيْنَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنْهُمْ أَجْرَهُمْ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَٰسِقُونَ﴾ [الحديد ٥٧/ ٢٧].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في توجيه النصب في قوله تعالى ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾، على ثلاثة أقوال:

الأول: أنه معطوف على (رأفة) المنصوب على المفعولية لقوله (جعلنا) منصوب مثله. وذلك على تقدير مضاف محذوف ليمكن هذا العطف، والتقدير: وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة وحبَّ رهبانية. ويكون قوله (ابتدعوها) جملة في محل نصب صفة لرهبانية. وقيل: بعدم تقدير المضاف؛ لأنها من المبالغة في العبادة.

وهذا توجيه ابن الشجري(١) والقرافي(٢) وابن المنيّر(٣) وأبي حيان(٤)

(١) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٥٢، وحاشية الشهاب ٩/ ١٠٨، وروح المعاني ٢٧/ ٢٦٨.

(٢) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص٥١٥. وعنوان الكتاب في جلادة المطبوع: الاستغناء في الاستثناء، وما أثبته هو من نص المؤلف في مقدمة الكتاب. وكذلك عنوانه في نسخ أخرى.

(٣) ينظر: الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ٦٩.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

والزركشي[١].

قال القرافي: «أما نصب الرهبانية فمنصوب (بجعلنا) عملاً بظاهر العطف»[٢].

وقال أبو حيان: «(ورهبانية) معطوف على ما قبله فهي داخلة في الجمل. (ابتدعوها) جملة في موضع الصفة لرهبانية، وخصت الرهبانية بالابتداع، لأن الرأفة والرحمة في القلب لا تكسب للإنسان فيها بخلاف الرهبانية، فإنها أفعال بدن مع شيء في القلب، ففيها موضع للتكسب»[٣].

الثاني: أنه منصوب على الاشتغال بتقدير فعل محذوف وجوباً يفسره المذكور بعده المشغول بنصب ضميره. والتقدير: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها فقوله (ابتدعوها) لا محل لها من الإعراب. ويكون الكلام قبلها قد تمّ عند قوله (رحمة) ثم يستأنف بقوله: ورهبانية ابتدعوها.

وهذا توجيه الطبري[٤] وأبي علي الفارسي[٥] والطبرسي[٦] والعكبري[٧] والمنتجب الهمداني[٨] وابن القيم[٩].

قال ابن القيم: «(ورهبانية) منصوب بـ(ابتدعوها) على الاشتغال إما بنفس الفعل المذكور على قول الكوفيين، وإما بمقدر محذوف مفسر بهذا المذكور على قول البصريين[١٠]، أي ابتدعوا رهبانية. وليس منصوباً بوقوع

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ١/٣٤٨ز

(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٥١٥.

(٣) البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٢٧/ ٢٧٦.

(٥) ينظر: الإيضاح العضدي ص ٧٦، ومغني اللبيب ص ٧٥١، والدر المصون ١٠/ ٢٥٥، والبرهان في علوم القرآن١/ ٣٤٨.

(٦) ينظر: مجمع البيان ٢٧/ ١٥٩- ١٦٠.

(٧) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٢١١.

(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٤٣٦.

(٩) ينظر: بدائع التفسير ٤/ ٣٩١.

(١٠) ينظر: الارتشاف ٤/ ٢١٧١.

الجعل عليه فالوقف التام عند قوله ﴿وَرَحْمَةً﴾ ثم يبتدئ ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾ أي لم نشرعها لهم، بل هم ابتدعوها من عند أنفسهم ولم نكتبها عليهم»[١].

الثالث: جواز الوجهين. أي العطف أو الاشتغال.

وقد قال به الزجاج[٢] والنحاس[٣] والزمخشري[٤] والبيضاوي[٥] وابن تيمية[٦] والسمين الحلبي[٧].

قال الزجاج: «هذه الآية صعبة في التفسير. ومعناها - والله أعلم - يحتمل ضربين: أحدهما: أن يكون المعنى في قوله ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ٱبْتَدَعُوهَا﴾: ابتدعوا رهبانية، كما تقول: رأيت زيداً، وعمراً أكرمته، وتكون ﴿مَا كَتَبْنَٰهَا عَلَيْهِمْ﴾ معناه لم نكتبها عليهم ألبتة، ويكون ﴿إِلَّا ٱبْتِغَآءَ رِضْوَٰنِ ٱللَّهِ﴾ بدلاً من الهاء والألف فيكون المعنى: ما كتبناها عليهم إلا ابتغاء رضوان اللّه، وابتغاء رضوان اللّه اتباع ما أمر به. فهذا - والله أعلم - وجه.

وفيها وجه آخر في ﴿ٱبْتَدَعُوهَا﴾»[٨].

وقال أبو جعفر النحاس: «نصبت رهبانية بإضمار فعل أي: فابتدعوا رهبانية أي: أحدثوها، وقيل: معطوف على الأول»[٩].

(١) بدائع التفسير ٤/ ٣٩١.
(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٥/ ١٣٠.
(٣) ينظر: إعراب القرآن ٥/ ٣٦٧.
(٤) ينظر: الكشاف ٤/ ٦٩.
(٥) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٩/ ١٠٨.
(٦) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل المسيح ١/ ٣٧٨-٣٨٤.
(٧) ينظر: الدر المصون ١٠/ ٢٥٥.
(٨) معاني القرآن ٥/ ١٣٠. وقد اكتفى رحمه اللّه بهذه العبارة في بيان الوجه الثاني. ولعله يقصد إن هذه الجملة تعرب صفة في هذا الوجه.
(٩) إعراب القرآن ٥/ ٣٦٧.

الأثر العقدي:

نسب بعض المعربين التوجيه الثاني بالنصب على الاشتغال إلى المعتزلة، وذلك بكونه يفضي إلى أن تكون (رهبانية) من ابتداع القوم، وليست من جعل اللّه فيهم. وهذا على معتقد المعتزلة في أفعال العباد وأنها ليست من جعل اللّه وخلقه بل هي من خلق العباد وجعلهم، وأن اللّه لو جعل الرهبانية في قلوبهم لا يمكنهم أن يخرجوا عن لوازمها، والآية تدل على أنهم ما قاموا بهذه اللوازم[1].

قال أبو حيان: «وجعل أبو علي الفارسي (ورهبانية) مقتطعة من العطف على ما قبلها من رأفة ورحمة فانتصب عنده (ورهبانية) على إضمار فعل يفسره ما بعده، فهو من باب الاشتغال، أي: وابتدعوا رهبانية ابتدعوها، واتبعه الزمخشري... وهذا إعراب المعتزلة، وكان أبو علي معتزلياً»[2].

وقال الزركشي: «إن اللّه تعالى جعل الرهبانية في قلوبهم، أي خلق، كما جعل الرأفة والرحمة في قلوبهم، وإن كانوا قد ابتدعوها فالله تعالى خلقها، بدليل قوله سبحانه ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات ٩٦/٣٧]. هذا مذهب أهل السنة.

وقد نُسِب أبو علي الفارسي إلى مذهب الاعتزال بقوله في الإيضاح حين تكلم على هذه الآية، فقال: (ألا ترى أن الرهبانية لا يستقيم حملها على (جعلنا) مع وصفها بقوله: ﴿ٱبْتَدَعُوهَا﴾؛ لأن ما يجعله اللّه لا يبتدعونه)[3]، فكذلك ينبغي أن يفصل بالوقف بين المذهبين»[4].

---

(١) ينظر: الاستغناء في الاستثناء ص ٥١٥، والبحر المحيط ٨/ ٢٢٦، ومغني اللبيب ص ٧٥٢، والدر المصون ١٠/ ٢٥٥، وحاشية الشهاب٩/ ١٠٨، وأبو علي الفارسي، د/ عبد الفتاح شلبي ص ٦٧١، والنحو وكتب التفسير١/ ٤٧١، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٥١٣.

(٢) البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

(٣) الإيضاح العضدي ص ٧٦.

(٤) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٤٨- ٣٤٩.

والحق أن هذا التوجيه - وإن وظَّفه المعتزلة في نصرة معتقدهم في هذا الباب - ليس خاصاً بهم، وما توصلوا إليه من خلاله ليس حتماً فيه وذلك لما يأتي:

١ - أنه قد سبق نسبته إلى أئمةٍ من مفسري أهل السنة والجماعة كقتادة والإمام الطبري والعكبري وابن القيم وغيرهم، وجوّزه ابن تيمية.

٢ - أن معربي أهل السنة يرجحونه لاعتبارات تركيبية ومعنوية موافقة لظاهر السياق.

أما معربو المعتزلة فإنهم يرجحونه لاعتبارات عقدية مقررة سابقاً. ويدل على هذا مظهران:

أ - أنه يلحظ في توجيه بعضهم التصريح بهذه الاعتبارات، وعدم ذكر الاعتبار التركيبي والسياقي كما سبق من نص الفارسي السابق.

وقد علق عليه القرافي بقوله: «وهذا على قاعدتهم الفاسدة: أن العبد يخلق أفعاله، وأن ما تعلق به قدرة اللّه تعالى لا يمكن أن تتعلق به قدرة العبد، وما تعلق به قدرة العبد لا يمكن أن تتعلق به قدر اللّه تعالى»[1].

وقال ابن عطية: «والمعتزلة تعرب (رهبانية) أنها نصب بإضمار فعل يفسره (ابتدعوها) وليست بمعطوفة على الرأفة والرحمة، ويذهبون في ذلك إلى أن الإنسان يخلق أفعاله فيعربون الآية على مذهبهم وكذلك أعربها أبو علي»[2].

ب - أن الزمخشري لم يلتزم توجيه الاشتغال، بل قد جعل وجه العطف محتملاً ولكن بهذا الاعتبار العقدي عنده الذي حتمه المعتزلة مع توجيه الاشتغال.

---

(١) الاستغناء في الاستثناء ص ٥١٥.

(٢) المحرر الوجيز ٥/ ٢٧٠.

قال الزمخشري: «ويجوز أن تكون الرهبانية معطوفة على ما قبلها و(ابتدعوها) صفة لها في محل نصب، أي وجعلنا في قلوبهم رأفة ورحمة ورهبانية مبتدعة من عندهم بمعنى وفقناهم للتراحم بينهم ولابتداع الرهبانية واستحداثها..»[(١)].

وبهذا يتضح أن توجيه الاشتغال ليس قصراً على معربي المعتزلة كما أنه ليس حتماً في دلالتة على أصولهم العقدية بل هو سائغ على معتقد أهل السنة والجماعة.

كما أن توجيه العطف لم يسلم من توجيهه وفق المنطلقات الاعتزالية وذلك بحمل (جعلنا) بمعنى (وفقناهم)، وهذا مما لا يعرف في دلالاتها.

وأشير هنا إلى أن بعض من أوجب وجه العطف ومنع النصب على الاشتغال كان ينطلق من نزعة جبرية في اعتقاد أن أفعال العباد هي فعل اللّه في الحقيقة، وأن العبد ليس له فيها إلا الكسب، ولا تأثير له فيها، وأن نسبتها إليه من باب المجاز[(٢)].

قال الرازي: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أن فعل العبد خلق للّه تعالى وكسب للعبد، قالوا: لأنه تعالى حكم بأن هذه الأشياء مجعولة للّه تعالى، وحكم بأنهم ابتدعوا تلك الرهبانية»[(٣)].

المناقشة:

الراجح من هذه التوجيهات - في نظري - هو الثاني بنصبه على الاشتغال، وذلك لاعتبارات تركيبية ومعنوية، ومنها:

١ - أنه قول بعض السلف كقتادة وغيره.

---

(١) الكشاف ٤/ ٦٩.

(٢) ينظر: المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ٢/ ٩٩٢.

(٣) التفسير الكبير ٢٩/ ٢١٣.

قال قتادة: «الرأفة والرحمة من اللّه تعالى. والرهبانية هم ابتدعوها»[١]. وعنه: «(وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة) هاتان من اللّه، والرهبانية ابتدعها قوم من أنفسهم، ولم تكتب عليهم، ولكن ابتغوا بذلك وأرادوا رضوان الله»[٢].

٢ - أن توجيه العطف غير ظاهر من الآية وذلك لاختلاف الحقيقة بين المعطوف والمعطوف عليه في توجه العامل إليهما، ذلك أن قوله (وجعلنا في قلوب) مشعر بأن المجعول والمخلوق محله القلب كالرأفة والرحمة، وليس الأمر كذلك في الرهبانية، لأنها ليست مختصة بالقلب بل هي عبارة عن أعمال البدن التعبدية الشاقة، ومنها البعد عن شهوات الدنيا، وترك النساء، والبعد عن مخالطة الناس، واتخاذ الصوامع. ولهذا فهو محوج إلى أحد شيئين:

أ - إما إلى تقدير مضاف نحو (حبّ)، قام المضاف إليه مقامه أي: وحب رهبانية. وهذا خلاف الظاهر، إذ الأصل عدم الحذف.

ب - وإما بتفسير (الرهبانية) بما هو من أفعال القلوب كالخوف المفرط وغيره، وهذا أيضاً معارض بقوله (ابتدعوها) لأنها بهذا المعنى ليست من ابتداعهم.

٣ - أن قوله (ابتدعوها) صريح في نسبتها إليهم، وأنها من تلقاء أنفسهم بعد تقدير اللّه لهم. ولا يتجه أن يقال: وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رأفة ورحمة ورهبانية مبتدعين لها.

٤ - أن قوله (إلا ابتغاء رضوان الله) يدل على أن الرهبانية كانت من ابتداعهم، وليست من كتابة اللّه إياه عليهم؛ وذلك أنه لا يصلح أن يكون استثناء متصلاً لاختلاف الحقيقة بين المستثنى والمستثنى منه وهو الكتابة.

---

(١) المحرر الوجيز ٥/ ٢٧٠.
(٢) تفسير الطبري ٢٧/ ٢٧٦.

كما لا يصلح أن يكون مفعولاً لأجله على تقدير: لم نكتبها عليهم إلا ابتغاء رضوان الله؛ لتخلف قيد المفعول لأجله وهو أن يكون علة لفعل الفاعل لا فعل غيره، فيتحد فيه السبب والغاية. ففاعل الكتابة هو اللَّه سبحانه، وفاعل الابتغاء هم المبتدعون للرهبانية[1].

وأمر آخر في تعذر أن يكون علة للكتابة، إذ إن اللَّه «لم يكتبها عليها سبحانه. كيف وقد أخبر أنهم هم ابتدعوها فهي مبتدعة غير مكتوبة»[2].

وإذا لم يمكن ذلك وجب حمله على الاستثناء المنقطع أي: ما فرضناها نحن عليهم رأساً ولكن ابتدعوها وألزموا أنفسهم بها ابتغاء رضوان اللَّه تعالى، ثم ذمّهم في عدم التزامهم ما فرضوه على أنفسهم من العبادات.

قال ابن القيم: «فالصواب أنه منصوب نصب الاستثناء المنقطع أي لم يفعلوها ولم يبتدعوها إلا لطلب رضوان الله. ودل على هذا قول (ابتدعوها) ثم ذكر الحامل لهم والباعث على ابتداع هذه الرهبانية وأنه هو طلب رضوان اللَّه ثم ذمهم بترك رعايتها. إذ من التزم للَّه شيئاً لم يلزمه اللَّه إياه من أنواع القرب لزمه رعايته وإتمامه حتى ألزم كثير من الفقهاء من شرع في طاعة مستحبة بإتمامها وجعلوا التزامها بالنذر كما قال أبو حنيفة ومالك وأحمد في إحدى الروايتين عنه، وهو إجماع أو كالإجماع في أحد النسكين»[3].

٥ - يدل على هذا التوجيه قراءة ابن مسعود (ما كتبناها عليهم لكن ابتدعوها)[4]. فهي نص في نسبة الابتداع وعدم كتابتها عليهم، مما يعني أنه اسثناء منقطع.

---

(١) ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ٣/ ١٠٧٩، وشرح التسهيل لابن مالك ٢/ ١٩٦، والارتشاف ٣/ ١٣٨٣.

(٢) بدائع التفسير ٤/ ٣٩١.

(٣) بدائع التفسير ٤/ ٣٩٢.

(٤) ينظر: المحرر الوجيز ٥/ ٢٧٠.

٦ - «أن الرهبانية لم تكن في كل من اتبعه، بل الذين صحبوه كالحواريين لم يكن فيهم راهب، وإنما ابتدعت الرهبانية بعد ذلك بخلاف الرأفة والرحمة فإنها جعلت في قلب كل من اتبعه»(١).

وقد اعترض بعض المعربين كابن الشجري(٢) وأبي حيان(٣) على توجيه الاشتغال بأنه ضعيف نحوياً؛ لأنه لم يتحقق فيه قيد الاشتغال، وذلك أن الاسم المشغول عنه حقه أن يكون صالحاً للابتداء به، بأن يكون معرفة أو نكرة متخصصة وليست كذلك (رهبانية) فهي نكرة لا مسوغ للابتداء بها.

قال أبو حيان: «وهذا الإعراب الذي لهم ليس بجيد من جهة صناعة العربية، لأن مثل هذا هو مما يجوز فيه الرفع بالابتداء، ولا يجوز الابتداء هنا بقوله (ورهبانية)؛ لأنها نكرة لا مسوّغ لها من المسوغات للابتداء بالنكرة»(٤).

ويجاب عن هذا الاعتراض بأمور منها:

أولاً: أن هذا القيد غير مسلم به في صحة النصب على الاشتغال، إذ لم يقرره النحويون.

ثانياً: أنه قد ثبت مثله في القرآن الكريم في قراءة بعض السلف لقوله تعالى ﴿سُورَةٌ أَنزَلْنَاهَا﴾ [النور ٢٤/ ١] بنصب ﴿سورةً﴾(٥) على الاشتغال، مع عدم وجود مسوغ الابتداء بالنكرة.

قال الزجاج: «والنصب على وجهين: على معنى أنزلنا سورةً، كما

---

(١) الجواب الصحيح ١/ ٣٨١.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ٧٥٢، وحاشية الشهاب ٩/١٠٨، وروح المعاني ٢٧/ ٢٦٨.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

(٤) البحر المحيط ٨/ ٢٢٦.

(٥) هذه قراءة أمّ الدرداء وعمر بن عبد العزيز وعيسى بن عمر. ينظر: معاني القرآن للزجاج ٤/ ٢٧، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٢٧، والمحتسب ٢/ ٩٩، والدر المصون ٨/ ٣٧٨، ١٠/ ٢٥٦،

(٦) معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٢٧. وينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٢٧، والمحتسب ٢/ ٩٩.

تقول: زيداً ضربته، وعلى معنى اتل سورةً أنزلناها»[١].

ثالثاً: أنه على فرض التسليم بهذا القيد، فإن ثمة ما يصلح أن يكون مخصِّصاً ومسوِّغاً لهذه النكرة، وهو التنوين المستوجب التعظيم. كما في قولهم: شرٌّ أهرّ ذا ناب[٢]. فهو موصوف معنى فكأنه قال: رهابنية عظيمة ابتدعوها.

ومع ترجيح النصب على الاشتغال إلا أن ذلك- في نظري - ليس على وجه الإيجاب ومنع النصب على العطف؛ لأن كلا التوجيهين متجه على معتقد أهل السنة في خلق أفعال العباد والمشيئة. وإن ترجح توجيه الاشتغال لمعايير تركيبية كما سبق.



(١) مثل يضرب في ظهور أمارات الشرّ ومخايله. ينظر: مجمع الأمثال ٢/ ١٧٢، وهو في الكتاب ١/ ٣٢٩.



باب المفعـــول بـــه



المسألة السادسة والثلاثون

٣٦- قال اللّه تعالى: ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾ [العنكبوت ٢٩/ ٤٤].

تمهيد:

«قسّم النحاة المنصوبات قسمين: أصلاً في النصب، يعنون به المفعولات الخمسة. ومحمولاً عليه، وهو غير المفعولات من الحال والتمييز وغير ذلك»[١].

والمفعولات الخمسة هي: المفعول المطلق، والمفعول به والمفعول له، والمفعول فيه والمفعول معه.

ويذكرون في كل نوع حده الذي يُفهِمُه المصطلحُ نفسه، وذلك من خلال حرف الجر أو المضاف العاملين في ضميره، فقولنا: مفعول به يشي بأنه وقع عليه فعل الفاعل، وهكذا.

أما المفعول المطلق فإنه لم يقيّد بشيء من حروف الجر، ويقال له المفعول على الإطلاق[٢]، ويقدم على بقية المفاعيل؛ «لأنه هو المفعول الحقيقي الذي أوجده فاعل الفعل المذكور وفَعَله، ولأجل قيام هذا المفعول به صار فاعلاً... وأيضاً لا فعل إلا وله مفعول مطلق»[٣].

وعلى الرغم من جهد النحويين في ضبط هذه المفاعيل والتفريق بينها إلا أن بعض المتأخرين منهم قد تأثروا بالمباحث الأصولية والكلامية

(١) شرح الرضي ق١ج١/ ٣٤٣.
(٢) ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني ١/ ٥٨٠.
(٣) شرح الرضي ق١ج ١/ ٣٤٤.

في تحرير العلاقة بين فاعل الفعل ومفعوله وبيان حقيقة أثر هذا الفاعل في مفعوله في مباحث طويلة متشعبة[(١)].

ولقد تفرع عن هذه المناقشات اختلاف في توجيه بعض الشواهد المحتملة، ومنها هذه الآية.

التوجيه الإعرابي:

يعرب جمهور النحويين وغيرهم قوله (السمواتِ) في هذه الآية وأمثالها مفعولاً به للفعل (خلق) منصوباً بالكسرة نيابة عن الفتحة؛ لأنه جمع مؤنث سالم.

وخالف في ذلك كلٌّ من: أبي الحسن الرماني[(٢)] وعبد القاهر الجرجاني[(٣)] وابن الحاجب[(٤)] وابن هشام[(٥)] فأعربوه مفعولاً مطلقاً وليس مفعولاً به مفرقين في ذلك بين منصوب الفعل الخاص، كضرب وأكل وشرب، ومنصوب الفعل العام كفعل وعمل وصنع.

قال عبد القاهر: «وهكذا كل ما له مصدرٌ، ذلك المصدر في حكم جنس من المعاني. فهذا الضرب إذا أسند إلى شيء كان المنصوب له مفعولاً لذلك الشيء على الإطلاق، كقولك: (فعل زيدٌ القيام)، فالقيام مفعولٌ في نفسه وليس بمفعول به.

وأحقّ من ذلك أن تقول: (خلق اللّه الأناسيَّ، وأنشأ العالمَ، وخلق الموت والحياةَ)، والمنصوب في هذا كله مفعول مطلق لا تقييد فيه، إذ

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ٧/ ١٢٤-١٤١. وقد عرضها بمنحى أشعري في كثير منها.

(٢) ينظر: الأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

(٣) ينظر: أسرار البلاغة ص ٣٦٦-٣٧٠، ومغني اللبيب ص ٨٦٧، والأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

(٤) ينظر: أمالي ابن الحاجب٢/ ٧٠٢-٧٠٣، ومغني اللبيب ص ٨٦٧، والأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

(٥) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٦٧، والأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

من المحال أن يكون معنى: خلق العالم: فعل الخلق به، كما تقول في (ضربت زيداً) فعلت الضربَ بزيد؛ لأن الخلق من (خلق) كالفعل من (فعَل)...»[١].

وجعل ابن هشام من المسائل التي يجب الحذر منها مما اشتهر بين المعربين والصواب خلافه: «قولهم في نحو ﴿خَلَقَ ٱللَّهُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ إن السموات مفعول به. والصواب أنه مفعول مطلق؛ لأن المفعول المطلق ما يقع عليه اسم المفعول بلا قيد، نحو قولك: (ضربتُ ضرباً) والمفعول به ما لا يقع عليه ذلك إلا مقيداً بقولك (به) كقولك: ضربتُ زيداً، وأنت لو قلت: (السموات) مفعول كما تقول الضرب مفعول كان صحيحاً، ولو قلت (السموات) مفعول به كما تقول زيد مفعول به لم يصح...

إيضاح آخر: المفعول به ما كان موجداً قبل الفعل الذي عمل فيه، ثم أو قع الفاعل به فعلاً، والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعلُ إيجاده.

والذي غرَّ أكثر النحويين في هذه المسألة أنهم يمثلون المفعول المطلق بأفعال العباد، وهم إنما يجري على أيديهم إنشاء الأفعال لا الذوات، فتوهَّموا أن المفعول المطلق لا يكون إلا حدثاً، ولو مثّلوا بأفعال اللّه تعالى لظهر لهم أنه لا يختص بذلك؛ لأن اللّه تعالى موجد للأفعال والذوات جميعاً، لا موجد لهما في الحقيقة سواه سبحانه وتعالى، وممن قال بهذا الذي ذكرته الجرجاني وابن الحاجب في أماليه»[٢].

وقال السيوطي: «أورد الشيخ عبد القاهر الجرجاني على قولهم في مثل: (خلق اللّه السمواتِ والأرض) أن السموات مفعول به إيراداً هو:

---

(١) أسرار البلاغة، تأليف الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني النحوي ت (٤٧٤) تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني - القاهرة، ط الأولى ١٤١٢، ص ٣٦٨-٣٦٩.

(٢) مغني اللبيب ص ٨٦٧.

أن المفعول به عبارة عما كان موجوداً، فأوجد الفاعل فيه شيئاً آخر نحو: ضربت زيداً، فإنّ زيداً كان موجوداً، والفاعل أوجد فيه الضرب.

والمفعول المطلق هو الذي لم يكن موجوداً بل عدماً محضاً، والفاعل يوجده ويخرجه من العدم. و(السموات) في هذا التركيب إنما كانت عدماً محضاً فأخرجها اللّٰه من العدم إلى الوجود. انتهى.

وتبعه على ذلك ابن الحاجب وابن هشام، ويقال: إنه مذهب الرمانيّ أيضاً»[1].

ويتضح من أقوال هؤلاء أنهم يرون ما يأتي:

١ - وجوب إعراب (السموات) مفعولاً مطلقاً. مخالفين بذلك جمهور النحويين، ومعتبرين ذلك وهماً من النحويين، بل هو اغترار وعدم دقة في التقعيد.

٢ - جواز أن يكون المفعول المطلق جسماً غير نائب عن المصدر.

٣ - حصر المفعول به بكونه موجوداً قبل الفعل، وإنما يضيف إليه الفاعل شيئاً غير الوجود. أما المفعول المطلق فهو ما كان عدماً محضاً.

٤ - عدم التفريق بين الخلق والمخلوق، وأنهما شيء واحد، فلا فرق بين أن تقول: خلق اللهُ خلقاً. وأن تقول: خلق اللّٰه السمواتِ، فكلاهما مفعول مطلق. وليس في الثاني إلا تخصيص وبيان نوع فقط، فهما كقولنا: قعدت قعوداً، وقعدت القرفصاء.

الأثر العقدي:

لقد كان ابن الحاجب صريحاً في بيان الأثر العقدي الذي دفعه ومن وافقه إلى مخالفة النحويين في هذا التوجيه وذلك في الإملاء الثالث والعشرين من أماليه، الذي يقول فيه: «قولهم: خلق اللّٰه السموات، من

---

(١) الأشباه والنظائر ٧/ ١٤٠.

قال: إن الخلق هو المخلوق، فواجب أن تكون السموات مفعولاً مطلقاً لبيان النوع. إذ حقيقة المصدر المسمى بالمفعول المطلق أن يكون اسماً لما دلّ عليه فعل الفاعل المذكور، وهذا كذلك. لأنا بنينا على أن المخلوق هو الخلق، فلا فرق بين قولك: خلق اللّه خلقاً، وبين قولك: خلق اللّه السموات، إلا ما في الأول من الإطلاق وفي الثاني من التخصيص. فهو مثل قولك: قعدت قعوداً، وقعدت القرفصاء. فإن أحدهما للتأكيد والآخر لبيان النوع، وإن استويا في حقيقة المصدرية، وهذا أمر مقطوع به بعد إثبات أن المخلوق هو الخلق.

ومن قال: إن المخلوق غيرُ الخلق، وإنما هو متعلق الخلق، وجب أن يقول: إن (السموات) مفعول به، مثله في قولك: ضربت زيداً، ولكنه غير مستقيم، لأنه لا يستقيم أن يكون المخلوق متعلق الخلق؛ لأنه لو كان متعلقاً له لم يخل أن يكون الخلق المتعلق قديماً أو مخلوقاً، فإن كان مخلوقاً تسلسل فكان باطلاً، وإن كان قديماً فباطل لأنه يجب أن يكون متعلقه معه، إذ خلقٌ ولا مخلوق محال، فيؤدي إلى أن تكون المخلوقات أزلية، وهو باطل، فصار القول بأن الخلق غير المخلوق يلزم منه محال.

وإن كان اللازم محالاً فملزومه كذلك. فثبت أن الخلق هو المخلوق»[1].

إن المسألة العقدية المؤثرة في التوجيه الإعرابي عند هؤلاء هي مسألة تحديد العلاقة بين الخلق والمخلوق، وهي«الجهة الثانية التي نشأ بسببها الخلاف في الصفات الفعلية أو الاختيارية... وبيان ذلك أنه إذا كان من المتفق عليه بين جميع الطوائف أن اللّه تعالى هو الذي خلق السموات والأرض، كما اتفقوا على أن هذه المخلوقات وجدت مخلوقة منفصلة عنه. إلا أنهم اختلفوا في أنه تعالى لما خلقها، هل قامت به صفةُ الخلق، أو أن الخلق هو نفس المخلوق من غير أن تقوم به صفة؟.

(١) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٧٠٢- ٧٠٣.

وارتباط هذه المسألة بحلول الحوادث أو الصفات الاختيارية[١] واضح جداً ؛ لأن من المعلوم أن السموات والأرض أو غيرها من المخلوقات ليست مخلوقة منذ الأزل، بل هي حادثة، فحين خلقها اللّٰه لا بد أن تكون قد تجددت له صفة لم تكن موجودة من قبل[٢]، فبخلقه للسماء قامت به صفة الخلق لها ؛ لأن السماء لم تكن مخلوقة من قبل، ومعنى ذلك حسب تعبير أهل الكلام أن اللّٰه حلّت به الحوادث التي لم تكن موجودة من قبل.

فأما الذين يقولون بنفي الصفات الاختيارية ومنع حلول الحوادث أجابوا عن ذلك بأن قالوا إن الخلق هو المخلوق، والفعل هو المفعول، ومعنى ذلك أن صفة الخلق والفعل لا تقوم بالله تعالى ويفسرون أفعاله المتعدية. وهذا قول الأشاعرة.

أما جمهور أهل السنة فيفرقون بينهما، ويقولون: الخلق غير المخلوق، والفعل غير المفعول، فيثبتون صفة الخلق والفعل قائمة بالله، ويقولون بوجود المخلوق والمفعول المنفصل عن اللّٰه تعالى، ويقولون بإثبات الصفات الاختيارية التي تقوم بالله وتتعلق بمشيئته»[٣].

قال الإمام البخاري: «وأما الفعل من المفعول[٤]، فالفعل إنما هو

---

(١) الصفات الاختيارية هي الأمور التي يتصف بها الربُّ ﷻ فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته، مثل كلامه، وسمعه وبصره، وإرادته، ومحبته، ورضاه، ورحمته، وغضبه، وسخطه، ومثل خلقه، وإحسانه، وعدله، ومثل استوائه، ومجيئه، وإتيانه ونزوله، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة. ينظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٢١٧، وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٧٨.

(٢) علق شيخنا عبد اللّٰه الغنيمان هنا بقوله: (الذي يتجدد هنا هو الأثر من الصفة، ولا تجدد له صفة) انتهى.

(٣) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٢٠٤-١٢٠٥، ١٣٤١. وينظر: مقالات الإسلاميين للأشعري ٢/ ٥١، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ٢٥١.

(٤) هكذا في المطبوع، ولم يتضح لي ذلك، ولعل العبارة هكذا (وأما منزلة الفعل من المفعول. . .) أو هكذا (وأما الفعل فليس من المفعول) ليتفق مع بقية النص.

إحداث الشيء، والمفعول هو الحدث، لقوله: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾ [الأنعام ٦/ ٧٣]، فالسموات والأرض مفعوله. وكل شيء سوى اللّه بقضائه فهو مفعول، فتخليق السموات فعله»[(١)].

ولقد تناول شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المسألة بشيء من التفصيل والتوضيح مبيناً أصل المسألة وارتباطها بباب الصفات وذلك في مواضع متعددة من مصنفاته[(٢)].

ومن ذلك قوله: «نزاع الناس في معنى (حديث النزول)، وما أشبهه في الكتاب والسنة من الأفعال اللازمة المضافة إلى الرب سبحانه وتعالى مثال المجيء والإتيان والاستواء إلى السماء وعلى العرش، بل وفي الأفعال المتعدية مثل الخلق، والإحسان، والعدل وغير ذلك، هو ناشئ عن نزاعهم في أصلين:

أحدهما: أن الرب تعالى هل يقوم به فعل من الأفعال، فيكون خلقه للسموات والأرض فعلاً فعله غير المخلوق، أو أن فعله هو المفعول، والخلق هو المخلوق؟.

على قولين معروفين:

والأول: هو المأثور عن السلف، وهو الذي ذكره البخاري في كتاب (خلق أفعال العباد) عن العلماء مطلقاً، ولم يذكر فيه نزاعاً، وكذلك ذكره البغوي وغيره مذهب أهل السنة، وكذلك ذكره أبو علي الثقفي والضبعي وغيرهما من أصحاب ابن خزيمة في العقيدة التي اتفقوا هم وابن خزيمة على أنها مذهب أهل السنة.. وهو قول السلف قاطبة، وجماهير الطوائف، وهو قول جمهور أصحاب أحمد، متقدموهم كلهم

---

(١) خلق أفعال العباد ص ١١٣.

(٢) ينظر: مجموع الفتاوى٨/ ١٩، ١٦/ ٣٧٢- ٣٩٣. وشرح حديث النزول - مجموع الفتاوى ٥/ ٥٢٨- ٥٤٠، ٦/ ١٤٨، ٢٢٩، ودرء تعارض العقل والنقل ١/ ٣٣٨، ٢/ ٢٥٨، ٢٦٤، ٢٧٤، ٤/ ٦٠، ١٠/ ٢٢، ومنهاج السنة ١/ ٤٥٧. وينظر: الكافية الشافية لابن القيم ص ٤١.

وأكثر المتأخرين منهم، وهو أحد قولي القاضي أبي يعلى. وكذلك هو قول أئمة المالكية والشافعية وأهل الحديث وأكثر أهل كلام...

وذهب آخرون من أهل الكلام: الجهمية، وأكثر المعتزلة والأشعرية إلى أن الخلق هو نفس المخلوق، وليس للَّه عند هؤلاء صنع ولا فعل ولا خلق ولا إبداع إلا المخلوقات أنفسها، وهو قول طائفة من الفلاسفة المتأخرين»(١).

ولقد أفاض رحمه اللَّه في إبطال هذه الرؤية الكلامية مبيناً تناقضها وفساد مقدماتها.

وهذا المسألة - كما سبق - تتصل بمسألة الصفات الاختيارية كما أنها تلتقي في بعض الجوانب مع مسألة خلق الأفعال.

قال الإمام البخاري: «قال أبو عبد الله: واختلف الناس في الفاعل والمفعول والفعل:

فقالت القدرية: الأفاعيل كلها من البشر ليست من الله.

وقالت الجبرية: الأفاعيل كلها من الله.

وقالت الجهمية: الفعل والمفعول واحد. لذلك قالوا: لـ (كن) مخلوق(٢).

وقال أهل العلم: التخليق فعل اللَّه، وأفاعيلنا مخلوق لقوله تعالى ﴿وَأَسِرُّوا۟ قَوْلَكُمْ أَوِ ٱجْهَرُوا۟ بِهِۦٓ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ ۞ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ﴾ [الملك ٦٧/ ١٣-١٤]، يعني السرَّ والجهر من القول. ففعل اللَّه صفة اللَّه، والمفعول غيره من الخلق»(٣).

وقال: «والذي عليه جماهير المسلمين من السلف والخلف أن

(١) حديث النزول - مجموع الفتاوى ٥/ ٥٢٨-٥٢٩. وينظر: ٨/ ١٩.

(٢) هكذا في المطبوع، ولعلها (لكنه غير مخلوق)، على أن المراد بالجهمية هنا القدرية.

(٣) خلق أفعال العباد ص ١١٤.

الخلق غير المخلوق، فالخلق فعل الخالق، والمخلوق مفعوله»[١].

بعد هذا البيان الجلي يتضح أن المنحى الكلامي الاعتزالي أو الأشعري كان هو الدافع لهؤلاء المعربين: الرماني وعبد القاهر وابن الحاجب وابن هشام بأن يخالفوا إجماع النحويين في توجيههم الإعرابي لهذه الآية ونظائرها.

المناقشة:

لقد ظهر مما سبق أن إعراب (السموات) في الآية ونظائرها مفعولاً مطلقاً مصطبغ بأثر عقدي بحت، وإذ قد ظهر ضعفه ورده من الجانب العقدي لمعارضته صحيح النقل وصريح العقل، ومخالفته إجماع العلماء كما سبق، فإنه يضاف إلى هذا الجانب جوانب أخرى تكشف ضعفه، ومنها ما يأتي:

أولا: أنه مخالف للحقائق اللغوية المعهودة في تركيب الكلام من فعل وفاعل ومفعول يكون محلاً لفعل الفاعل.

قال الإمام البخاري: «وكذلك تؤدي جميع لغات الخلق من غير اختلاف بينهم. وإنما هو الفاعل والفعل والمفعول، فالفعل صفة، والمفعول غيره، وبيان ذلك في قوله ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلَا خَلْقَ أَنفُسِهِمْ﴾ [الكهف ١٨/ ٥١]، ولم يرد بخلق السموات نفسها وقد ميّز فعلَ السموات من السموات، وكذلك فعل جملة الخلق، وقوله: (ولا خلق أنفسهم) وقد ميّز الفعل والنفس، ولم يصر فعله خلقاً»[٢].

ثانياً: أنه خرق لإجماع النحويين وإفساد لقواعدهم في هذا الباب، ويتمثل ذلك فيما يأتي:

---

(١) مجموع الفتاوى٦/ ٢٢٩. ينظر: لوامع الأنوار ١/ ٢٥١-٢٥٥.

(٢) خلق أفعال العباد ص١١٤.

أ - أن النحويين مجمعون على أن المفعول المطلق إنما يكون مصدراً أو نائباً عن المصدر يدل عليه(١).

ب - أن النحويين مجمعون على أن المصدر إنما يكون معنى، ويقابل الذات. فهو «اسم الحدث الجاري على الفعل»(٢).

قال سيبويه: «واعلم أن الفعل الذي لا يتعدّى الفاعلَ يتعدّى إلى اسم الحدثان الذي أخذ منه؛ لأنه إنما يذكر ليدل على الحدث... وذلك قولك: ذهب عبد اللّه الذهابَ الشديد وقعد قعدةَ سوء...»(٣).

فلا ينفك هؤلاء من مخالفة هذا الإجماع في أحد هذين المظهرين أو في كليهما.

قال ابن الحاجب: «وإنما جاء الوهم لهذا الطائفة من جهة أنهم لم يعهدوا في الشاهد مصدراً إلا وهو غير جسم، فتوهموا أنه لا مصدر إلا كذلك. فلما جاءت هذه أجساماً استبعدوا مصدريتها، ورأوا تعلق الفعل بها فحملوه على المفعول به. ولو نظروا حقّ النظر لعلموا أن اللّه تعالى يفعل الأجسام كما يفعل الأعراض، فنسبتها إلى خلقه واحدة. فإذا كان كذلك، وكان معنى المصدر ما ذكرناه وجب أن تكون مصادر»(٤).

ثالثاً: أن هذا الخلل في هذا التوجيه طرأ من مقدمة سقيمة، وهي قولهم (إن المفعول به عبارة عمّا كان موجوداً قبل الفعل ثم يوجد الفاعل فيه شيئاً آخر)، إذ إن النحويين لم يذكروا هذا القيد في المفعول به. فتراهم قد يمثلون له بقولهم: بنيتُ الدارَ، وحفرتُ البئرَ، وكتبت الكتابَ، وهكذا مما لم يك موجوداً قبل الفعل. ومنه قوله تعالى ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾ [مريم ١٩/ ٩].

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٣٤، وشرح التسهيل ٢/ ١٧٨، وشرح الرضي ق١ج١/ ٣٤٤، وأوضح المسالك ٢/ ٢٠٥.

(٢) أوضح المسالك ٢/ ٢٠٧.

(٣) الكتاب ١/ ٣٤.

(٤) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٧٠٣.

والتحقيق في ذلك أن الفعل المتجه إلى المفعول يختلف بين كونه إيجاداً وبين أن يكون غير إيجاد فالأول يتعين أن يكون مفعوله غير موجود قبله لئلا تكون دلالة هذا الفعل تحصيل حاصل.

وأما الثاني فإنه يتعين أن يكون موجوداً، وإنما يضيف إليه الفاعل شيئاً آخر(١).

رابعاً: أن من مظاهر ضعف هذا التوجيه ما بدا عند أصحابه من تناقض وعدم تحرير لبعض الإشكالات الواردة عليه، من ذلك أنه يلحظ على ابن الحاجب أنه أجاب عن مخالفة لفظ (السموات) لقيد المصدرية في المفعول المطلق، لكونها جسماً، فأجاب بأن النحويين «توهموا أنه لا مصدر إلا كذلك، فلما جاءت هذه أجساماً استبعدوا مصدريتها لذلك»، ثم يتوصل بعد ذلك إلى أنه «وجب أن تكون مصادر»(٢).

إذاً فالسموات عند ابن الحاجب مصدر فهو مفعول مطلق.

أما ابن هشام فإنه يخالف ابن الحاجب في تعيين موطن الخلل - في رأيهم - عند النحويين بأنهم «توهموا أن المفعول المطلق لا يكون إلا حدثاً، ولو مثلوا بأفعال اللَّه تعالى لظهر لهم أنه لا يختص بذلك، لأن اللَّه تعالى موجد للأفعال والذوات جميعاً»(٣).

وإذاً فالمفعول المطلق عند ابن هشام يكون في المصادر والذوات.

ولو لم يكن في هذا التوجيه إلا هذا التناقض ومخالفة إجماع النحويين واللغويين لكفى في ضعفه بطلانه.

ولا أدري ما يوجه به هؤلاء (السموات) في مثل قوله ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ وقوله ﴿مَّآ أَشْهَدتُّهُمْ خَلْقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾.

---

(١) ينظر: الأشباه والنظائر ٧/ ١٤١.

(٢) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٧٠٣.

(٣) مغني اللبيب ص ٨٦٧.

وقد اتصل بهذه الرؤية عند هؤلاء - وخاصة ابن هشام- أن يعرب مثل قوله تعالى ﴿وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [البقرة ٢/ ٢٥]، على أن قوله ﴿ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ مفعول مطلق، وليس مفعولاً به ؛ لتخلف القيد المعتبر عنده في الفرق بين المفعولين، وهو «أن المفعول به ما كان موجوداً قبل الفعل الذي عمل فيه، ثم أوقع الفاعل به فعلاً، والمفعول المطلق ما كان الفعل العامل فيه هو فعل إيجاده»(١).

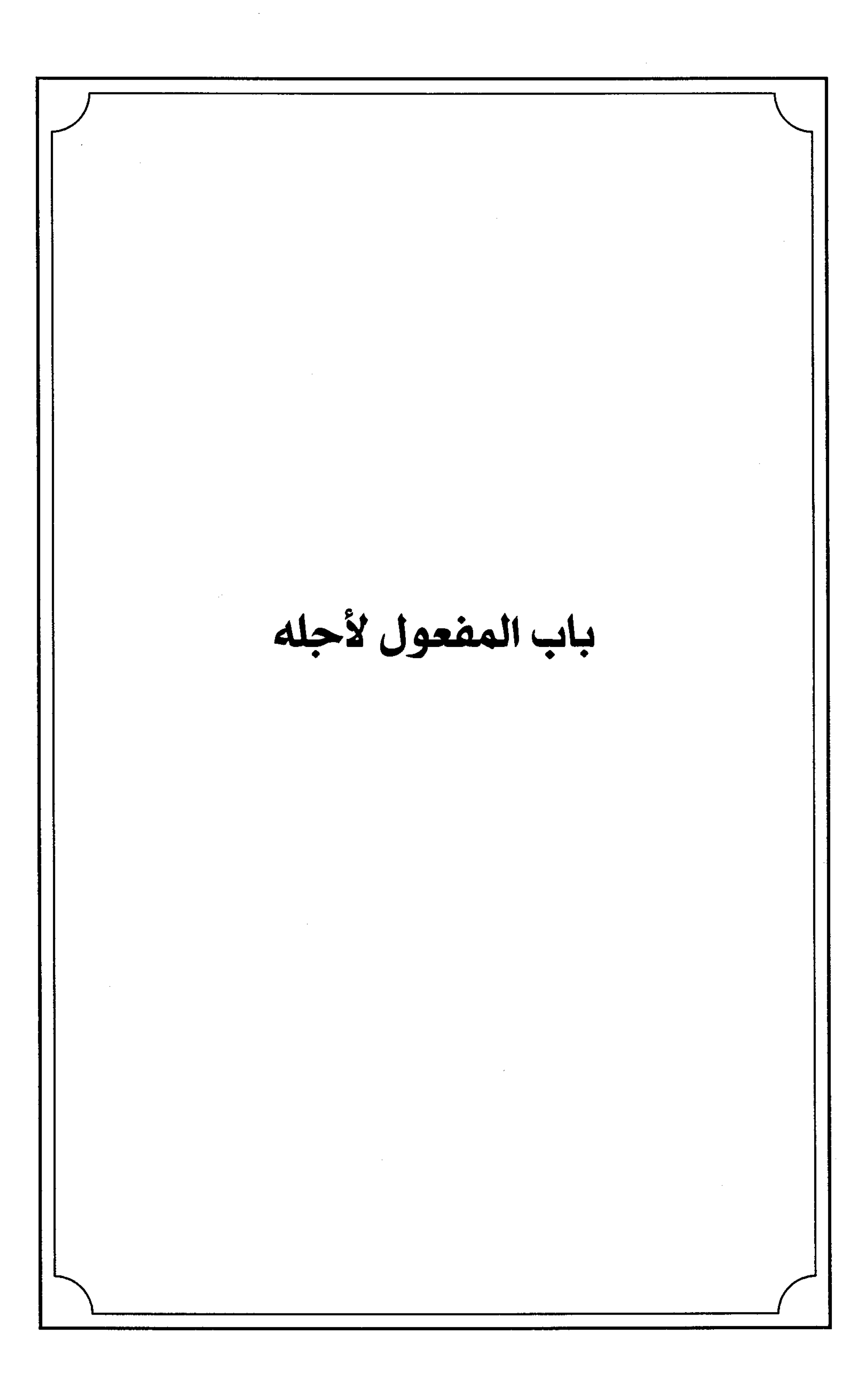
وهذا خلاف توجيه الجمهور الذين يعربونها مفعولاً بها.

قال أبو حيان: «والصالحات جمع صالحة، وهي صفة جرت مجرى الأسماء في إيلائها العوامل... فعلى هذا انتصابها على أنها مفعول بها»(٢).



(١) مغني اللبيب ص ٨٦٧-٦٦٨. وينظر: الأشباه والنظائر ٧/ ١٣٧.

(٢) البحر المحيط ١/ ٢٥٤.



باب المفعول لأجله



المسألة السابعة والثلاثون

٣٧- قال اللّه تعالى ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ ٱللَّهِ ۚ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِى كَثِيرٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ ٱلْإِيمَٰنَ وَزَيَّنَهُۥ فِى قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ ٱلْكُفْرَ وَٱلْفُسُوقَ وَٱلْعِصْيَانَ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلرَّٰشِدُونَ﴾ [الحجرات ٤٩/ ٧-٨]

تمهيد:

يعرِّف النحويون المفعول لأجله بأنه: «المصدر المعلل به حدث شاركه في الوقت والفاعل تحقيقاً أو تقديراً»(١).

ويفهم من هذا الحد قيدٌ يذكره النحويون على خلاف بينهم في لزومه وهو اتحاد هذا المصدر المنصوب على التعليل مع الحدث في الفاعل الذي قام بهما كقوله تعالى: ﴿يَجْعَلُونَ أَصَٰبِعَهُمْ فِىٓ ءَاذَانِهِم مِّنَ ٱلصَّوَٰعِقِ حَذَرَ ٱلْمَوْتِ ۚ وَٱللَّهُ مُحِيطٌۢ بِٱلْكَٰفِرِينَ﴾ [البقرة ٢/ ١٩]، «فإن الحذر مصدر ذكر علة لجعل الأصابع في الآذان، وفاعل الجعل والحذر واحد وهو الكافر.

فإن اختلف الفاعلان امتنع النصب فلا يجوز: جئتك محبتَك إيّاي؛ لأن فاعل المجيء المتكلم، وفاعل المحبة المخاطب»(٢). ووجب حينئذ جره باللام.

وهذا القيد أوجبه الأعلم الشنتمري(٣) والزمخشري(٤) والشلوبين(٥)

---

(١) تسهيل الفوائد ص ٩٠، وينظر: شرح التسهيل ٢/ ١٩٦.

(٢) التصريح على التوضيح ١/ ٣٣٥.

(٣) ينظر: تحصيل عين الذهب، للأعلم ص ٢٢٧، والارتشاف ٣/ ١٣٨٣.

(٤) ينظر: الكشاف ٤/ ١٠.

(٥) ينظر: شرح المقدمة الجزولية الكبير ٣/ ١٠٧٩.

وابن مالك[١]، والفاكهي[٢].

قال الأعلم: «ولا يجوز مثل هذا حتى يكون المصدر من معنى الفعل المذكور قبله فيضارع المصدر المؤكد لفعله.. فإن كان المصدر لغير الأول لم يجز حذف حرف الجر منه ؛ لأنه لا يشبه المصدر المؤكد لفعله كقولك: قصدتُك لرغبة زيدٍ في ذلك؛ لأن الراغب غير القاصد، فلا يجوز قصدتك رغبةَ زيد في ذلك»[٣].

وخالف في ذلك ابن خروف[٤] والرضي[٥] وأبو حيان[٦] فأجازوا نصبه مع تغاير الفاعل.

قال ابن خروف: «لم ينصّ على منعه أحدٌ من المتقدمين»[٧].

وقال أبو حيان: «وظاهر قول سيبويه يشعر بالجواز»[٨].

وتأتي الآية في هذه المسألة نموذجاً محتملاً لهذه الظاهرة.

التوجيه الإعرابي:

يذكر المعربون أنّ قوله (فضلاً) يحتمل إعرابه بالأوجه الآتية[٩]:

---

(١) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ١٩٦.

(٢) ينظر: شرح الحدود النحوية، تأليف: جمال الدين بن عبد الله الفاكهي ت (٩٧٢)، تحقيق: د/ صالح بن حسين العايد، مطبوعات جامعة الإمام - الرياض، بدون ط وتاريخ، ص ٣٥٣.

(٣) تحصيل عين الذهب ص ٢٢٧.

(٤) ينظر: الارتشاف٣/ ١٣٨٣، والتصريح على التوضيح ١/ ٣٣٥.

(٥) ينظر: شرح الرضي ق١ج٢/ ٦١٢.

(٦) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٣٨٣.

(٧) الارتشاف ٣/ ١٣٨٣.

(٨) الارتشاف ٣/ ١٣٨٣، وينظر: الهمع ٣/ ١٣١، ولم يتضح لي ذلك فيما وقفت عليه من كلام سيبويه. ينظر: الكتاب ١/ ٣٦٧-٣٧٠، و٣٨٧-٣٩١. كما أن الأعلم لم يذكر ذلك عن سيبويه.

(٩) ينظر: الكشاف ٤/ ١٠-١١، والبيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٣٨٣، والتفسير الكبير ٢٨/ ١٠٨، والتبيان للعكبري ٢/ ١١٧١، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٣٣٩، والبحر المحيط ٨/ ١١٠، والدر المصون ١٠/ ٨، وروح المعاني ٢٦/ ٤١٩.

الأول: أنه مصدر مفعول مطلق إما مؤكد لمضمون الجملة قبله؛ لأنها بمعناه فهي فضل، وإما مؤكد لنفسه «لأن ما قبله هو بمعناه، إذ التحبيب والتزيين هو نفس الفضل، وقد يجيء المصدر مؤكداً لما قبله إذا لم يكن هو نفس ما قبله»(١).

الثاني: أنه حال من فاعل (حبّب وزيّن وكرّه) وهي الضمائر العائدة إلى اللَّه تعالى. أي: متفضّلاً منعِّماً، أو ذا فضلٍ ونعمة.

الثالث: أنه مفعول به لفعل محذوف، والتقدير: يبتغون فضلاً من اللَّه ونعمة.

الرابع: أنه مفعول لأجله. ويكون توجيه الجملة على النحو الآتي:

أ - أن العامل هو قوله (حبَّب إليكم الإيمان) وعليه فقوله (أولئك هم الراشدون)، جملة اعتراضية بين المفعول وعامله.

ب - أن العامل هو فعل مقدر أي: جرى ذلك أو كان ذلك فضلاً من الله.

ج - أن العامل هو قوله (الراشدون)، وظاهر هذا الوجه عدم اتحاد الفاعل بين الحدث والمصدر؛ لأن فاعل الرشد غير فاعل الفضل.

وقد أجاب المعربون عن تخلف هذا القيد وحصول هذا التباين في الفاعل بأجوبة منها:

١ - أنه لما كان الفضل عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه التي أسندت إلى اللَّه تعالى، فصار الرشد كأنه فعله. «فإنه لو قيل مثلاً: حبّب إليكم الإيمان فضلاً منه، وجعل كناية عن الرشد لصحَّ، فيحسن أن يقال: أولئك هم الراشدون فضلاً، ويكون في قوة أولئك هم المحببون فضلاً»(٢).

---

(١) المحرر الوجيز ١٤٨/٥

(٢) روح المعاني ٤١٩/٢٦.

٢ - أن هذا الاعتراض غير متجه أصلاً لأن الفاعل في الواقع واحد ففاعل الرشد في الحقيقة هو اللّٰه تعالى وليس المؤمنين، كما أنه هو فاعل الفضل. وأما النسبة فهي مجازية أو لفظية فحسب[١].

٣ - أن تصحيح الكلام يتم هنا بتقدير الفاعل مفعولاً، وذلك بأن الرشد هنا يستلزم كونه تعالى شأنه مرشداً أي أرشدهم فرشدوا، إذ هو مطاوع (أرشد)، فحينئذٍ يتحد الفاعل[٢].

وقد عرض الزمخشري بعض هذه الأوجه بقوله: «و(فضلاً) مفعول له أو مصدر من غير فعله. فإن قلت: من أين جاز وقوعه مفعولاً له والرشد فعل القوم، والفضل فعل اللّٰه تعالى، والشرط أن يتحد الفاعل. قلت: لما وقع الرشد عبارة عن التحبيب والتزيين والتكريه مسندة إلى اسمه تقدست أسماؤه صار الرشد كأنه فعله فجاز أن ينتصب عنه. ولا ينتصب عن (الراشدون) ولكن عن الفعل المسند إلى اسم اللّٰه تعالى، والجملة التي هي (أولئك هم الراشدون) اعتراض. أو عن فعل مقدر كأنه قيل: جرى ذلك أو كان ذلك فضلاً من الله.

وأما كونه مصدراً من غير فعله فأن يوضع موضع (رشداً)؛ لأن رشدهم فضل من اللّٰه لكونهم موفقين فيه، والفضل والنعمة بمعنى الإفضال والإنعام»[٣].

الأثر العقدي:

لقد سبق أن الزمخشري قد عرض احتمالات مختلفة في توجيه الآية، ومن بينها احتمال كون المصدر مفعولاً لأجله ذاكراً في تعيين عامله وفاعله أوجهاً ثلاثة.

ومع أن الزمخشري لم يرجح أحد هذه الاحتمالات الإعرابية

---

(١) ينظر: الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ١٠. والدر المصون١٠/ ٨.

(٢) ينظر: الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ١٠، وروح المعاني ٢٦/ ٤١٩.

(٣) الكشاف ٤/ ١٠-١١.

بمعايير نحوية ولا معنوية إلا أن أبا حيان قد صنّف توجيه الزمخشري الآية على وجه المفعول لأجله بأنها نزعة اعتزالية دون أن يكشف عن وجه هذا المنحى الاعتزالي في هذا التوجيه.

قال أبو حيان بعد نقله نص الزمخشري: «أما توجيهه كون (فضلاً) مفعولاً من أجله فهو على طريقة الاعتزال، وأما تقديره: (أو كان ذلك فضلاً)، فليس من مواضع إضمار كان، ولذلك شرط مذكور في النحو»[١].

فهو يرى أن إعرابه لهذا المصدر مفعولاً لأجله اعتزال، مكتفياً بذلك دون أن يبين وجه الاعتزال فيه.

أما ابن المنيّر فقد كان أكثر دقة في تحديد هذا الأثر العقدي من وجه نظره في توجيه الزمخشري، ذلك أنه حصر مظهر الاعتزال في تساؤل الزمخشري عن الاختلاف بين الحدث والمصدر في الفاعل، على احتمال كون العامل هو (الراشدون)، ففاعل الحدث هم المؤمنون، وفاعل المصدر هو اللّه تعالى معتبراً ذلك من الزمخشري ميلاً إلى الاعتزال بنسبة الرشد إلى العباد استقلالاً على ما يتفق مع معتقد المعتزلة بنسبة أفعال العباد إليهم خلقاً وكسباً.

قال ابن المنيّر: «أعرب فضلاً في الآية مفعولاً لأجله منتصباً عن قوله (الراشدون) إلخ. قال أحمد: أورد الإشكال بعد تقرير أن الرشد ليس من فعل اللّه تعالى وإنما هو فعلهم حقيقة على ما هو معتقده. ونحن بنينا على ما بيّنا: أنّ الرشد من أفعال اللّه ومخلوقاته فقد وجد شرط انتصاب المفعول له، وهو اتحاد فاعل الفعلين»[٢].

وبهذا يتضح أن المسألة العقدية التي جرى فيها هذا النقد هي مسألة أفعال العباد.

---

(١) البحر المحيط ٨/ ١١٠.

(٢) الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ١٠.

ولا شك أن اعتراض أبي حيان وابن المنير كان بنزعة أشعرية جبرية تقوم على نسبة أفعال العباد إلى اللّٰه وعدم نسبتها إلى العباد إلا على سبيل المجاز كما صرح به ابن المنير بقوله: «وقد نسب الرشد إليهم على طريقة أنهم الفاعلون وإن كانت النسبة مجازية باعتبار المعتقد»(١).

وعلى الرغم من أن السمين الحلبي قد اعترض على أبي حيان إلا أنه اعتراض برؤية أشعرية أيضاً ذلك أنه جعل نسبة الأفعال إلى العباد لفظية فقط. حيث يقول: «وجعل كلامه الأول اعتزالاً. وليس كذلك؛ لأنه أراد الفعل المسند إلى فاعله لفظاً، وإلا فالتحقيق أن الأفعال كلها مخلوقة للّٰه تعالى، وإن كان الزمخشري غير موافق عليه»(٢).

وكذلك سار الشهاب الخفاجي في تحقيقه أن «الرشد فعل اللّٰه عند أهل الحق لا مسبب عنه»(٣).

وبهذا يتضح أن المنحى الأشعري يتمثل في مظاهر في الإجابة عن اختلاف الفاعل، وهي:

١ - عدم توجيه المصدر مفعولاً لأجله مطلقاً.

٢ - اعتبار الفاعل في الحقيقة متحداً، وأن الاختلاف هو في اللفظ أو علي سبيل المجاز.

٣ - حمل (الراشدون) على المطاوعة، واعتبار فاعله مفعولاً.

المناقشة:

يترجح عندي أن توجيه المصدر على المفعول لأجله من الفعل (حبّب) هو الأظهر، وذلك لسهولته، وتوافق معناه مع معنى المصدر مما يجعله مسبباً عنه.

---

(١) الموضع السابق.

(٢) الدر المصون ١٠/٨.

(٣) حاشية الشهاب ٨/ ٥٥٥.

كما يبدو أن اعتراض أبي حيان على هذا التوجيه ضعيف جداً، وأن الاعتبار الذي بنى عليه هو وابن المنير وغيرهما هذا الاعتراض من الربط بين هذا التوجيه وبين قواعد الاعتزال غير معتبر ويدل على ذلك ما يأتي:

أولاً: أن هذا الاعتراض قائم على معيار عقدي غير مسلم يتمثل بالنزعة الأشعرية الجبرية من سلب العباد القيام بأعمالهم وعدم نسبتها إليهم. بل المذهب الحق يقوم على نسبة الأفعال إلى العباد حقيقة، وأنهم فاعلوها باختيارهم ومجازون على هذا الاختيار والفعل، وهذا لا ينفي كونها مخلوقة للّه تعالى.

قال أبو جعفر النحاس: «و(الراشدون) الذين رشدوا للإيمان، وتركوا المعاصي ثم بيّن جل وعز أنّ ذلك فضلٌ منه ونعمة»[١].

وقال ابن القيم: «يقول سبحانه: لم تكن محبتكم للإيمان وإرادتكم له وتزيينه في قلوبكم منكم، ولكن اللّه هو الذي جعله في قلوبكم، كذلك فآثرتموه ورضيتموه»[٢].

ثانياً: أن هذا الاعتراض بهذا المعيار مخالف للحقيقة الشرعية واللغوية والعرفية في نسبة الأعمال إلى العباد حقيقة مما حدا بابن المنيّر أن يدرك هذا التصادم بين هذه الحقائق واعتراضه حيث يقول: «على أن الإشكال وارد نصاً على تقريرنا على غير الحدّ الذي أورده عليه الزمخشري بل من جهة اللّه تعالى خاطب خلقه بلغتهم المعهودة عندهم ومما يعهدونه أن الفاعل من نُسِبَ إليه الفعل، وسواء كان ذلك حقيقة أو مجازاً حتى يكون: زيد فاعلاً، وانقض الحائط، وأشباهه كذلك»[٣].

---

(١) إعراب القرآن ٤/ ٢١١.

(٢) بدائع التفسير ٤/ ١٨١.

(٣) الانتصاف حاشية الكشاف ٤/ ١٠.

ثالثاً: أن توجيه المصدر على المفعول له من (حبّب) من الظهور والبيان بمكانٍ دفع ابن المنير أن يراه وجها سائغاً بعد أن كان يرى فيه وجهاً اعتزالياً من لدن الزمخشري.

قال ابن المنير: «وإذا تقرر وروده على هذا الوجه فلك في الجواب عنه طريقان، إما جواب الزمخشري، وإما أمكن منه وأبين وهو أن الرشد هنا يستلزم كونه راشداً إذ هو مطاوعة؛ لأن اللّه تعالى أرشدهم فرشدوا، وحينئذ يتحد الفاعل على طريقة الصناعة المطابقة للحقيقة»(١).

رابعاً: أن جمعاً من المعربين غير المعتزلة قد نحوا إليه(٢).

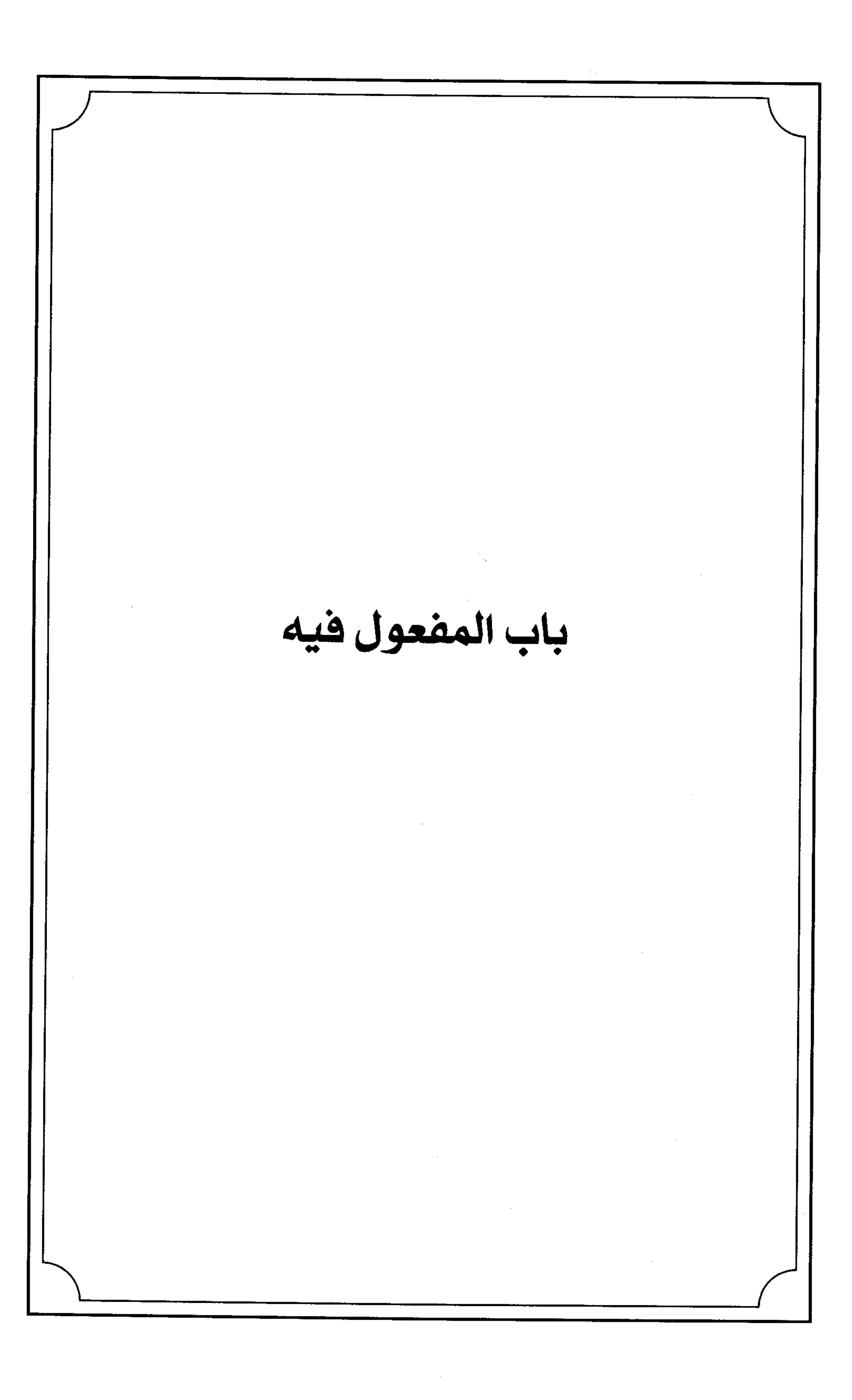
قال الزجاج: «منصوب مفعول له، المعنى: فعل اللّه ذلك بكم فضلاً من اللّه ونعمة، أي: للفضل والنعمة»(٣).



(١) الموضع السابق.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٣٥، وإعراب القرآن للنحاس ٤/ ٢١١، والتبيان ٢/ ١١٧١، وتفسير البيضاوي بحاشية الشهاب ٨/ ٥٥٥.

(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٣٥.



باب المفعول فيه



المسألة الثامنة والثلاثون

٣٨- قال اللّه تعالى ﴿وَإِذَا جَآءَتْهُمْ ءَايَةٌ قَالُواْ لَن نُّؤْمِنَ حَتَّىٰ نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَآ أُوتِىَ رُسُلُ ٱللَّهِ ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ سَيُصِيبُ ٱلَّذِينَ أَجْرَمُواْ صَغَارٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعَذَابٌ شَدِيدٌۢ بِمَا كَانُواْ يَمْكُرُونَ﴾ [سورة الأنعام ٦/ ١٢٤].

تمهيد:

يعدّ النحويون لفظ (حيث): ظرفَ مكانٍ مبهماً مبنياً على الضم؛ لشبهه بالغايات، واجبَ الإضافة إلى الجمل الاسمية أو الفعلية.

هذا هو الاستعمال الشائع لـ(حيثُ) في أصل وضعها اللغوي، على أن كلّ قيد من هذه القيود قد يتخلف في بعض استعمالاتها عن العرب.

فقد ترد اسماً معمولاً لغير الظرفية، كما أنها قد تأتي للزمان، وقد تجرُّ بالإضافة أو بغيرها، وقد تبنى على غير الضم، وقد تضاف إلى المفرد[(١)].

من هنا يتضح أن (حيث) ترد في اللسان العربي بصور متعددة، وتأتي هذه الآية شاهدة على بعض هذه الصور.

التوجيه الإعرابي:

اختلف المعربون في إعراب (حيث) في الآية وفي تحديد العامل فيها على قولين:

الأول: أنها خرجت عن الظرفية، وصارت مفعولاً به على السعة

---

(١) ينظر: كتاب الشعر لأبي علي الفارسي ١/ ١٧٨، وشرح التسهيل ٢/ ٢٣٢، وشرح الرضي ق١ج ٢/ ٥٩٠، وق٢ج ١/ ٤٢١ ومغني اللبيب ص ١٧٦، وأوضح المسالك ٣/ ١٢٤، ومعاني القرآن للكسائي، جمع شحاته ص١٣٦.

لفعل مضمر دلّ عليه (أعلم)، تقديره: (يعلم)، وجملة (يجعل رسالته) في محل نصب صفة لـ (حيث).

والتقدير: اللَّه يعلم موضع رسالته، أي «أنه تعالى يعلم نفس المكان المستحقّ لوضع الرسالة فيه، لا شيئاً في المكان»[(١)].

ولا يجوز بقاؤها على الظرفية ولا إعمال (أعلم) فيها وذلك لما يلي:

أما وجوب صرفها عن الظرفية فلما يشعره من تخصيص علم اللَّه بمكان دون آخر، أو لما يشعره من نسبة التفاضل في علم اللَّه مما يفضي إلى كون علم اللَّه ليس علماً واحداً.

وأما عدم إعمال (أعلم) فلأنه اسم تفضيل فلا يعمل فيه لضعف شبهه بالفعل.

قال الرضي: «وأما المفعول به فكلهم متفقون على أنه لا ينصبه، بل إن وجد بعده ما يوهم ذلك، فأفعل دالّ على الفعل الناصب له»[(٢)].

وهذا توجيه الفارسي[(٣)] والحوفي[(٤)] والتبريزي[(٥)] والباقولي[(٦)] والأنباري[(٧)] والعكبري[(٨)] والمنتجب الهمداني[(٩)] . . . .

---

(١) مغني اللبيب ص ١٧٧، وينظر: الإتقان للسيوطي ١/ ٢١١.
(٢) شرح الرضي ق٢ ج١ / ٧٨٧. وينظر: الكافية الشافية لابن مالك ٢/ ١١٤١.
(٣) ينظر: كتاب الشعر ص ١٧٨، والدر المصون ٥/ ١٣٧، ومغني اللبيب ص ١٧٦، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.
(٤) ينظر: البحر المحيط ٤/٢١٨، والدر المصون ٥/ ١٣٨.
(٥) ينظر: البحر المحيط ٤/٢١٨، والدر المصون ٥/ ١٣٨.
(٦) ينظر: كشف المشكلات ١/ ٤٢٨.
(٧) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٣٧.
(٨) ينظر: التبيان ١/ ٥٣٧، والتبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تأليف أبي البقاء العكبري ت (٦١٦) تحقيق: د/ عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي -بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص ٢٨٨.
(٩) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٢٢٥.

وابن مالك[١] والرضي[٢] والسمين الحلبي[٣] وابن هشام[٤] والزركشي[٥].

قال أبو علي الفارسي: «ومما جاء فيه (حيث) مفعولاً به، قوله ﴿الله أعلم حيث يجعل رسالاته﴾[٦]، ألا ترى أنّ (حيث)، لا تخلو من أن تكون جرّاً أو نصباً؛ فلا يجوز أن تكون جراً؛ لأنه يلزم أن يضاف إليه (أفعل)، وأفعل إنما يضاف إلى ما هو بعضٌ له، وهذا لا يجوز في هذا الموضع، فلا يجوز أن يكون جرّاً، وإذا لم يكنه، كان نصباً بشيء دلّ عليه، يُعْلِمُ أنه مفعول به، والمعنى: اللّه يعلم مكان رسالاته، وأهل رسالته، فهو إذاً اسمٌ أيضاً»[٧].

قال السمين الحلبي: «وتبع الناس الفارسيَّ على هذا القول فقال الحوفي: ليست ظرفاً؛ لأنه تعالى لا يكون في مكان أعلم منه في مكان آخر، وإذا لم تكن ظرفاً كانت مفعولاً بها على السعة، وإذا كانت مفعولاً لم يعمل فيها (أعلم)؛ لأن (أعلم) لا يعمل في المفعول به فيقدّر لها فعل، وعبارة ابن عطية وأبي البقاء نحوٌ من هذا، وأخذ التبريزي كلام الفارسي فنقله»[٨].

الثاني: أنها باقية على الظرفية بطريق المجاز، مع تضمين (أعلم)

---

(١) ينظر: الكافية الشافية ٢/ ١١٤١وشرح عمدة الحافظ وعدّة اللافظ، تأليف: جمال الدين محمد بن مالك ت (٦٧٢)، تحقيق: عدنان عبد الرحمن الدّوري، طبعة وزارة الأوقاف العراقية، بدون ط ١٣٩٧، في ٢/ ٧٧٢.

(٢) ينظر: شرح الرضي ق٢ج ١/ ٤١١، ٤٢٢.

(٣) ينظر: الدر المصون ٥/ ١٣٧.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ١٧٦.

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.

(٦) هذه قراءة السبعة ما عدا ابن كثير وحفص عن عاصم فقراآ بالإفراد. ينظر: السبعة ص ٢٤٦، والبحر المحيط ٤/ ٢١٩.

(٧) كتاب الشعر أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب ١/ ١٧٩-١٨٠. و الدر المصون٥/ ١٣٧، مع اختلاف في العبارة .

(٨) الدر المصون ٥/ ١٣٧.

معنى يتعدى به إلى الظرف. وهو رأي أبي حيان[١].

قال أبو حيان: «والذي يظهر لي: إقرار (حيث) على الظرفية المجازية على أن يضمن (أعلم) معنى ما يتعدى إلى الظرف فيكون التقدير: اللَّه أنفذ علماً حيث يجعل رسالاته، أي: هو نافذ العلم في الموضع الذي يجعل فيه رسالته. والظرفية هنا مجاز كما قلنا»[٢].

الأثر العقدي

على الرغم من اختلاف التوجيهين في الإعراب إلا أنهما متفقان في الغاية التي تنشد من جراء صرف الآية عن ظاهرها لما تفضي إليه من معنى غير لائق بعلم اللَّه تعالى كما صرّح به هؤلاء المعربون في كلا التوجيهين.

وهذا المعنى المرام تنزيه اللَّه عنه هو نسبة التفاضل إلى علم اللَّه وتخصيصه ببعض المخصِّصات المكانية أو الزمانية.

قال الحوفي: «ليست ظرفاً ؛ لأنه تعالى لا يكون في مكان أعلم منه في مكان آخر»[٣].

وقال أبو البركات الأنباري: «ولا يجوز أن تكون (حيث) في موضع جر؛ لأنها بمعنى مكان، فيكون التقدير: اللَّه أعلم أمكنة رسالاته، وهذا أيضاً كفرٌ مستحيل»[٤].

وقال القرطبي: «ولا يجوز أن يعمل (أعلم) في (حيث)، ويكون ظرفاً ؛ لأن المعنى يكون على ذلك: اللَّه أعلم في هذا الموضع، وذلك لا يجوز أن يوصف به الباري تعالى»[٥].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٢١٩، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.
(٢) البحر المحيط ٤/ ٢١٩.
(٣) الدر المصون ٥/ ١٣٨.
(٤) البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٣٧.
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧٢.

وإذ قد ظهر أنهم اتفقوا على نفي ذلك عن اللَّه تعالى، فإنهم اختلفوا في كيفية صرفه بين إخراج (حيث) عن الظرفية، مع تقدير عامل فيها، وبين نقلها من حقيقة الظرفية إلى مجازها.

ومع الاتفاق على نفي هذا المعنى، إلا أنه يلحظ في تعليل الفارسي وغيره ما يشعر بأن علم اللَّه واحدٌ، لا يتعدد ولا يتجدد مطلقاً لا قبل الحدث ولا بعده.

وهذا رأي بعض أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة[١].

قال الفارسي: «لا يجوز أن يكون العامل في (حيث): (أعلم) هذه الظاهرة، ولا يجوز أن تكون (حيث) ظرفاً؛ لأنه يصير التقدير: اللَّه أعلم في هذا الموضع، ولا يوصف اللَّه تعالى بأنه أعلم في مواضع وأوقات، لأن علمه لا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة، وإذا كان كذلك كان العامل في (حيث) فعلاً يدلّ عليه (أعلم) و(حيث) لا يكون ظرفاً»[٢].

قال البغدادي: «وأجمع أهل السنة - يعني بهم الأشاعرة - على أنّ علم اللَّه تعالى واحد يعلم به جميع المعلومات على تفاصيلها»[٣].

وقال الجويني: «الباري متصف بعلم واحد، متعلق بما لم يزل ولا يزال، وهو يوجب له حكم الإحاطة بالمعلومات على تفاصيلها، ولا يتعدد علمه بتعدد المعلومات، وإن كانت العلوم الحادثة تتعدد بتعدد المعلومات.

ثم كما لا يتعدد إذا تعددت المعلومات، فكذلك لا يتجدد إذا تجددت»[٤].

وقال الرازي: «وإذا ثبت أنه كان في الأزل عالماً بجميع

(١) ينظر: لوامع الأنوار البهيّة وسواطع الأسرار الأثرية للسفاريني ١/ ١٥٧-١٦١
(٢) الدر المصون ٥/ ١٣٧.
(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٩٤.
(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد للجويني ص ٩٨.

المعلومات، وثبت أنّ تغير معلومات اللّه تعالى محال، لزم أنه ثبتت الأحكام، وجفت الأقلام، والسعيد من سعد والشقي من شقي في علم اللّه»[١].

ولقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية هذه المسألة «مسألة تعلق صفاته بالمخلوقات بعد وجودها، تعلق العلم والسمع والبصر ونحو ذلك، [و] هي مسألة كبيرة»[٢]. وبيّن أنه قد اختلف «الناس المنتسبون إلى الإسلام في علم اللّه باعتبار تعلقه بالمستقبل على ثلاثة أقوال:

أحدها: أنه يعلم المستقبلات بعلم قديم لازم لذاته، ولا يتجدد له عند وجود المعلومات نعت ولا صفة، وإنما يتجدد مجرد التعلق بين العلم والمعلوم، وهذا قول طائفة من الصفاتية من الكلابية والأشعرية، ومن وافقهم من الفقهاء... وهو قول طوائف من المعتزلة من نفاة الصفات...

والقول الثاني: أنه لا يعلم المحدثات إلا بعد حدوثها، وهذا أصل قول القدرية الذين يقولون: لم يعلم أفعال العباد إلا بعد وجودها، وأن الأمر أنف، لم يسبق القدر لشقاوة ولا سعادة، وهم غلاة القدرية...

والقول الثالث: أنه يعلمها قبل حدوثها، ويعلمها بعلم آخر حين وجودها»[٣].

وهذا الأخير هو قول السلف وبعض الأشاعرة كما وضّحه في قوله: «فلا ريب أنه يعلم ما يكون قبل أن يكون، ثم إذا كان: فهل يتجدد له علم آخر؟ أم علمه به معدوماً هو علمه به موجداً؟ هذا فيه نزاع بين النظّار... وإذا قال قائل: القول الأول هو الذي يدل عليه صريح المعقول، والثاني باطل، والإشكال يلزم الأول.

---

(١) التفسير الكبير ١٤/ ١٤٧.

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٩/ ٣٩٤.

(٣) رسالة في تحقيق علم اللّه (ضمن جامع الرسائل ١/ ١٧٧) وينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٠٥٤.

قيل له: وإذا كان هو الذي يدل عليه صريح المعقول، فهو الذي يدل عليه صحيح المنقول، وعليه دلّ القرآن في أكثر من عشرة مواضع، وهو الذي جاءت به الآثار عن السلف. وما أورد عليه من الإشكال فهو باطل كما قد بين في موضعه»[١].

وقال أيضاً: «والأشعرية يثبتون نسخ الحكم. . .ويقولون: إنه عالم بعلم واحد يتعلق قبل وقوع المعلوم بأنه سيقع، وبعده يزول ذلك التعلق، ويتعلق بأنه وقع»[٢].

وقال أيضاً: «وعامة السلف وأئمة السنة والحديث على أن المتجدد أمر ثبوتي كما دل عليه النص، وهذا مما هجر أحمد بن حنبل الحارثَ المحاسبي على نفيه، فإنه كان يقول بقول ابن كلاب، فرَّ من تجدد أمر ثبوتي، وقال بلوازم ذلك، فخالف من نصوص الكتاب والسنة وآثار السلف ما أوجب ظهور بدعة اقتضت أن يهجره الإمام أحمد ويحذر منه. وقيل: إن الحارث رجع عن ذلك.

والمتأخرون من أصحاب مالك والشافعي وأحمد بن حنبل وأبي حنيفة على قولين: منهم من سلك طريقة ابن كلاب وأتباعه، ومنهم من سلك طريقة أئمة السنة والحديث»[٣].

وقال ابن القيم: «وهذا بناء منه[٤] على أن اللَّه تعالى يعلم المعلومات كلها بعلم واحد، . . .والذي عليه محققو النظار خلاف هذا القول، وأن العلوم متكاثرة متغايرة بتكثّر المعلومات وتغايرها، فلكلّ معلوم علمٌ يخصّه»[٥].

---

(١) درء تعارض العقل والنقل ١٠/ ١٧. وينظر: ٢/ ١٧٢، ١٨٥، ٢٠٣، ٢٠٨- ٢١١، ٤/ ٢١- ٢٦، ١٢١، ٩/ ٣٨٠ إلى آخر المجلد،

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٠٨.

(٣) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٩٦-٤٩٧.

(٤) يعني: بعض المتكلمين .

(٥) بدائع الفوائد ٢/ ٨٧.

ومن هنا يتضح أن القول الحق «أنّ علمه تعالى بالشيء بعد فعله قدر زائد عن العلم الأول، وتسمية ذلك تغيراً أو حلولاً لا يمنع من القول به ما دام دالاً على الكمال للّه تعالى من غير نقص، وما دامت أدلة الكتاب والسنة تعضده»[١].

قال الزجاج في تقرير هذا المذهب الحق ورد ما سواه: «قال أبو إسحاق: ولا يحدث شيء إلا بمشيئتة وعن علمه. إما أن يكون عَلِمَه حادثاً فشاءه حادثاً، أو علمه غير حادث فشاءه غير حادث»[٢].

المناقشة:

اعترض أبو حيان على توجيه الجمهور بأنه مخالف لقواعد النحويين في نصّهم على عدم تصرف (حيث) وعلى وجوب بقائها على الظرفية.

قال أبو حيان: «وما أجازوه من أنه مفعول به على السعة أو مفعول به على غير السعة تأباه قواعد النحو؛ لأن النحويين نصّوا على أن (حيث) من الظروف التي لا تتصرّف، وشذّ إضافة (لدى) إليها وجرّها بالباء وبـ(في)، ونصوا على أن الظرف المتوسّع فيه لا يكون إلا متصرفاً، وإذا كان كذلك امتنع نصب (حيث) على المفعول به لا على السعة ولا على غيرها»[٣].

والحقيقة أن ما ذكره عن النحويين وإن كان رأي الجمهور[٤] إلا أنه ليس إجماعاً، بل إن جمعاً منهم يرون أن (حيثُ) ظرف متصرف[٥].

---

(١) موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٠٥٨.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٥٥-٣٥٧. وينظر: بدائع التفسير لابن القيم ٢/ ٢٦١.

(٣) الدر المصون ٥/ ١٣٨، وهو في البحر ٤/ ٢١٨، بسقط كثير.

(٤) ينظر: الكتاب ٣/ ٢٨٥، والمقتضب ٤/ ٣٤٦، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٥٩٨، وشرح ابن يعيش ٤/ ٩٠، والبرهان للزركشي ٤/ ٢٧٤.

(٥) ينظر: الخصائص ٣/ ٥٧، وشرح التسهيل ٢/ ٢٣٢، وشرح الرضي ق١ج ٢/ ٥٩٠، وق٢ج ١/ ٤٢١. بالإضافة إلى أنه رأي الفارسي والحوفي والعكبري والسمين وابن هشام وغيرهم كما سبق في فقرة التوجيه الإعرابي.

قال الرضي: «وقد يجيء (حيث) و(إذ) متصرفين»[١]. وقال أيضاً: «وظرفيتها غالبة لا لازمة»[٢].

وقال الألوسي: «وقد خرجت عن الظرفية بناء على القول بتصرفها، ولا عبرة بمن أنكره»[٣].

والأقرب أنها متصرفة وذلك لكثرة التغيرات الطارئة عليها من حركة البناء: بين الضم والفتح و الكسر، وكذلك مجيئها معربة في بعض اللغات، ومضافة إلى المفرد وكل ذلك خروج عن أصلها مما يدل على قوة التصرف فيها.

قال ابن مالك: «فحيث: مبنية على الضم وقد تفتح أو تكسر، وقد تخلف ياءها واو، وإعرابها لغة فقعسية، وندرت إضافتها إلى مفرد، وعدم إضافتها لفظاً. وقد يراد بها الحين عند الأخفش»[٤].

وبهذا يتضح أن حكم أبي حيان على مظاهر تصرفها بأنها شذوذ، غير صحيح، بل هي لغات واردة.

كما أنه قد انتُقِد توجيهُ أبي حيان بكونه جنوحاً إلى المجاز من غير ضرورة ولا دليل.

قال الرماني: «المجاز لا يصح إلا بدليل يقارن الكلام»[٥].

كما أنه يفضي إلى ما كان محذوراً عند الجميع من المعنى.

قال السمين: «قلت: قد ترك ما قاله الجمهور وتتابعوا عليه وتأوّل شيئاً هو أعظم مما فرّ منه الجمهور، وذلك أنه يلزمه على ما قدّر أن علم اللّه في نفسه يتفاوت بالنسبة إلى الأمكنة فيكون في مكان أبعد منه

---

(١) شرح الرضي ق١ج ٢/ ٥٩٠.
(٢) شرح الرضي ق٢ج ١/ ٤٢١.
(٣) روح المعاني ٨/ ٣٦٩.
(٤) شرح التسهيل ٢/ ٢٢٩. وينظر: شرح الرضي ق٢ج ١/ ٤٢١، ومغني اللبيب ص ١٧٦.
(٥) الجامع في تفسير القرآن للرماني خ ١٠/ ٤٩.

في مكان، ودعواه مجاز الظرفية لا ينفعه فيما ذكرته من الإشكال»[١].

مما سبق يتضح أنّ كلا التوجيهين قد ارْتُكِب فيه خروج عن أصل وضع (حيث) فالأول يتمثل فيه ذلك بما يأتي:

١ - إخراج (حيث) من الظرفية غير المتصرفة إلى التصرف والنصب المقدر مفعولاً به.

٢ - ترك (أعلم) بلا متعلقات توضحه.

٣ - تقدير فعل ناصب للمفعول به (حيث).

وأما توجيه أبي حيان فيتمثل فيه ذلك فيما يأتي:

١ - اللجوء إلى المجازية دونما ضرورة.

٢ - تضمين (أعلم) معنى ما يتعدى إلى الظرف وهو (أنفذ).

٣ - اختلال المعنى كما يقول السمين الحلبي.

وفي نظري - والله أعلم بمراده - أن يقال إن (أعلم) على بابها من التفضيل، وإن (حيث) اسم مبني على الضم في محل نصب بنزع الخافض، والتقدير: اللَّه أعلم بحيثُ يضع رسالته، أي: اللَّه أعلم بمكان رسالته.

قال القرطبي: «أي اللَّه أعلم أهلَ الرسالة. وكان الأصل اللَّه أعلم بمواضع رسالته، ثم حذف الحرف»[٢].

ويمكن تأييد ذلك بما يأتي:

أولاً: القياس على نظائرها من الآيات التي هي نصّ في مجيء (أعلم) على بابها من التفضيل وذلك كقوله تعالى ﴿أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ ۗ قُلْ أَأَنتُمْ أَعْلَمُ أَمِ اللَّهُ﴾ [البقرة ٢/ ١٤٠] وقوله ﴿فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَىٰ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

---

(١) الدر المصون ٥/ ١٣٨.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٧٢. قال القرطبي هذا، مع أنه على رأي الجمهور بتقدير فعل (يعلم) ونصب (حيث) مفعولا به. وينظر: تفسير الطبري ٨/ ٣٣.

بِمَا وَضَعَتْ﴾ [آل عمران ٣/ ٣٦] وقوله ﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِۦ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَىٰ سَبِيلًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٨٤]، وقوله ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَن ضَلَّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل ١٦/ ١٢٥].

ثانياً: القياس على نظائرها في خفض ما بعدها بالباء كما في الآيات السابقة.

ثالثاً: القياس على نظائرها في حذف هذه الباء وهي مرادة كما في قوله ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَن يَضِلُّ عَن سَبِيلِهِۦ وَهُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام ٦/ ١١٧].

قال الأخفش: «فحذف الباء كما حذفها من قوله (أعلم من يضلّ عن سبيله)، أي: أعلم بمن يضلّ»[1].

وقال قوام السنة: «وأما موضع (من) من الإعراب: فقال بعض البصريين: موضعها نصب على حذف الباء حتى يكون مقابلاً لقوله (وهو أعلم بالمهتدين)»[2].

رابعاً: أن هذا التوجيه أقرب إلى معنى الآية وسبب نزولها، إذ هي مسوقة للرد على كفار قريش في طلبهم أن يشركهم اللّٰه في اصطفائه وأن يؤتيهم كما آتى رسله فهم مستحقون لذلك على زعمهم، فجاء الرد عليهم بأن اللّٰه أعلم منكم بالمكان المستحق لذلك. وفي هذا سلبهم مطلق العلم الذي يزعمونه وإضافته إلى الله. وهذا المعنى ليس ظاهراً على تقدير الفارسي ومن وافقه. إذ إن تقديرهم بقولهم: (اللّٰه أعلم. يعلم حيث يجعل رسالته) فيه إضافة العلم إليه سبحانه دون الإشعار بسلبهم إياه.

قال أبو حيان: «هذا استئناف إنكار عليهم، وأنه تعالى لا يصطفي للرسالة إلا من علم أنه يصلح لها، وهو أعلم بالجهة التي يضعها فيها،

---

(١) معاني القرآن ٢/ ٢٨٢.

(٢) إعراب القرآن ص ١٢١، وينظر: المحتسب لابن جني ١/ ٢٢٩.

وقد وضعها فيمن اختاره لها وهو رسول الله ﷺ دون أكابر مكة كأبي جهل والوليد بن المغيرة ونحوهما»[١].

خامساً: أن هذا التوجيه متوافق مع معتقد أهل السنة والجماعة في كون علم اللَّه ليس واحداً كما دل عليه القرآن الكريم.

سادساً: أنّ فيه تلافياً لقصر علم اللَّه في ظرف معيّن، وذلك بجعل الباء المنزوعة للإلصاق لا للظرفية.

سابعاً: أن دخول الباء على (حيث) قد نقل عن العرب، كما حكاه أبو حيان، وإن كان قد عده شاذاً[٢]، إلا أن ذلك أحد مظاهر تصرفها وتغيرها، كما أن دخول (من) عليها سائغ ووارد في القرآن ﴿وَٱلَّذِينَ كَذَّبُواْ بِـَٔايَٰتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٨٢]. وقد قرئت بالكسر[٣].

وقال السمين: «نصّوا على أنها قد تتصرف بغير ما ذكر هو من كونها مجرورة بـ(لدى) أو (إلى) أو (في)»[٤].

وقال ابن هشام: «والغالب كونها في محل نصب على الظرفية أو خفض بمن، وقد تخفض بغيرها»[٥].

ثامناً: ومما يدل على ذلك أنه وردت قراءة بالفتح: (حيثَ يجعل رسالته) كما رواها الكسائي[٦]، وقد خرجت إما على أنها حركة بناء، أو فتحة إعراب على لغة بني فقعس، ويمكن اعتبارها دليلاً على إرادة الخافض في قراءة الضم وكونه بالباء.

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٢١٨.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٢١٨.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٧٤.

(٤) الدر المصون ٥/ ١٣٩.

(٥) مغني اللبيب ص ١٧٦.

(٦) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٥٣٧، والبحر المحيط ٤/ ٢١٩، والدر المصون ٥/ ١٣٩، والبرهان للزركشي٤/ ٢٧٤، ومعاني القرآن للكسائي جمع شحاته ص١٣٦.

المسألة التاسعة والثلاثون

٣٩- قال اللَّه تعالى: ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦ خَلْقُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَثَّ فِيهِمَا مِن دَآبَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ [الشورى ٤٢/ ٢٩].

تمهيد:

تأتي (إذا) في أحد وجوه استعمالها ظرفاً لما يستقبل من الزمان مضمناً معنى الشرط مختصاً بالجملة الفعلية على رأي الجمهور[1].

وإذا تبين أنها ظرف في أصل وضعها فإنه يُطلب لها عاملٌ ينصب محلها، ويكون مسبَّباً ومتعلقاً لشرطها.

وقد اختلف في تحديد هذا العامل الناصب لـ(إذا) على قولين:

الأول: أنه شرطها. ونسب هذا إلى المحققين.

والثاني: أنه جوابها. وما فيه من فعل أو شبهه. وهو قول الأكثرين.

وتحديد العامل مهم جداً في فهم المعنى وتحديد متعلق هذا الظرف مما هو مظروف فيه. ويظهر ذلك في هذه الآية الكريمة.

التوجيه الإعرابي:

ناقش بعض المعربين - ممن يذهب إلى كون العامل غير الشرط - مسألة تحديد العامل في (إذا) من قوله ﴿وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ على توجيهين:

(١) ينظر: شرح الرضي ق٢ج١/ ٤٣٠، ومغني اللبيب ص ١٢٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ج١/ ٧٨.

الأول: كونه (جمعهم) وجوباً. وعليه فالتقدير: وهو قديرٌ على جمعهم إذا يشاء.

وهذا توجيه العكبري[(١)] والمنتجب الهمداني[(٢)] ووافقهما عليه الشهاب الخفاجي[(٣)] والألوسي[(٤)]، وغيرهما[(٥)].

قال أبو البقاء العكبري: «قوله تعالى ﴿إِذَا يَشَآءُ﴾: العامل في (إذا): (جمعهم) لا (قدير)؛ لأن ذلك يؤدّي إلى أن يصير المعنى: وهو على جمعهم قديرٌ إذا يشاء، فتعلق القدرة بالمشيئة، وهو محال. و(على): يتعلق بقدير»[(٦)].

وقال الهمداني: «(إذا) معمول (جمعهم)، لا معمول (قدير) لفساد المعنى، ونعوذ بالله من إعراب يؤدي إلى فساد المعنى»[(٧)].

الثاني: تجويز كونه أحد أمرين: قوله (جمعهم) أو قوله (قدير) فكلاهما صالح لتعلقه به. والتقدير على الأول كما هو في توجيه العكبري، وأما التقدير على الثاني فهو: وهو قدير إذا يشاء على جمعهم. أو: وهو على جمعهم قدير إذا يشاء.

وهذا رأي السمين الحلبي في اعتراضه على العكبري في إيجابه التوجيه الأول[(٨)].

قال السمين بعد نقله نص العكبري السابق: «قلت: ولا أدري ما

---

(١) ينظر: التبيان ٢/ ١١٣٣، وفتح القدير ٢/ ٧٥٨.
(٢) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٢٤٢.
(٣) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٨/ ٣٥٥.
(٤) ينظر: روح المعاني ٢٥/ ٥٦.
(٥) ينظر: فتاوى العقيدة، لابن عثمين ص ٤٤٦-٤٤٨.
(٦) التبيان للعكبري ٢/ ١١٣٣.
(٧) الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٢٤٢.
(٨) ينظر: الدر المصون ٩/ ٥٥٣، وفتح القدير ٢/ ٧٥٨.

وجه كونه محالاً على مذهب أهل السنة؟ فإن كان يقول بقول المعتزلة: وهو أن القدرة تتعلق بما لم يشأ اللَّه يمشي كلامه، ولكنه مذهب رديء لا يجوز اعتقاده. ونقول: يجوز تعلّق الظرف به أيضاً»[١].

الأثر العقدي:

لقد اتضح من خلال التوجيه الإعرابي في الفقرة السابقة المعنى العقدي الذي كان سبباً في الاختلاف حول تحديد العامل في (إذا)، بكونه متعلقاً بصفة القدرة للَّه تعالى، وكيفية إثباتها هل على الإطلاق فيما يشاؤه وما لا يشاؤه؟ أو هي مقيدة فيما يشاؤه ولا يوصف بها فيما لا يشاؤه؟.

وقد سبق أن أبا البقاء العكبري وغيره يمنعون إعمال (قدير) في (إذا) ويوجبون إعمال (جمعهم) معللين ذلك بوجوب تعليق الجمع على المشيئة لا تعليق القدرة على المشيئة.

في حين أن السمين اعترض على هذا التوجيه بأنه إنما يتأتّى على مذهب المعتزلة في كون القدرة ثابتة في ما يشاء اللَّه وفيما لا يشاء. ووسم ذلك بأنه مذهب رديء لا يجوز القول به. ونسب إلى أهل السنة القول بتعليق القدرة على المشيئة.

وبعد البحث في هذه المسألة اتضح أن ما قاله أبو البقاء العكبري الحنبلي ومن وافقه هو الموافق لمعتقد أهل السنة والجماعة، وأن ما قاله السمين هو الموافق لمعتقد المعتزلة والأشاعرة، وأن دعواه بكونه مذهب أهل السنة ليست صحيحة.

قال العز بن عبد السلام متمثلاً الوجهة الأشعرية: «قوله ﷻ ﴿أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة ٢/ ٢٠]، أي: على كل شيء ممكن، أو على كل شيء يريد»[٢].

---

(١) الدر المصون ٩/ ٥٥٤.

(٢) فوائد في مشكل القرآن ص ٨٧-٨٩. وينظر: التفسير الكبير للرازي ٢/ ٧٤.

ويصور شيخ الإسلام ابن تيمية هذا الخلاف العقدي بقوله: «المسألة الثانية: أن المعدوم ليس بشيء في الخارج عند الجمهور وهو الصواب.

وقد يطلقون أن الشيء هو الموجود. فيقال على هذا: فليزم ألا يكون قادراً إلا على موجود، وما لم يخلقه لا يكون قادراً عليه. وهذا قول بعض أهل البدع، قالوا: لا يكون قادراً إلا على ما أراده دون ما لم يرده. ويحكى هذا عن تلميذ النظّام. والذين قالوا: إن الشيء هو الموجود من نظّار المثبتة كالأشعري، ومن وافقه من أتباع الأئمة. . . .

والتحقيق أن (الشيء) اسم لما يوجد في الأعيان، ولما يتصور في الأذهان. فما قدره اللَّه وعلم أنه سيكون هو شيء في التقدير والعلم والكتاب، وإن لم يكن شيئاً في الخارج. ومنه قوله ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس ٣٦/ ٨٢]، ولفظ الشيء في الآية يتناول هذا وهذا. فهو على كل شيءٍ ما وُجِد وكل ما تصوره الذهن موجوداً - إن تصور أن يكون موجوداً - قديرٌ. لا يستثنى من ذلك شيء، ولا يزاد عليه شيء. . . فإنه أخبر في غير موضع أنه لو شاء لفعل أشياء وهو لم يفعلها، فلو لم يكن قادراً عليها لكان إذا شاءها لم يمكن فعلها»[(١)].

وقال: «ما جاز أن تتعلق به القدرة جاز أن تتعلق به المشيئة، وكذلك بالعكس»[(٢)].

وقال أيضاً: «ونفاة الصفات ما قدروا اللَّه حق قدره، فإنه عندهم لا يمسك شيئاً، ولا يقبضه ولا يطويه بل كل ذلك ممتنع عليه، ولا يقدر على شيء من ذلك. . . فهم ينفون حقيقة قدرته في الأزل، وحقيقة قولهم: أنه صار قادراً بعد أن لم يكن، والقدرة التي يثبتونها لا حقيقة لها. وهذا

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٩-١٠. وينظر: لوامع الأنور البهيّة للسفاريني ١/ ١٥٠-١٥٧، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ١٧٣-١٧٤.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٣٨٣.

أصل مهم، من تصوره عرف حقيقة الأقوال الباطلة، وما يلزمها من اللوازم، وعرف الحق الذي يدل عليه صحيح المنقول، وصريح المعقول لا سيما في هذه الأصول التي هي أصول كل الأصول، والضالون فيها لما ضيعوا الأصول حرموا الوصول»[١].

وكما أوضح رحمه اللّه أن هذه المسألة هي من الأصول التي تؤول إليها كثير من المسائل العقدية في باب الصفات وخلق أفعال العباد والصلاح والأصلح وغير ذلك.

وإذا كان سبق بيان ربط هذه المسألة بباب الصفات فإنه رحمه اللّه لم يترك بيان اتصالها بباب أفعال العباد[٢].

المناقشة:

لا ريب أن ما ذهب إليه السمين من تجويزه تعليق الظرف بأحد الأمرين (جمعهم) أو (قدير) سائغ نحوياً إلا أنه يضعف بأنه خلاف الظاهر كما صرح به الشهاب الخفاجي بقوله: «و(إذا) ظرف للجمع لا لقدير، لأنه خلاف الظاهر، ولأنه يلزمه تعليق القدرة بالمشيئة، ولا يخفى ما فيه، وليس هذا مبنياً على الاعتزال كما توهمه المعرب»[٣].

كما أنه خلاف تأويل السلف لمعنى الآية مما يتفق مع توجيه العكبري بتعليق الجمع على المشيئة وليس القدرة.

روى الإمام الطبري عن مجاهد قوله: «يقول: وهو على جمع ما بثّ فيهما من دابة إذا شاء جمعه، ذو قدرة لا يتعذّر عليه، كما لم يتعذّر عليه خلقه وتفريقه، يقول تعالى ذكره: فكذلك هو القادر على جمع خلقه بحشر يوم القيامة بعد تفرّق أوصالهم في القبور»[٤].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٢٦-٢٧. وينظر: ٨/ ٢٩- ٣٠، وينظر: الرسالة الصفدية ص ٣٨٠-٣٩١.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٨٢، ٩٢.

(٣) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٨/ ٣٥٥. ويعني بالمعرب السمين الحلبي.

(٤) تفسير الطبري ٢٥/ ٣٩.

ولقد عرض ابن عثمين رحمه اللّٰه هذه المسألة الدقيقة حين سئل عن قول الإنسان: (إن اللّٰه على ما يشاء قدير) عند ختم الدعاء، فأجاب بقوله: «هذا لا ينبغي لوجوه:

الأول: أن اللّٰه تعالى إذا ذكر وصف نفسه بالقدرة لم يقيّد ذلك بالمشيئة؛ لأن القدرة صفة أزلية أبدية شاملة لما شاء وما لم يشأه، لكن ما شاءه سبحانه وقع وما لم يشأه لم يقع، والآيات في ذلك كثيرة.

الثاني: أن تقييد القدرة بالمشيئة خلاف ما كان عليه النبي ﷺ وأتباعه، فقد قال اللّٰه عنهم ﴿يَوْمَ لَا يُخْزِي ٱللَّهُ ٱلنَّبِيَّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَهُۥ ۖ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَـٰنِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَآ أَتْمِمْ لَنَا نُورَنَا وَٱغْفِرْ لَنَآ ۖ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [التحريم ٦٦/٨]، ولم يقولوا: إنك على ما تشاء قدير، وخير الطريق طريق الأنبياء وأتباعهم، فإنهم أهدى علماً وأقوم عملاً.

الثالث: أن تقييد القدرة بالمشيئة يوهم اختصاصها بما يشاؤه اللّٰه تعالى فقط، لا سيما وأن ذلك التقييد يؤتى به في الغالب سابقاً حيث يقال: على ما يشاء قدير، وتقديم المعمول يفيد الحصر، وإذا خصّت قدرة اللّٰه تعالى بما يشاؤه كان ذلك نقصاً في مدلولها وقصراً لها عن عمومها، فتكون قدرة اللّٰه تعالى ناقصة حيث انحصرت فيما يشاؤه، وهو خلاف الواقع فإن قدرة اللّٰه تعالى عامة فيما يشاؤه وما لم يشاؤه، لكن ما شاء فلا بد من وقوعه، وما لم يشأه فلا يمكن وقوعه.

فإذا تبين أن وصف اللّٰه تعالى بالقدرة لا يُقيَّد بالمشيئة بل يطلق كما أطلقه تعالى لنفسه، فإن ذلك لا يعارضه قول اللّٰه تعالى ﴿وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَآءُ قَدِيرٌ﴾ فإن المقيّد بالمشيئة هو الجمع لا القدرة، والجمع فعلٌ لا يقع إلا بالمشيئة، ولذلك قيّد بها، فمعنى الآية: أن اللّٰه تعالى قادرٌ على جمعهم متى شاء، وليس بعاجز عنه كما يدعيه من ينكره، ويقيده بالمشيئة»[1].

---

(١) فتاوى العقيدة لابن عثيمين ص ٤٤٦-٤٤٧، بتصرف يسير.

وإن المرء ليعجب من جرأة بعض أهل الكلام في تقريرهم هذه المسألة حين يصرحون بنفي قدرته تعالى على كل الأشياء.

قال الرازي: «وبيان استدلال الأصحاب أن المحدث حال وجوده شيء، وكل شيء مقدور، وهذا الدليل يقتضي كون الباقي مقدوراً ترك العمل به فبقي معمولاً به في محل النزاع؛ لأنه حال البقاء مقدوره، على معنى أنه تعالى قادر على إعدامه، أما حال الحدوث، فيستحيل أن يقدر اللَّه على إعدامه لا ستحالة أن يصير معدوماً في أول زمان وجوده، فلم يبق إلا أن يكون قادراً على إيجاده»[١].

وما هذه المسألة إلا صورة من صور تحكم المقدمات الكلامية والقواطع العقلية التي يزعمها هؤلاء حتى أدّت بأحدهم بأن يقول عن اللَّه ﷻ إنه يستحيل عليه كذا أو كذا، تعالى اللَّه علواً كبيراً.



(١) التفسير الكبير ٢/ ٧٤.

المسألة الأربعون

٤٠ - قال اللَّه تعالى ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ۝ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ ۝ فَمَا لَهُۥ مِن قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ﴾ [الطارق ٨٦/ ٨-١٠].

التوجيه الإعرابي:

القول الراجح في الضمير الغائب في قوله (على رجعه) أنه عائد على الإنسان المذكور في قوله ﴿فَلْيَنظُرِ ٱلْإِنسَـٰنُ مِمَّ خُلِقَ﴾[1].

ولقد اختلف على هذا التوجيه في العامل الناصب للظرف (يوم) في قوله ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ على أقوال[2]:

الأول: أنه منصوب بقوله (لقادر)، والتقدير: إنه على رجع هذا الإنسان لقادرٌ يومَ تبلى السرائر.

الثاني: أنه منصوب بفعل مضمر تقديره (اذكر) أي: اذكر يوم تبلى السرائر، فيكون (يوم) مفعولاً به لا ظرفاً.

الثالث: أنه منصوب بفعل مضمر على التبيين لما سبق من الرجع أي: يرجعه يوم تبلى السرائر.

الرابع: أنه منصوب بالمصدر السابق (رجعه).

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣٠/ ١٧٧، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ٢٠٠، وبدائع التفسير لابن القيم ٥/ ١٨٣.

(٢) تنظر الأقوال في: المحرر الوجيز ٥/ ٤٦٦، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٨١، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٦٥٦، والكافية الشافية لابن مالك ٢/ ١٠٢٠، وشرح التسهيل ٣/ ١١٤، والدر المصون ١٠/ ٧٥٥، ومغني اللبيب ص ٦٩٩، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠٩، والإتقان ١/ ٢٣٨، والتحرير والتنوير ٣٠/ ٢٣٦.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: إنه على إحيائه بعد مماته لقادر، يوم تبلى السرائر، فاليوم من صفة الرجع، لأن المعنى: إنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر»[١].

الخامس: أنه منصوب باسم الفاعل الآتي بعده وهو (ناصر) أي: فما له من قوة ولا ناصر يوم تبلى السرائر.

الأثر العقدي:

لقد كان السّبب في تعدد الاحتمالات المذكورة في تعيين العامل المظروف في الظرف (يوم) - وإن كان في بعضها تجاوزٌ للمعايير النحوية كما سيأتي - هو تحاشي تقييد قدرة المولى ﷻ على إرجاع الإنسان بيوم القيامة كما يقتضيه التوجيه الأول، في حين أن الجميع متفقون على أن قدرة اللَّه على الموجودات والكائنات مطلقة في كل ظرف وحين.

قال ابن عطية: «وكل هذه الفرق فرّت[٢] من أن يكون العامل (قادر)؛ لأن ذلك يظهر منه تخصيص القدرة في ذلك اليوم وحده»[٣].

وقال ابن هشام: «ولا ينتصب (يوم) بـ(قادر)؛ لأن قدرته تعالى لا تتقيّد بذلك اليوم ولا بغيره»[٤].

ولا شك أن هذا الفهم الذي فهمه هؤلاء من إعراب (يوم) ظرفاً لقوله (لقادر) متفق على نفيه وتنزيه المولى عنه. على أن هذا الفهم ذاته هو محل نقاش في كونه متحققا وقوعه ولزومه من هذا التوجيه كما سيأتي.

المناقشة:

لقد سبق القول إن سبب تعدد هذه التوجيهات هو بغية تلافي المعنى

---

(١) تفسير الطبري ٣٠/ ١٧٨.

(٢) في المطبوع (فسّرت)، والتصويب من الدر المصون ١٠/ ٧٥٥.

(٣) المحرر الوجيز ٥/ ٤٦٦.

(٤) مغني اللبيب ص ٧٠٠.

المفهوم من أقرب الاحتمالات وأظهرها المتمثل بنصب (يوم) بـ(قادر)، إذ هو أقوى العوامل المحتملة وأصلحها نحوياً لذلك.

ولم يخل واحد من الخيارات الباقية من تضعيف أو مخالفة للأولى، وذلك على النحو الآتي:

أولاً: نصبه على إضمار فعل، فيتمثل ضعفه في هذا الإضمار، إذ إن من المتقرر عند النحويين أن الحذف خلاف الأصل، وأنه لا يصار إليه إلا لحاجة.

قال علي بن عيسى الرماني: «وإذا صحّ الكلام من غير حذف لم يجز أن نقدر على الحذف لاستغنائه عن المحذوف، وتمامه على صحة معناه»(١).

وأيضاً فإن هذا التقدير يستلزم أن يكون (يوم) مفعولاً به، وهذا أيضاً خلاف الظاهر؛ لأن الظاهر كونه مفعولاً فيه.

ثانياً: نصبه بقوله (رجعه)، وهو ضعيف «لأنه قد فصل بين المصدر ومعموله بأجنبي وهو الخبر»(٢).

قال العكبري: «ولا يجوز أن يعمل فيه (رجعه) للفصل بينهما بالخبر»(٣).

وقال ابن مالك: «

وهو مع المعمول كالموصول مع ... صلته فيما أجيز وامتنع

وبالندور احكم على الذي يرد ... بغير ذا أو حاول العذرَ تجد

(ش): الضمير من (وهو) عائد على المصدر الذي يصح في موضعه حرف مصدري. ولأجل تقديره بفعل وحرف مصدري جعل هو ومعموله

---

(١) الجامع لعلم القرآن خ ١٠/ ٥٢.

(٢) الدر المصون ١٠/ ٧٥٥.

(٣) التبيان للعكبري ٢/ ١٢٨١.

كموصول وصلته، فلا يتقدم ما يتعلق به عليه، كما لا يتقدم شيء من الصلة على الموصول. ولا يحال بينهما بأجنبي كما لا يحال به بين الموصول والصلة. فإن وقع ما يوهم خلاف ما ينبغي تُلطِّف له فيما يؤمن معه الخطأ ويثبت به الصواب....

ومما يوهم الفصل بأجنبي قول اللّه تعالى ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ ۞ يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ قال الزمخشري: (يوم تبلى السرائر) منصوب بـ(رجعه)[١]. فيلزم من قوله الفصل بأجنبي بين مصدرٍ ومعموله»[٢].

ولقد عدّ ابن هشام والزركشي هذا التوجيه من الأخطاء التي قد يرتكبها المعرب فيدخل الاعتراض عليه من جهتها وذلك بمراعاته معنى صحيحاً، من دون النظر في صحته في الصناعة[٣].

وقد اغتفر بعض النحويين هذا الفصل مع الظرف[٤]، وبعضهم يغتفره مطلقاً[٥].

ثالثاً: نصبه باسم الفاعل (ناصر) فهو ضعيف لو جود (ما) النافية التي تمنع من عمل ما بعدها فيما قبلها.

قال النحاس: «زعم - أي الطبري - أن قوله تعالى ﴿يَوْمَ تُبْلَى ٱلسَّرَآئِرُ﴾ من صلة (رجعه) فقدره بمعنى: أنه على رجعه يوم تبلى السرائر لقادر. قال أبو جعفر: وهذا غلط، ولو كان كذا لدخل في صلته رجعه، ولفرقت بين الصلة والموصول بخبر (إن)، وذلك غير جائز ولكن يعمل في (يوم) (ناصر)»[٦].

---

(١) الكشاف ٤/ ٢٠٢.

(٢) الكافية الشافية ٤/١٠١٨- ١٠٢٠.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ٦٩٩، والبرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٩.

(٤) ينظر: الدر المصون ١٠/ ٧٥٥.

(٥) ينظر: شرح الرضي ق٢ ج١/ ٧١٣.

(٦) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٢٠٠.

قال السمين: «وجوّز بعضهم أن يكون العامل فيه (ناصر). وهو فاسد لأن ما بعد (ما) النافية وما بعد الفاء لا يعمل فيما قبلهما»[(١)].

وقال ابن هشام: «ما النافية لها الصدر فلا يعمل ما بعدها فيما قبلها»[(٢)].

وإذ تبين الضعف في هذه التوجيهات وخروجها عن الأصل جُزِم بأن التوجيه الأول القائم على نصب (يوم) باسم الفاعل قبله (قادر) هو الأولى والأرجح نحوياً، مع سلامته وصحته معنوياً، فلما كان كذلك وجب حمل الآية عليه دون الحاجة لارتكاب شيء من مخالفة المعايير النحوية.

أما اعتراض بعض المعربين بأن هذا التوجيه يلزم منه تخصيص القدرة بهذا الظرف، فيجاب عنه بأمرين:

الأول: أن هذا غير لازم، إذ إن إيقاع أمرٍ ما في ظرف زماني أو مكاني لا ينفي وقوعه في ظرف آخر. فقولي: أنت جوادٌ يومَ المسغبة، لا يعني أنك غير جواد في يوم الرخاء.

الثاني: أن تعيين هذا الظرف دون غيره، يفهِم دخول غيره من باب أولى. فمثلاً ثبوت جودك يوم المسغبة والفاقة مشعر بثبوته يوم الرخاء والسعة من باب أولى.

قال ابن عطية: «وإذا تؤمِّل المعنى وما يقتضيه فصيح كلام العرب، جاز أن يكون العامل (قادر)، وذلك أنه قال: ﴿إِنَّهُۥ عَلَىٰ رَجْعِهِۦ لَقَادِرٌ﴾ أي: على الإطلاق أولاً وآخراً وفي كل وقت، ثم ذكر تعالى وخصص من الأوقات الوقت الأهم على الكفار لأنه وقت الجزاء والوصل إلى العذاب ليجتمع الناس إلى حذره والخوف منه»[(٣)].

وقال الهمداني: «فإن قلت: كيف جوّزت هذا، وقلت: إن العامل

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٧٥٥.

(٢) مغني اللبيب ص ٤١٧.

(٣) المحرر الوجيز ٥/ ٤٦٦.

في الظرف (قادر) والله تعالى قادر في جميع الأوقات لا يختص قدرته بوقت دون وقت؟. قلت: أجل الأمر كما زعمت وذكرت غير أن هذا محمول على القول رداً على من أنكر القيامة ونفي قدرته على البعث فيها، فهذا الذي جوّز أن يكون ظرفاً له فاعرفه»[1].

ومثل هذه الآية عند بعض المعربين قوله تعالى: ﴿...وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝ يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَرًا﴾ [آل عمران ٣/ ٢٩-٣٠]، فقد نصب بعض المعربين الظرف (يوم) بقوله (قدير).

قال مكي: «ويجوز أن يكون العامل (قدير)، أي: قدير في يوم تجد»[2].

وقال السمين: «في ناصبه أوجه: أحدها: أنه منصوب بـ(قدير) أي: قديرٌ في ذلك اليوم العظيم، لا يقال: يلزم من ذلك تقييد قدرته بزمان؛ لأنه إذا قَدر في ذلك اليوم الذي يُسلب كلُّ أحدٍ قدرته فلأن يقدِر في غيره بطريقٍ أولى وأحرى، وإلى هذا ذهب أبو بكر بن الأنباري»[3].

ومثلها أيضاً قوله تعالى: ﴿أَلَآ إِنَّهُمْ يَثْنُونَ صُدُورَهُمْ لِيَسْتَخْفُوا۟ مِنْهُ ۚ أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ ۚ إِنَّهُۥ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾ [هود ١١/ ٥].

قال السمين: «قوله ﴿أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ﴾ في هذا الظرف وجهان: أحدهما: أنّ ناصبه مضمر، . . . والثاني: أنّ الناصب له (يعلم) أي: يعلم سرّهم وعلنهم حين يفعلون كذا، وهو معنى واضح، وكأنهم إنما جوّزوا غيره لئلّا يلزم تقييد علمه تعالى بسرّهم وعلنهم بهذا الوقت الخاص، وهو تعالى عالم بذلك في كل وقت. وهذا غير لازم؛ لأنه إذا علم سرّهم وعلنهم في وقت التغشية الذي يخفى فيه السرّ فأولى في غيره»[4].

---

(١) الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٦٥٧.
(٢) مشكل إعراب القرآن ١/ ١٣٤.
(٣) الدر المصون ٣/ ١١٤.
(٤) الدر المصون ٦/ ٢٨٩.

ويبدو لي أن ذكر هذا المعنى في هذه الآيات مثل ذكر خبرته تعالى في يوم القيامة بقوله ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾ [العاديات ١٠٠/ ١١]، فخبرته بخلقه سبحانه ثابتة في كل وقت، وإنما نصّ على هذا الموضع لعظمه.

ومثل تفرده سبحانه وتعالى بالتدبير والملك والحول والقوة في يوم القيامة، وذلك في قوله تعالى ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْـًٔا وَٱلْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار ٨٢/ ١٩]، فالأمر دائماً وأبداً له سبحانه كما قال ﴿لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾ [الروم ٣٠/ ٤]، وإنما ذكره في هذا اليوم لظهوره وانكشاف حقيقة الأمر.

قال قتادة: «والأمر - والله - اليوم لله، لكنه يومئذٍ لا ينازعه أحد»[١].



(١) تفسير الطبري ٣٠/ ١١٢.

باب الاستثناء



المسألة الحادية والأربعون

٤١ - قال اللّه تعالى ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُوا۟ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝ وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [النساء ٤/ ٨٢-٨٣].

تمهيد:

يعدّ باب الاستثناء من الأبواب النحوية ذات الأهمية والخطورة في عدد من الجوانب، وذلك لظهور الاختلاف بين صوره وتراكيبه المتعددة، مما يفضي إلى اختلاف كبير بين معاني هذه الصور في الإثبات والنفي وفي الإدخال والإخراج وغير ذلك، مما جعل «أسلوب الاستثناء من الأساليب المشكلات في النحو العربي عامّة وفي النحو القرآني خاصة، حتى غدا مصدراً من مصادر الاختلاف في الفهم والتأويل»[(١)].

ولقد عني بتحرير صوره وتحديد معانيه كلٌّ من النحويين والأصوليين والفقهاء وعلماء العقيدة و علماء البيان وغيرهم، لارتباطه بتلك الفنون وغيرها، فأولوه عناية بارزة في مؤلفاتهم، بل إن بعضهم قد ألّف فيه استقلالاً كما فعل القرافي في كتابه (الاستغناء في أحكام الاستثناء).

ومن بواعث الاهتمام بهذه الظاهرة كثرة ورودها في القرآن الكريم مقررة حقائق كبيرة ومبادئ في العقيدة مهمة، بل إن «المتتبع الدقيق للآيات القرآنية التي جاءت على أسلوب الاستثناء الحقيقي يندهش

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٠٩. بتصرف.

للمعاني الجزيلة التي أقيمت عليها والمفاهيم الكبرى التي أحاطت بها والأبعاد الشاسعة التي ارتادها التعبير القرآني أمام مخاطبيه»[١].

وإذا كان النحويون قد أحكموا قيود الاستثناء وصوره نظرياً في مؤلفاتهم النحوية، فإن ذلك لم يتمّ لهم في الجانب التطبيقي الإعرابي للنصوص، ومنها الآيات القرآنية التي تبرز في بعضها ظاهرة الاستثناء ذات تفرع وتشعب، مما كان سبباً في ظهور الخلاف بين المعربين فيها.

ولقد كان غالب اختلاف المعربين يجري حول قضيتين في الاستثناء، هما:

الأولى: البحث في تحديد أركان الاستثناء، خاصة إذا احتمل تعيين المستثنى منه بأكثر من لفظ، وذلك أنه «كثيراً ما يتعدد المستثنى منه قبل الاستثناء، ويعطف بعضه على بعض فيختلف المفسّرون في ما وقع عنه الاستثناء»[٢]. وتبدأ صور الاجتهاد في هذا التعيين وتحكيم المعايير المعنوية وربما العقدية في هذا التحديد. وقليل منه ما يجري وفق معيار لفظي خالص يتمثل بمعاملة «الاستثناء معاملة الضمير العائد، فربطه بأقرب مذكور قبله، يتعللون لذلك في الظاهر بقياس نحوي يخدم في الباطن تأويلاً أيديولوجياً مساعداً»[٣].

الثانية: البحث في تحديد العلاقة بين المستثنى والمستثنى منه، ومدى دخول الثاني في الأول قبل الاستثناء، وهل هو من جنسه وداخل فيه فيكون متصلاً؟ أو غير داخل فيكون منقطعاً؟[٤].

لقد كانت هاتان القضيتان محور النقاش بين المعربين في عدد من

---

(١) التركيب الاستثنائي في القرآن الكريم، دراسة نحوية بلاغية، تأليف: ربيعة الكعبي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٩٩٣، ص ٩٧.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣١٢.

(٣) المرجع السابق.

(٤) ينظر في تحرير الفرق بين الاستثناء المتصل والمنقطع: شرح الرضي ق١ج٢/ ٧١٦-٧٢٠، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٢٩٥-٢٩٨.

الآيات، وذلك أنهما يعتمدان بصورة كبيرة على الجوانب المعنوية والسياقية التي تقبل التفاوت لعدم خضوعها لمعايير أو مقاييس يُحتكم إليها في هذا النقاش أو ذاك.

التوجيه الإعرابي:

تأتي هذه الآية شاهدة على ما سبق الحديث عنه من أن اختلاف المعربين كان يجري حول تين القضيّتين السابقتين، ذلك أنه قد اختلف فيما استثني منه قوله (إلا قليلاً) على أقوال، منها:

الأول: أنه مستثنى من فاعل (أذاعوا) فهو استثناء متصل: ويكون التقدير: أظهر هؤلاء الأمر من الأمن أو الخوف إلا قليلاً منهم فإنهم لا يظهرونه.

وهذا اختيار الكسائي(١) والفراء(٢) والأخفش(٣) وأبي عبيد(٤) والمبرد(٥) والبلخي(٦) والطبري(٧) وغيرهم(٨). وهو المروي عن ابن عباس(٩). وجعله الزجاج رأياً للنحويين(١٠).

قال الأخفش: «على: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلاً»(١١).

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٨، والبحر المحيط ٣/ ٣٢٠، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٢٧٩، والتفسير الكبير ١٠/ ١٦١، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٣) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٤٣، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٨.
(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٧٥، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٨، والبحر المحيط ٣/ ٣٢٠.
(٥) ينظر: التفسير الكبير ١٠/ ١٦١، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٦) ينظر: روح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٧) ينظر: تفسير الطبري٥/ ٢١٨، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٨) ينظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٧١٥، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٢٠٠.
(٩) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٨، وروح المعاني ٥/ ١٢٥.
(١٠) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٨٤.
(١١) معاني القرآن للأخفش ١/ ٢٤٣.

وقال الطبري: «وأولى هذه الأقوال بالصواب في ذلك عندي قول من قال: عنى باستثناء القليل من الإذاعة، وقال: معنى الكلام: وإذا جاءهم أمر من الأمن أو الخوف أذاعوا به إلا قليلاً»[١].

الثاني: أنه مستثنى من فاعل (علمه) أو فاعل (يستنبطونه) فهو استثناء متصل: والتقدير: لعلم هذا الأمر المستنبطون منهم إلا قليلاً منهم فقد يخفى عليهم.

وهذا قول قتادة[٢]، وابن جريج[٣] وسفيان بن عيينه[٤]. وجعله الزجاج قولاً لأهل اللغة كلّهم[٥]. وهو اختيار ابن قتيبة[٦]، والباقلاني[٧].

قال ابن قتيبة: «أراد: لعلمه الذين يستنبطونه منهم إلا قليلاً، ولولا فضل اللّٰه عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان»[٨].

الثالث: أنه مستثنى من فاعل (لوجدوا) أي، لوجدوا فيما هو من عند غير اللّٰه الاختلاف الكبير إلا قليلاً منهم فلا يصلون إلى هذا الاختلاف لعدم إنعام النظر.

الرابع: أنه مستثنى من الأمر المتّبع فيه، والتقدير: لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً من الأمور كنتم لا تتبعون الشيطان فيها، أي لاتبعتم الشيطان في كلّ شيء إلا في قليل من الأمور. وعلى هذا فهو استثناء مفرّغ إذ لا يوجد هنا مستثنى منه.

وقد ذكر هذا التوجيه ابن عطية[٩].

---

(١) تفسير الطبري ٥/ ٢١٩.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٧، والبحر المحيط ٣/ ٣٢٠.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٧.
(٤) ينظر: البحر المحيط ٣/ ٣٢٠.
(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٨٤.
(٦) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢٠٩.
(٧) ينظر: الانتصار للقرآن ٢/ ٧١٥.
(٨) تأويل مشكل القرآن ص ٢٠٩.
(٩) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٨٥، والدر المصون ٤/ ٥٣.

الخامس: أن قوله (قليلاً) إشارة إلى العدم، ولا يقصد به الاستثناء، فإن العرب تعبر بهذا اللفظ عن العدم. أي: لاتبعتم الشيطان كلُّكم ولا يتخلف أحد في هذا الاتباع «وعلى هذا القول لا يكون الاستثناء لا متصلاً ولا منقطعاً، بل يبقى في معنى التأكيد»[١].

وقد نسب هذا إلى الطبري[٢]، وفي تفسيره تضعيفٌ منه لهذا الرأي.

قال الطبري: «وقال آخرون: معنى ذلك: ولولا فضل اللّه عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان جميعاً. قالوا: وقوله (إلا قليلاً) خرج مخرج الاستثناء في اللفظ، وهو دليل على الجميع والإحاطة، وأنه لولا فضل اللّه عليهم ورحمته لم ينج أحد من الضلالة، فجعل قوله ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ دليلاً على الإحاطة»[٣].

السادس: أنه استثناء مفرّغ من المصدر الدال عليه الفعل فما بعد (إلا) منصوب على أنه مفعول مطلق، أي: لا تبعتم الشيطان إلا اتباعاً قليلاً.

وهو التوجيه الثاني عند الزمخشري[٤].

السابع: أنه مستثنى من فاعل (اتبعتم) أي: لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً منكم فإنهم لم يتبعوه. أو من الضمير المجرور في قوله (عليكم) أي: ولولا فضل اللّه ورحمته عليكم إلا قليلاً منكم لا تبعتم الشيطان.

ويندرج تحت هذا التوجيه عدد من المعاني الناشئة من الاختلاف في تفسير بعض الألفاظ الواردة في هذه الجمل. ومن ذلك:

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨.
(٢) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٨٥، والدر المصون ٤/ ٥٣، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨.
(٣) تفسير الطبري ٥/ ٢١٨.
(٤) ينظر: الكشاف ١/ ٢٨٦، والدر المصون ٤/ ٥٣.

١ - تفسير المراد بقوله (فضل اللَّه) وقوله (ورحمته).

٢ - تحديد مرجع الضمائر في قوله (ولولا فضل اللَّه عليكم ورحمته) وقوله (لاتبعتم).

٣ - تحديد المراد بالقليل في قوله (إلا قليلاً).

وقد جاءت الأقوال المحتملة في هذا التوجيه في ضوء هذه الاختلافات على النحو التالي:

أ - أن فضل اللَّه هو إرسال النبي ﷺ، ورحمته هو إنزال القرآن، والخطاب للناس عامة أي: فلولا فضل اللَّه تعالى بالنبي ﷺ ورحمته بإنزال القرآن لاتبعتم كلّكم الشيطان، وبقيتم على الكفر والضلالة إلا قليلاً منكم، فإنهم قد عرفوا طريق الحق بعقل راجح قبل مجيء الرسول ﷺ وإنزال القرآن من أمثال قسّ بن ساعدة، وزيد بن عمرو بن نفيل، وورقة بن نوفل ممن كان على دين المسيح - عليه السلام- قبل البعثة، أو يكون المستثنى هو من مات في الفترة، أو من كان غير مكلف. وعليها فالاستثناء متصل.

وهذا أظهر الأوجه عند الزجاج[(١)]، والزمخشري[(٢)]، والأنباري[(٣)]، والعكبري[(٤)]. والعز بن عبد السلام[(٥)]، وبدأ به المنتجب الهمداني[(٦)].

ب - أن فضل اللَّه هو كما في التوجيه قبله، لكن الخطاب خاص

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٨٤، وزاد المسير لابن الجوزي ص ٣٠٦.

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٢٨٦.

(٣) ينظر: روح المعاني ٥/ ١٢٥.

(٤) ينظر: التبيان ١/ ٣٧٦.

(٥) ينظر: فوائد في مشكل القرآن، لسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام ت (٦٦٠)، تحقيق: د/ سيد رضوان علي، دار الشروق - جدة، ط الثانية ١٤٠٢، ص ١١، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٧.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ١/ ٧٦٩.

بالمؤمنين، وعليه فالاستثناء منقطع؛ لأن المستثنى لم يدخل تحت الخطاب.

ج - أن المراد بفضل اللّه ورحمته هي النصرة والمعونة مرة بعد أخرى، والمعنى «لولا حصول النصر والظفر لكم على سبيل التتابع لاتبعتم الشيطان فيما يلقي إليكم من الوساوس والخواطر الفاسدة المؤدية إلى الجبن والفشل والركون إلى الضلال، وترك الدين إلا قليلاً، وهم أهل البصائر النافذة والعزائم المتمكنة والنيّات الخالصة من أفاضل المؤمنين الذين يعلمون أنه ليس من شرط كون الدين حقاً حصول الدولة في الدنيا أو باطلاً حصول الانكسار والانهزام، بل مدار كونه حقاً وباطلاً على الدليل»[(١)]. وعليه فالاستثناء متصل.

وهذا اختيار الرازي[(٢)] والألوسي[(٣)].

د - أن معناه أن اللّه هدى الكل منهم للإيمان وكان أكثرهم تعرض لهم الشبهات، وأقلهم لا يعرض لهم ذلك، فلولا فضل اللّه على الجميع في التثبيت لارتدوا عن الإسلام إلا القليل الذين لا يحتاجون لصرف الشبهات، لأنهم لا شبهات عندهم. وهذا تأويل الضحاك[(٤)].

الأثر العقدي:

لقد كثرت الأقوال في تحديد المستثنى منه ونوع الاستثناء في هذه الآية وذلك «أن ظاهر هذا الاستثناء يوهم أنّ ذلك القليل وقع لا بفضل اللّه ولا برحمته... فعند هذا اختلف المفسرون وذكروا وجوهاً»[(٥)] لذلك.

---

(١) روح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٢) ينظر: التفسير الكبير ١٠/ ١٦٢.
(٣) ينظر: روح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٤) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٨، والمحرر الوجيز ٢/ ٨٥، والبحر المحيط ٣/ ٣٢٠
(٥) التفسير الكبير ١٠/ ١٦١.

وكل هذه التوجيهات لا يرد فيها هذا التصور الظاهر القريب إلا التوجيهان الأخيران، بجعل المستثنى منه هو فاعل (اتبعتم) بكل معانيه المذكورة فيه، وكذلك جعل الاستثناء مفرّغاً من المصدر.

فهذان التوجيهان يحتمل أن يكون المعنى فيهما مشعراً بأن فضل اللَّه على المخاطبين هو العاصم لهم من اتباع الشيطان إلا قلة منهم فإنهم لم يتبعوه بما رُكِّب فيهم من قوى الخير.

ولقد فطن الزمخشري لهذا المعنى المتوافق مع رؤيته الاعتزالية فلم يذكر فيها سوى هذين التوجيهين.

وقد تتبعه ابن المنيّر في كشف اعتزاليته في ذلك ولكن برؤية أشعرية حيث يقول: «قال أحمد: وفي تفسير الزمخشري هذا نظر، وذلك أنه جعل الاستثناء من الجملة التي وليها بناء على ظاهر الإعراب، وأغفل المعنى وذلك أنه يلزم على ذلك جواز أن ينتقل الإنسان من الكفر إلى الإيمان ومن اتباع الشيطان إلى عصيانه وخزيه، وليس للَّه عليه في ذلك فضل. ومعاذ اللَّه أن يُعْتَقد ذلك.

وبيان لزومه أن (لولا) حرف امتناع لوجود، وقد أبانت امتناع اتباع المؤمنين للشيطان، فإذا جعلت الاستثناء من الجملة الأخيرة، فقد سلبت تأثير فضل اللَّه في امتناع الاتباع عن البعض المستثنى ضرورة، وجعلت هؤلاء المستثنين مستبدِّين بالإيمان وعصيان الشيطان الداعي إلى الكفر بأنفسهم لا بفضل اللَّه، ألا تراك إذا قلت تُذكِّره بحقك عليه: لولا مساعدتي لك لسلبت أموالك إلا قليلاً، كيف لم تجعل لمساعدتك أثراً في بقاء القليل للمخاطب، وإنما مننت عليه بتأثير مساعدتك في بقاء أكثر ماله لا في كله.

ومن المحال أن يعتقد موحدٌ مسلمٌ أنه عُصِم في شيء من الأشياء من اتباع الشيطان إلا بفضل اللَّه تعالى عليه أما قواعد أهل السنة فواضح أن كل ما يعدّ به العبد عاصياً للشيطان من إيمان وعمل خير مخلوق للَّه

تعالى وواقع بقدرته، ومنعم على العبد به. وأما المعتزلة فهم وإن ظنوا أن العبد يخلق لنفسه إيمانه وطاعته إلا أنهم لا يخالفون في أن فضل اللَّه منسحب عليه في ذلك؛ لأنه خلق له القدرة التي بها خلق العبد ذلك على زعمهم ووفقه لإرادة الخير. فقد وضح لك تعذر الاستثناء من الجملة الأخيرة على تفسير الزمخشري»[1].

لقد أطال ابن المنير في كشف المعنى المترتب على توجيه الزمخشري وغيره للآية على الاستثناء من أقرب المذكورات وهو فاعل (اتبعتم)، ويفهم من كلامه أنه يجعل الآية على التقديم والتأخير، «فالتقدير عنده: ولولا فضل اللَّه عليكم، إلا قليلاً منكم لاتبعتم الشيطان جميعاً، فهو يريد أن يجعل القليل المستثنى هو من لم يشمله فضل اللَّه»[2].

من خلال هذه المناقشة بين الرجلين يتضح أنهما «إنما يلمحان في الآية المعنى الذي يريانه مؤيداً لمعتقديهما. . .في أفعال العباد.

فالوجه الذي فسر به الزمخشري الآية يتماشى مع معتقده الذي أساسه: أن العباد يخلقون أفعالهم مستقلين عن اللَّه، وأن هدايتهم وضلالهم كذلك.

أما ابن المنيّر فالذي ذهب إليه يؤيد معتقده الذي أساسه: أن العباد لا عمل لهم على الحقيقة، وإنما هي أفعال اللَّه يجريها على أيديهم، فمن فعل على يديه الإيمان فذلك الفضل منه، ومن فعل على يديه الكفر فذلك الذي لم يتفضل عليه. وهذه بلا شك أقوال فاسدة، ومذاهب كاسدة، لا تحتملها الآية، ولا تدل عليها من قريب أو بعيد»[3].

المناقشة:

إن تعدد هذه التوجيهات الإعرابية في هذه الآية وما حملته بعض

---

(١) الإنصاف حاشية على الكشاف لابن المنير ١/ ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/ ٣١٥.

(٣) المرجع السابق ١/ ٣١٦.

هذه التوجيهات من مؤثرات عقدية حملت بعض المعربين أن يحكم بأنها «من أعظم الآيات المشكلات في الاستثناء»[١].

ويمكن تقسيم الأقوال الواردة في توجيهها إلى قسمين:

الأول: ما يعود مضمونها إلى كون الاستنثاء يجري حول ثبوت فضل اللَّه ورحمته ثم امتناع ذلك وثبوت اتباع الشيطان.

وهذا يشمل التوجيهات الأربعة الأخيرة وهي: الرابع والخامس والسادس والسابع بصوره المتعددة.

والثاني: ما يعود مضمونه إلى كون الاستثناء يجري حول أمور أخرى غير مسألة فضل اللَّه ورحمته سابقة عليه في العبارة.

وهذا يشمل التوجيهات الثلاثة الأولى، وهي: الأول والثاني والثالث.

والذي يظهر أن الآية إنما هي جارية على القسم الأول الذي يجري الاستثناء فيه بالإخراج من فضل اللَّه ورحمته بعد الإدخال، وذلك لما يأتي:

١ - «أن صرف الاسثناء إلى ما يليه ويتصل به أولى من صرفه إلى الشيء البعيد عنه»[٢]. فوجود الفاصل بين المستثنى والمستثنى منه في توجيهات القسم الثاني باعَدَ الارتباط بينهما، خاصة وأن هذا الفاصل كان بجملة أجنبية وهي قوله ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ بل ربما كان الفصل بأكثر من ذلك كما في قول من جعله من فاعل (لوجدوا).

قال الرضي: «إذا اجتمع شيئان فصاعدا يصلحان لأن يستثنى منهما، فإما أن يتغايرا معنى أو لا، فإن تغايرا وأمكن اشتركهما في ذلك

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨.

(٢) التفسير الكبير ١٠/ ١٦١.

الاستثناء بلا بعدٍ اشتركا فيه... فإن لم يمكن الاشتراك...أو كان بعيداً.. نظرنا، فإن تعيّن دخول المستثنى في أحدهما دون الآخر فهو استثناء منه - وليه أولا - نحو: ما فدى وصيٌّ نبيّاً إلا عليّاً.

وإن احتُمِل دخوله في كلّ واحدٍ منهما، فإن تأخر عنهما المستثنى فهو من الأخير، نحو: ما فضل ابن أباً إلا زيداً، وكذا ما فضل أباً ابنٌ إلا زيداً، لأن اختصاصه، بالأقرب أولى، لمّا تعذّر رجوعه إليهما معاً»[1].

٢ - أن هذه الأوجه في القسم الثاني إنما تتم على التقديم والتأخير، بخلاف أوجه القسم الأول فلا تقديم فيها ولا تأخير.

٣ - ما ذكره النحاس من أن هذه الأوجه على المجاز، والقول الآخر ليس مجازاً[2]، وإذا كان كذلك فإن «حمل اللفظ على المجاز خلاف الأصل»[3].

هذا على الجملة. على أن بعضها قد ضُعِّف على وجه التعيين.

ومن ذلك تحديده بفاعل (لعلمه الذين يستنبطونه) فقد اعترضه الفراء والمبرد بأن ما يعلم بالاستنباط فالأقل يعلمه والأكثر يجهله، وصرف الاستثناء إلى ما فاعل العلم يقتضي ضدّ ذلك[4].

كما أن الطبري اعترضه بأنه بعد رده إلى الرسول ﷺ وإلى أولي الأمر يستوي في علم ذلك كلّ مستنبط حقيقة، فلا وجه لاستثناء بعض المستنبطين منهم، وخصوص بعضهم بعلمه مع استواء جميعهم في علمه[5].

---

(١) شرح الرضي ق١ج ٢/ ٧٦٦.

(٢) ينظر: إعراب القرآن ١/ ٤٧٥، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٩.

(٣) التفسير الكبير ١٠/ ١٦٢.

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٢٧٩، والتفسير الكبير ١٠/ ١٦١، وروح المعاني ٥/ ١٢٦.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٩.

وبعد أن تبين أنّ الآية إنما يقوى توجيهها ضمن الأوجه المذكورة في القسم الأول وأن الأظهر أنها تجري في جملة قوله ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا﴾ يمكن حينئذٍ مناقشة الأوجه السائرة في هذه الدائرة.

أما القول بأن الآية ليست على الاستثناء وأن المراد بقوله (إلا قليلاً) الإحاطة بالعدم[١]، فقد تناوله الطبري - وهو الذي نسب إليه - بالتضعيف بأنه خلاف الأغلب المفهوم بالظاهر من الخطاب في كلام العرب، ولا حاجة إلى ارتكاب ذلك في معاني كتاب اللّه مع تيسر السبيل إلى الأغلب الظاهر[٢].

ورُدَّ أيضاً بأن اقتران القلة بالاستثناء يقتضي دخولها، وبأنه كلام قلق[٣].

وأما حصر القلة بأنهم من كان على دين المسيح قبل البعثة[٤]، فليس بظاهر - في نظري-، ذلك أن الخطاب كان دائراً في صفوف المسلمين والحديث عن بعض الأخطاء الواقعة في مجتمع المدينة فكيف ينتقل الحديث إلى دائرة بعيدة الزمان والمكان.

وأيضاً يضعف بما فيه من تخصيص فضل اللّه ورحمته بما ذكر في هذا التوجيه بلا مخصص معتبر.

وأما توجيه الرازي والألوسي بأن المقصود بفضل اللّه هو نصره ومعونته المتتابعة، وأنه لولا ذلك لانقلبتم إلى الكفر إلا قليل[٥]، فهذا - في نظري - يضعف من وجهين:

---

(١) وهو القول الخامس في التوجيه الإعرابي.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٥/ ٢١٩.
(٣) ينظر: الدر المصون ٤/ ٥٣.
(٤) كما في الفقرة (أ) من القول السابع في التوجيه الإعرابي.
(٥) وهو توجيه الفقرة (ج) من القول السابع في التوجيه الإعرابي.

الأول: أنّ هذا فيه هضمٌ من مكانة الصحابة، لأنهم هم المخاطبون، ومعاذ اللَّه أن يكون تمسكهم بالإسلام نتيجة رؤيتهم الظفر المتتابع، ولولا ذلك لاتبعوا الشيطان وجبنوا وركنوا إلى الضلال وترك الدين.

ولا يقال: إن الصحابة هم المستثنون بقوله (إلا قليل)، لأن الصحابة العدول الصادقين هم الكثرة. وأما المنافقون - وإن كثروا - فلا يبلغون أن يكون الصحابة عندهم قلة.

الثاني: أن هذا خلاف الواقع، فقد كانت الوقائع تداولاً، وقد مرّ بالمسلمين شدائد وهزائم لحِكَمٍ إلهية متعددة. ولم تكن حالهم كما يصورها هذا التوجيه بأنها تتابع في النصر والظفر، وإن كان ذلك هو نهاية أمرهم.

والأظهر عندي - والله أعلم بمراده - أنه يجب عند الترجيح أن يراعي سياق الآيات وما تعالجه من القضايا محافظة على وحدة الموضوع وتناسق العبارات والدلالات.

وإذا كان الأمر كذلك فإن هذه الآيات وما قبلها تتحدث عن بعض تصرفات المنافقين داخل الصفّ المسلم، وتحذير المسلمين من الإنجرار خلف هذه التصرفات، وبيان الأثر السلبي لذلك.

ومن هذه التصرفات التي تؤثر في الصف المسلم هي إذاعتهم أخبار السرايا التي كان يبعثها ﷺ قبل عرض هذه الأخبار على النبي ﷺ وأهل الدراية والخبرة. مما يكون له الأثر الأكبر في انعكاس هذه الآثار على المقاتلين أنفسهم إرجافاً لهم أو تفطيناً لعدوهم.

ثم يأتي امتنان اللَّه على المخاطبين بأنه عصمهم بفضله ورحمته من الانجراف في مسالك الشيطان.

وبهذا يفسر الفضل والرحمة هنا بأنها العصمة من اتباع أساليب الشيطان، ومعرفة غوايته في تشتيت كلمة المسلمين وتفريق جمعهم. وعلى ذلك فالفضل هنا فضلٌ خاصٌ والرحمة رحمةٌ خاصةٌ.

وبهذا يمكن تحديد معنى الآية بأحد التوجيهين الآتيين:

الأول: أن يكون الاستثناء من الأمر المتبع فيه، ومعناه: لولا عصمة اللَّه لكم لاتبعتم الشيطان فيما يأمركم به من الإذاعة ومتابعة المنافقين «إلا قليلاً من ذلك، فإن أخلاقكم تأبى اتباعه فيه، لفرط قبحه، ووضوح فساده»[١].

الثاني: أن يكون الاستثناء من فاعل (اتبعتم) والمعنى: لولا فضل اللَّه عليكم بإرشادكم إلى الطريق السوي وهو الرّد إلى الرسول ﷺ وإلى أولى الأمر منكم ﴿لَاتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ﴾ في العمل بالآراء الضعيفة والأخذ بآراء المنافقين فيما تأتون وتذرون ﴿إِلَّا قَلِيلًا﴾ منكم وهم أهل الإيمان والعقل ومعرفة الأحكام فإنهم لا يتبعون الشيطان في هذا السبيل.

ويجاب على اعتراض الطبري بأن «من تفضل اللَّه عليه بفضله ورحمته فغير جائز أن يكون من أتباع[٢] الشيطان»[٣].

فيقال: نعم الأمر كذلك، إلا أن المتأمل في الآية يدرك أن هؤلاء لم يكونوا من أتباع الشيطان بسبب فضل اللَّه ورحمته، فقوله (لولا) تفيد أن جوابها ممتنع بسبب وجود شرطها، وعليه فقد حصل فضل من اللَّه ولم يحصل اتباع للشيطان.

وأما اعتراض ابن المنير وغيره بكونه يلزم من ذلك أن هؤلاء القلة أو هذه الحالة القليلة المستثناة تحدث لها هذه العصمة، وهذه الهداية ومعرفة الصواب باستبداد منها لا بفضل الله[٤].

فيقال: إن هذا الاعتراض يتجه لو قيل بأن الفضل هنا عامّ يقصد به الهداية العامة والتوفيق المطلق إلى الإيمان وغيره كما قال اللَّه تعالى

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨.
(٢) في المطبوع هكذا (من تباع الشيطان).
(٣) تفسير الطبري ٥/ ٢١٩.
(٤) ينظر: الانتصاف حاشية على الكشاف ١/ ٢٨٥.

﴿ولولا فضل اللّٰه عليكم ورحمته ما زكا منكم من أحد أبدا ولكن اللّٰه يزكي من يشاء والله سميع عليم﴾ [النـور ٢٤/ ٢١].

أما إذا قيل: إن الفضل هنا خاص وهو إما معرفة أساليب المنافقين وألاعيبهم أو الآثار السلبية المترتبة على طاعتهم فهذه قد يتوصل إليها أولو العلم والعقل بما ركّب اللّٰه فيهم من القوى والفطن ما يميزون به مثل هذه الأساليب فلا يسلكونها ولا ينجرّون خلفها، مع الإقرار بأنهم منعَمٌ عليهم بالهداية العامة والتوفيق الأول الذي انتقلوا به من الكفر إلى الإيمان

قال الألوسي: «ولا يرد أنه يلزم من جعل الاستثناء من الجملة التي وليها جواز أن ينتقل الإنسان من الكفر إلى الإيمان، ومن اتباع الشيطان إلى عصيانه وخزيه، وليس للّٰه تعالى عليه في ذلك فضل ومعاذ اللّٰه أن يعتقد هذا مسلم موحد.. لأنا نقول هذا إذا عمّ الفضل لا إذا خصّ كما أشرنا إليه؛ لأن عدم الاتباع إذا لم يكن بهذا الفضل المخصوص لا ينافي أن يكون بفضل آخر»[1].

هذا وقد ذكر الطبري في بداية تفسيره للآية تأويلاً لها يؤيد هذا التوجيه، ويشعر بأن الاستثناء إنما هو من الاتباع وأن القلة لم تتبع الشيطان.

قال الطبري: «يعني بذلك جلّ ثناؤه: ولولا إنعام اللّٰه عليكم أيها المؤمنون بفضله وتوفيقه ورحمته، فأنقذكم مما ابتلى به هؤلاء المنافقين به، الذين يقولون لرسول الله ﷺ إذا أمرهم بأمر: طاعة، فإذا برزوا من عنده بيت طائفة منهم غير الذي تقول، لكنتم مثلهم، فاتبعتم الشيطان إلا قليلاً، كما اتبعه الذي وصف صفتهم»[2].

ومع قوة هذين التوجيهين واندفاع الاعتراض عليهما إلا أنّ المرء

(١) روح المعاني ٥/ ١٢٥.
(٢) تفسير الطبري ٥/ ٢١٧.

ليفضِّل السير على رأي الجمهور، من أئمة اللغة والنحو والتفسير في اختيارهم التوجيه الأول، من أمثال: الكسائي والفراء والأخفش وأبي عبيد والمبرد والطبري وغيرهم. مع كونهم - رحمهم الله- لم يذكروا مسوغاً قاطعاً في اختيار هذا التوجيه وترك التوجيه الظاهر.

ولعلهم يرون لزوم المعنى المحذور من خلال هذا التوجيه والمتمثل في استبداد هؤلاء القلة المستثنين بعقولهم في إدراك الحق وعدم اتباع الشيطان، دون دخولهم في فضل اللَّه ورحمته في ذلك، فلهذا رأوا تركه والبعد عنه مع قربه.

قال المهدوي عن هذا المعنى القريب: «وأنكر هذا القول أكثر العلماء، إذ لولا فضل اللَّه ورحمته لاتبع الناس كلُّهم الشيطان»[1].



(١) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٢٧٩.

المسألة الثانية والأربعون

٤٢ - قال اللَّه تعالى ﴿قَالَ ٱلْمَلَأُ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ مِن قَوْمِهِۦ لَنُخْرِجَنَّكَ يَـٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ أَوْ لَتَعُودُنَّ فِى مِلَّتِنَا ۚ قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَـٰرِهِينَ ۞ قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِى مِلَّتِكُم بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا ۚ وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا ۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًا ۚ عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا ۚ رَبَّنَا ٱفْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِٱلْحَقِّ وَأَنتَ خَيْرُ ٱلْفَـٰتِحِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ٨٨-٨٩]

التوجيه الإعرابي:

اهتم المعربون والمفسرون بتوجيه معنى هذه الآية وبيان حقيقة الاستثناء فيها، والمعنى المترتب على هذا التوجيه أو ذاك.

وعلى الرغم من عناية المعربين والمفسرين بذلك إلا أن المستقرئ لأقوالهم فيها يجدها - في غالبها - توجيهات معاني لا إعراب، إذ قلّ منهم من يحرر الصورة اللفظية لهذا الاستثناء من تعيين أركانه، أو نوعه، وذلك بسبب كون ما بعد (إلا) حرفاً مصدرياً وهو (أنْ)، وبعده فعل مضارع متعدٍ إلى مفعول غير مذكور، مما استلزم الدقة في سبك هذا المصدر وتقدير هذا المفعول مما جعل صورة الاستثناء هنا غير محررة والأقوال فيها متداخلة، والاهتمام فيها متجهاً إلى التدقيق في سلامة المعنى دون الالتفات إلى الكشف عن العلاقة بين أجزاء العبارة وتركيبها.

ولقد اجتهدت في استقراء هذه الاجتهادات التفسيرية لتصوير تركيبها نحوياً صناعياً، وذلك بعرض الخلاف في ذلك على النحو الآتي:

التوجيه الأول: حمل الاستثناء على الانقطاع.

والمستثنى هو (مشيئة اللَّه عودتنا إلى الكفر) وهو المصدر المسبوك

من (أن) والفعل المضارع ومفعوله المحذوف، وتقديره: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم الكافرة أبداً إلا أن يشاء اللّٰه ذلك.

وهذا توجيه الزجاج وجعله توجيهاً لأهل السنة[١]. وهو ظاهر كلام الطبري[٢] ومكي[٣]، والأنباري[٤].

قال القرطبي: «قال أبو إسحاق الزجاج: أي إلا بمشيئة الله ﷻ، قال: وهذا قول أهل السنة، أي: وما يقع منا العود إلى الكفر إلى أن يشاء اللّٰه ذلك. فالاستثناء منقطع»[٥].

وحمل الهمداني الانقطاع على معنى: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم الكافرة أبداً إلا أن يريد اللّٰه إهلاكنا[٦].

التوجيه الثاني: حمل الاستثناء على الاتصال.

وفيه أقوال عدة في توجيه المعنى على هذا التوجيه. ومنها:

١ - أن المستثنى هو: وقت مشيئة اللّٰه، والمستثنى منه هو: الأوقات العامة، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم ملة الكفر في وقتٍ من الأوقات إلا وقتَ مشيئة اللّٰه عودتنا فيها.

قال العكبري: «المصدر في موضع نصبٍ على الاستثناء، والتقدير: إلا وقتَ أن يشاء الله»[٧].

٢ - أن المستثنى هو: حال مشيئة اللّٰه، والمستثنى منه هو: الأحوال العامة، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم ملة الكفر في

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٥٥.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٩/ ٥-٦.
(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٢٣.
(٤) البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٦٨.
(٥) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٢٣.
(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٣٣٣.
(٧) التبيان للعكبري ١/ ٥٨٣. وينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٣٣٣.

حالٍ من الأحوال إلا حالَ مشيئة اللَّه عودتنا فيها.

٣ - أن المصدر المسبوك من أن والفعل مجرور بحرف جر محذوف، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود فيها إلا بمشيئة الله.

ويظهر أن الجار والمجرور متعلقان بصفة لما هو مستثنى في الأصل، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود فيها إلا عوداً كائناً بمشيئة الله. ذكر هذا التوجيه مكي(١)، والأنباري(٢)

وهذه الأقوال الثلاثة تتفق في المعنى مع التوجيه الأول الذي يحمل الاستثناء على الانقطاع في دلالة الآية على نفي عودة شعيب عليه السلام ومن معه إلى الكفر إلا بمشيئة اللَّه ذلك. وفيه إثبات مشيئة اللَّه الكفر.

٤ - أن المستثنى كما في الأقوال السابقة بكونه: عودة إلى الكفر مشاءة من الله. ولكن على جهة أن يتعبد اللَّه المؤمنين بأعمال هي من فعل الكفرة، فيظن أن ذلك عودة إلى الكفر. فالملة هنا هي العبادات الشرعية التي يجوز دخول النسخ والتغيير فيها، فيكون بعض تلك الأحكام والشرائع باقياً غير منسوخ، والمعنى: إلا أن يشاء اللَّه إبقاء بعضها فيدلنا عليه، فحينئذ نعود إليها(٣).

وهذا رأي الجبائي(٤) والقاضي عبد الجبار(٥) والشريف المرتضى(٦). ونُسِب إلى المعتزلة(٧).

---

(١) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٢٣.
(٢) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٣٦٨.
(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٤٦.
(٤) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٨٦، والتفسير الكبير ١٤/ ١٤٦، وروح المعاني ٩/ ٩.
(٥) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٨٦، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٥٠، وروح المعاني ٩/ ٩.
(٦) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٢.
(٧) ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٤٦، والدر المصون ٥/ ٣٨٢- ٣٨٣.

قال عبد الجبار: «فصحّ حمله على ظاهره بأن يريد اللَّه تعالى أنه ليس لنا أن نعود في الملة المنسوخة إلا أن يشاء ربنا إثبات التعبد فيها من بعد، ليكون من الباب الذي يعلم اختلافه بالمشيئة. وعلى هذا تأوله أبو علي رحمه اللَّه، وقال: إنما طلب الكافرون من قوم شعيب أن يعود من آمن به في ملة شرعية نسخت عنهم»[١].

٥ - أن المستثنى كما في الأقوال قبله، بكونه: عودة إلى الكفر مشاءة من اللَّه، على سبيل الاستبعاد والاستحالة كما يقال: (لا أفعل هذا حتى يشيب الغراب)، و(لا أفعله حتى يلج الجمل في سمّ الخياط)، و(لا أفعله حتى يبيّضّ القار)، وغير ذلك مما هو مستحيل ممتنع.

ذكره القاضي عبد الجبار[٢]، والشريف المرتضى[٣]، والزمخشري[٤]، ونسب إلى المعتزلة أيضاً[٥].

قال الشريف المرتضى: «أراد أن ذلك لا يكون أبداً من حيث علقه بمشيئة اللَّه تعالى لمّا كان معلوماً أنه لا يشاؤه، وكلّ أمر علّق بما لا يكون فقد نُفي كونُه على أبعد الوجوه، وتجري الآية مجرى قوله تعالى ﴿وَلَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾ [الأعراف ٧/ ٤٠]»[٦].

٦ - أن المستثنى هو: عودة إلى القرية مشاءة من اللَّه، وذلك بحمل المستثنى منه على العودة إلى القرية وليس إلى الكفر، وذلك بتأويل الضمير في قوله (فيها) على أنه عائد إلى القرية: وما يكون لنا أن

---

(١) متشابه القرآن ص ٢٨٦.

(٢) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٨٧، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ١٥٠.

(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣.

(٤) ينظر: الكشاف ٢/ ٧٦.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٥٦، والمحرر الوجيز ٢/ ٤٢٨، والتفسير الكبير ١٤/ ١٤٥، والبحر المحيط ٤/ ٣٤٦، وحاشية الشهاب ٤/ ٣٢٤.

(٦) أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣.

نعود في قريتكم إلا أن يشاء اللّه عودتنا إليها[١].

ذكره عبد الجبار[٢]، والشريف المرتضى وجهاً محتملاً فيها[٣]. ونسب إلى المعتزلة أيضاً[٤].

الأثر العقدي:

لقد كان بعض المفسرين والمعربين صريحاً في بيان الخلفية العقدية المؤثرة في بعض التوجيهات السابقة، في حين أن بعضها لم يكن بهذا الوضوح.

وتأتي أهمية هذه المناقشات حول هذه الآية لارتباطها بمسائل عقدية كبرى من أبواب العقيدة منها: مسألة مشيئة اللّه ما لا يرضاه من الكفر والمعاصي، ومسألة الصلاح والأصلح، ومسألة عصمة الأنبياء.

أما مسألة مشيئة الكفر فإن أهل الكلام لا يفرقون بين المشيئة والإرادة، وبين المحبة والرضا، وهذا منشأ الضلال عندهم، فإنهم لما أجمعوا على عدم التفريق بينهما اختلفوا في المؤدى، فقالت القدرية - ومنهم المعتزلة -: ما دام أننا اتفقنا على أنهما شيء واحد، وأن اللّه لا يحب الكفر ولا يرضاه لعباده، لزم من ذلك أنه لا يشاؤه ولا يخلقه؛ لأنه لا يشاء إلا ما يحب.

قال عبد الجبار: «فصل في أنه تعالى لا يجوز أن يكون مريداً للمعاصي: واتصال هذا الفصل بباب العدل ظاهر، فإن الإرادة فعل من الأفعال، ومتى تعلقت بالقبيح فتجب لا محالة، وكونه تعالى عدلاً يقتضي أن تنفى عنه هذه الإرادة»[٥].

---

(١) ينظر: الدر المصون ٥/ ٣٨٣.
(٢) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٨٧.
(٣) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣.
(٤) ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٤٥.
(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٤٣١.

وقال أيضاً: «فصل في أن المحبة والرضا والاختيار والولاية ترجع إلى الإرادة... ولذلك متى أراد الشيء أحبه، ومتى أحبه أراده، ولو كان أحدهما غير الآخر لامتنع كونه محباً لما لا يريد، أو مريداً لما لا يحب»(١).

وقالت الجبرية - ومنهم الأشاعرة -: إذا كانت المشيئة والمحبة شيئاً واحداً، وقد علمنا أن اللَّه خالق كلّ شيء، ولا يخلق إلا ما يشاؤه ويحبه، لزم أن ما خلقه فهو محبوب له على وجه قد لا نعلمه.

قال الجويني: «فمذهبنا أن كل حادث مراد للَّه تعالى حدوثه، ولا يختص تعلق مشيئة الباري بصنف من الحوادث دون صنف، بل هو تعالى مريد لوقوع جميع الحوادث: خيرها وشرها، نفعها وضرها...ومن حقق من أئمتنا لم يَكع عن تهويل المعتزلة، وقال المحبة بمعنى الإرادة، وكذلك الرضا، والرب تعالى يحب الكفر، ويرضاه كفراً معاقباً عليه. فإذا ثبت أن المحبة هي الإرادة، فيترتب على ذلك أمر معترض في الفصل ليس من مقصوده»(٢).

وقال الرازي: «وأما عندنا فكل ما أراد اللَّه تعالى فهو واقع، فهو تعالى يريد الكفر من الكافر ويريد الإيمان من المؤمن»(٣).

أما أهل السنة والجماعة فإنهم اتبعوا الكتاب والسنة في التفريق بين المشيئة والمحبة، وقسموا المشيئة والإرادة قسمين: إرادة كونية قدرية، وهذه واجبة الوقوع غير واجبة الرضا والمحبة. وإرادة شرعية، وهذه واجبة الرضا والمحبة غير واجبة الوقوع(٤).

---

(١) المغني ٦/ق ٢/ ٥١.

(٢) الإرشاد ص ٢٣٧-٢٣٩.

(٣) التفسير الكبير ٢١/ ٩٣.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٦/ ١١٥، ٨/ ٨١، ١٨٧-٢٠٠، ١٧/ ١٠١، ومنهاج السنة ٣/ ١٨٠-٢٠٠، وشرح الطحاوية ص ٢٢٨، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢/ ٢٢١-٢٢٦، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣١٥.

من هنا يتضح أن التوجيهات التي تقصد صرف الآية عن ظاهرها - كما هي التوجيهات الأخيرة: الرابع والخامس والسادس- إنما هي مصطبغة بصبغة اعتزالية قدرية تهدف إلى صرف دلالة الآية عن مشيئة الكفر مما هو ظاهر فيها حتى «اقترح فيه المعتزلة عدة محذوفات كلها تؤيّد ما يذهبون إليه»[(١)].

قال الشريف المرتضى: «إن سأل سائل عن قوله تعالى حاكياً عن شعيب عليه السلام ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا﴾ الآية.

فقال: أليس هذا تصريحاً منه بأنه تعالى يجوز أن يشاء الكفر والقبيح؛ لأن ملة قومه كانت كفراً وضلالاً، وقد أخبر أنه لا يعود فيها إلا أن يشاء الله؟. الجواب، قيل له في هذه الآية وجوه»[(٢)]. ثم راح يسوق تلك الأوجه السابقة لصرفها عن ظاهرها كما صرح به.

ولقد تصدى أبو إسحاق الزجاج رحمه اللّه لكشف هذا الأثر العقدي منافحاً عن معتقد أهل السنة والجماعة ومبطلاً الرؤية القدرية بأدلة متنوعة تبرهن على سلامة في المعتقد، وعلم في المعاني.

قال الزجاج: «اختلف الناس في تأويل هذه، فأولى التأويلات باللفظ أن يكون: ما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء الله ﷻ؛ لأنه لا يكون غير ما يشاء الله. وهذا مذهب أهل السنة، قال اللّه تعالى ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الإنسان ٧٦/ ٣٠]. والمشيئة في اللغة بيّنة لا تحتاج إلى تأويل.

فالمعنى: ما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يكون الله ﷻ قد سبق في علمه ومشيئته أنّا نعود فيها. وتصديق ذلك قوله: ﴿وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًاۚ﴾ ثم قال ﴿عَلَى ٱللَّهِ تَوَكَّلْنَا﴾...

---

(١) أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٥٢٢.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٤٠٢. وينظر: متشابه القرآن ٢٨٦-٢٨٨، والكشاف٢/ ٧٦.

وقال قوم: وما يكون لنا أن نعود فيها إلا أن يشاء اللّه ربنا، أي: فالله لا يشاء الكفر، قالوا: هذا مثل قولك: لا أكلمك حتّى يبيضّ القار[1]، ويشيب الغراب، والقار لا يبضّ والغراب لا يشيب. قالوا: فكذلك تأويل الآية.

قال أبو إسحاق: وهذا خطأ لمخالفته أكثر من ألف موضع في القرآن لا تحتمل تأويلين، ولا يحدث شيء إلا بمشيئة وعن علمه. إما أن يكون عَلِمَه حادثاً فشاءه حادثاً، أو علمه غير حادث فشاءه غير حادث.. .وهم جارون على ما علِم منهم أنهم يختارون الطاعة، ويختارون المعصية، فلا سبيل إلى أن يختاروا خلاف ما علم أنهم يختارونه، وإن لم يكن الأمر على ما قلنا وجب أن يكون قولهم: علم اللّه أفعال العباد قبل كونها إنما هو علم مجاز لا علم حقيقة. والله تعالى عالم على حقيقة لا مجاز والحمد لله»[2].

لقد كان هذا البيان والتدليل والتعليل منه رحمه اللّه كافياً وشافياً في جلاء المسألة.

وقد قام بالمهمة نفسها معربون آخرون في بيان الأثر الاعتزالي في بعض التوجيهات.

قال ابن عطية في مسألة الاستثناء على سبيل الاستبعاد والاستحالة: «وهذا تأويلٌ إنما هو للمعتزلة الذين مذهبهم أن الكفر والإيمان ليسا بمشيئة اللّه تعالى فلا يترتب هذا التأويل إلا عندهم، وهذا تأويل حكاه المفسرون ولم يشعروا بما فيه»[3].

وقال السمين عن مسألة الاستثناء من التوافق في العبادة: «حكى ابن الأنباري هذا القول عن المعتزلة الذين لا يؤمنون بالإرادة، ثم قال:

---

(١) في المطبوع (الفأر)، وهذا غير صحيح، والتصويب من روح المعاني ٩/ ٩.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٥٥-٣٥٧. وينظر: بدائع التفسير لابن القيم ٢/ ٢٦١.

(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٤٢٨. وينظر: البحر المحيط ٤/ ٣٤٦.

وهذا القول متناوله بعيد؛ لأن فيه تبعيض الملة»[١].

وبهذا يتضح أن التوجيه الأول وهو حمل الاستثناء على الانقطاع، وكذلك الأقوال الثلاثة الأولى في توجيه الاتصال تتفق مع معتقد أهل السنة في المشيئة وأن في الآية دلالة على أن اللّه تعالى قد يشاء الكفر، مشيئة قدرية كونية وإن كان يبغضه ولا يرضاه تعالى.

أما مسألة الصلاح والأصلح وهي إحدى مبادئ المعتزلة[٢] فإنها مرتبطة بالمسألة السابقة حيث يرون أنه سبحانه لا يجوز له أن يقدّر العودة إلى الكفر ولا يشاؤه لأن ذلك ليس فيه صلاح للعباد.

قال الزمخشري: «فإن قلت: فما معنى قوله ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ والله تعالى متعال أن يشاء ردة المؤمنين وعودهم في الكفر. قلتُ: معناه إلا أن يشاء اللّه خذلاننا ومنعنا الألطاف لعلمه أنها لا تنفع فينا، وتكون عبثاً والعبث قبيح لا يفعله الحكيم.. ويجوز أن يكون قوله (إلا أن يشاء الله) حسماً لطمعهم في العود؛ لأن مشيئة اللّه لعودهم في الكفر محال خارج عن الحكمة»[٣].

وقد تعقبه ابن المنيّر بقوله: «هذا السؤال كما ترى مفرّع على القاعدة الفاسدة في اعتقاد وجوب رعاية الصلاح والأصلح، وهو غير موجه على قاعدة السنة، فظاهر الآية هو المعوّل عليه لا يجوز تأويله ولا تبديله»[٤].

أما مسألة عصمة الأنبياء[٥] فظاهرة من خلال نص الآية مما يشي بكون شعيب - عليه السلام -كان على ملتهم ثم أنجاه اللّه منها؛ لأن

---

(١) الدر المصون ٥/ ٣٨٣.

(٢) ينظر: المغني لعبد الجبار ١٤/ ٥٣، وما بعدها، وينظر: الفصل الخامس من هذا البحث.

(٣) الكشاف ٢/ ٧٦.

(٤) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٧٦. وينظر: روح المعاني ٩/ ٩.

(٥) تنظر هذه المسألة في المسألة رقم (٦) و (٨) من هذا البحث، وينظر: الفصل الخامس.

«المتبادر من العود الرجوع إلى الحالة الأولى»[(١)]، وأنه أثبت أنه جائز أن يشاء اللّٰه عودته إليها وهذا لا يسلّم به أهل الكلام حيث يرون أن «الأنبياء - عليهم السلام - لا يجوز عليهم من الصغائر إلا ما ليس فيه تنفير فضلاً عن الكبائر فضلاً عن الكفر»[(٢)].

ولقد أبان شيخ الإسلام ابن تيمية عن حقيقة هذا، وأن كثيراً من كتب التفسير وقع فيها خطأ في تخريج ذلك، وأن هذا النص «ظاهره دليل على أن شعيباً والذين معه كانوا على ملة قومهم، لقولهم ﴿أَوْ لَتَعُودُنَّ فِي مِلَّتِنَا﴾ ولقول شعيب ﴿أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ ﴿أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ﴾ ولقوله ﴿قَدِ ٱفْتَرَيْنَا عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا إِنْ عُدْنَا فِي مِلَّتِكُم﴾ فدلّ على أنهم كانوا فيها. ولقوله ﴿بَعْدَ إِذْ نَجَّىٰنَا ٱللَّهُ مِنْهَا﴾. فدلّ على أن اللّٰه أنجاهم منها بعد التلوث بها، ولقوله ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَا﴾، ولا يجوز أن يكون الضمير عائداً على قومه؛ لأنه صرّح فيه بقوله ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ﴾، ولأنه هو المحاور له بقوله ﴿أَوَلَوْ كُنَّا كَٰرِهِينَ﴾، وهذا يجب أن يدخل فيه المتكلم»[(٣)].

وليس في هذا نقصٌ من قدره عليه السلام «لأن من نشأ بين قوم مشركين جهال، لم يكن عليه نقصٌ إذا كان على مثل دينهم، إذا كان معروفاً بالصدق والأمانة، وفعل ما يعرفون وجوبه، وترك ما يعرفون قبحه»[(٤)].

المناقشة:

لقد سبقت الإشارة إلى الصعوبة التي يواجهها المتتبع لتوجيهات

---

(١) روح المعاني ٩/ ٥.

(٢) الكشاف ٢/ ٧٦. وينظر: تنزيه القرآن ص ١٥٠، والبحر المحيط ٤/ ٣٤٦، وروح المعاني ٩/ ٥.

(٣) مجموع الفتاوى ١٥/ ٢٩- ٣١. وينظر: تفسير الطبري ٩/ ٥، ففيه أن العودة بمعنى (الرجوع) وهذا يضعف ما حمله بعضهم بأنها بمعنى (صار).

(٤) مجموع الفتاوى ١٥/ ٣٠.

المعربين لهذه الآية لعدم تحريرهم الصورة التركيبيّة اللفظية للاستثناء، ويعود السبب في ذلك إلى ما يأتي:

١ - أن المستثنى منه غير متعيّن في كلمة واحدة ذات دلالة لغوية محددة في الصورة الحالية، ذلك أنّ ما قبل (إلا) متركِّب من (أن) والفعل، والظرف، في قوله (وما يكون لنا أن نعود فيها). فيتطلب ذلك سبك المصدر من (أن) وما بعدها فيصير: (العود). وهنا ترد احتمالات أخرى مثل: ما معنى (العود) وهل يعني: الرجوع، أو الصيرورة؟ وما الجهة التي نفى العود إليها: هل هي الملة الكافرة من الاعتقادات؟ أو هي العبادات والقربات التي يحتمل أن يشرعها اللّٰه للمؤمنين، فيحدث التلاقي بين الفريقين فيها؟ أو هي القرية التي توعدوه بالإخراج منها. كلّ ذلك قيل وكله محتمل وإن كان بعضه بعيداً.

٢ - أن المستثنى قد ورد بالصورة نفسها، غير متعيّن في لفظ واحد. فهو متركب من (أن) والفعل.

٣ - أنّ الفعل المضارع (يشاء) في جانب المستثنى، قد جاء متعدياً إلى مفعول غير ملفوظ به، مما يجعل تقديره مجالاً لتعدد التقديرات المختلفة، مما فسح المجال أمام المعتزلة لتقديرهم ما يتوافق مع المعيار العقدي الاعتزالي، بغض النظر عن مدى قربه وموائمته معايير اللفظ والسياق وغير ذلك.

قال الرازي حاكياً عن المعتزلة: «قوله (إلا أن يشاء الله) ليس فيه بيان أن الذي شاءه اللّٰه ما هو، فنحن نحمله على أن المراد إلا أن يشاء اللّٰه ربنا بأن يظهر هذا الكفر من أنفسنا إذا أكرهتمونا عليه بالقتل...»[1].

(١) التفسير الكبير ١٤/ ١٤٥.

وغير ذلك من بقية التقديرات، فقد قُدِّر بـ: إلا أن يشاء اللَّه عودتنا إلى ملَّتكم، وقدر: وإلا أن يشاء اللَّه عودتنا إلى قريتكم، و: إلا أن يشاء اللَّه خذلاننا، و: إلا أن يشاء إكراهكم لنا، و: أن يشاء أن يردّكم إلى الحق فنكون جميعاً على ملة واحدة غير مختلفة. وغير ذلك مما تعدد وتباين من هذه التقديرات[١].

وبهذا يظهر أن الصورة التركيبية لهذا الاستثناء لم تكن محددة الأركان محسومة العناصر. ومع ذلك فإن كثيراً من الاحتمالات والتوجيهات المذكورة فيها كانت ظاهرة التكلف والبعد في اللفظ والمعنى.

بل إنّ بعضها أشبه ما يكون بتحريف الكلم عن مواضعه لنصرة معتقد سابق ورؤية مذهبية.

ومن ذلك ما ذكره الشريف المرتضى بقوله: «وثالثها: ما ذكره قطرب بن المستنير من أنّ في الكلام تقديماً وتأخيراً، وأنّ الاستثناء من الكفار وقع لا من شعيب، فكأنه تعالى قال حاكياً عن الكفار: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ﴾ إلا أن يشاء اللَّه أن تعودَ في ملتنا، ثم قال تعالى حاكياً عن شعيب: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ على كلّ حال»[٢].

لقد آل الأمر بهؤلاء القدرية أن يجعلوا هؤلاء الكفرة المشركين الذين لا يعرفون اللَّه ولا يؤمنون بآياته خيراً منهم في مسألة المشيئة، إذ إنهم يعلقون عودته على مشيئة اللَّه لعلمهم أنه لا يكون في كونه إلا ما شاءه وقدّره، أما هم - أعني القدرية - فلا يؤمنون بذلك.

قال الألوسي عن هذه التقديرات البعيدة: «وأنت خبير بأن ذلك

---

(١) تنظر هذه التقديرات وغيرها في: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٢- ٤٠٥، ومتشابه القرآن ص ٢٨٦- ٢٨٨، والتفسير الكبير ١٤/ ١٤٥- ١٤٦، وروح المعاني ٩/ ٨- ٩.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣.

مخالف للنصوص النقلية والعقلية وللعبارة والإشارة... ولا يخفى أن كلّ ذلك مما يضحك الثكلى، وبالجملة الآية ظاهرة فيما ذهب إليه أهل السنة، وسبحان من سدّ باب الرشد عن المعتزلة»[١].

ولا ريب لدى كلِّ متجردٍ أنّ المفعول المشاء هو العودة إلى الملة الكافرة كما هو ظاهر الآية وأن التقدير: (إلا أن يشاء اللَّه أن نعود فيها) كما صرّح به هؤلاء المعتزلة أنفسهم متذرعين إلى دفع هذا الظاهر بعد الإقرار به بوجوه بعيدة غير مستقيمة[٢].

وإذا ظهر ضعف هذه التقديرات المتكلفة في الأوجه الأخيرة فإن التوجيه المختار في هذا الاستثناء - في نظري - هو القول الأول من التوجيه الثاني وقوامه: أن الاستثناء هنا متصل، وأنه استثناء وقت مشيئة اللَّه العودة إلى الملة الكافرة من الأوقات العامة والتقدير: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم في كلّ الأوقات إلا وقت أن يشاء اللَّه ذلك.

ويماثله القول الثاني الذي قوامه أن الاستثناء متصل، وأنه استثناء حال مشيئة اللَّه العودة من الأحوال العامة، والتقدير: وما يكون لنا أن نعود في ملتكم في كلّ الأحوال إلا حال أن يشاء اللَّه ذلك.

وأما توجيه الزجاج وغيره بانقطاع الاستثناء فإنه وإن كان ظاهراً في معناه إلا أنه يتأخر عن هذين التوجيهين من حيث كون اتصال الاستثناء أولى من انقطاعه.

قال أبو الحسن الرماني: «ولا يحمل على المنقطع متى حسُنَ المتصل ؛ لأنه الأصل في الكلام والأسبق إلى الأفهام»[٣].

وقريب من هذه الآية في تركيبها والخلاف الجاري فيها قوله تعالى

---

(١) روح المعاني ٩/ ٩. ومع وضوح رداءة تقديرات المعتزلة وبعدها نلحظ أن الرازي يصفها بأنها جيدة. ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٤٦.

(٢) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٠٢، والكشاف ٢/ ٧٦.

(٣) الجامع لعلم القرآن لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (مخطوط) ١٠/ ٣.

﴿وَحَآجَّهُۥ قَوْمُهُۥۚ قَالَ أَتُحَٰٓجُّوٓنِّى فِى ٱللَّهِ وَقَدْ هَدَىٰنِۚ وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔاۗ وَسِعَ رَبِّى كُلَّ شَىْءٍ عِلْمًاۗ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٨٠].

فقد اختلف في الاستثناء على قولين: فقيل متصل، وقيل منقطع. ثم القائلون بالاتصال اختلفوا في المستثنى منه، فجعله الزمخشري زماناً فقال: إلّا وقت مشيئة ربي شيئاً يخاف، وجعله العكبري حالاً، أي: إلا في حال مشيئة اللَّه ربي، أي لا أخافها في كل حال إلا في هذه الحال.

قال الزمخشري: «إلا وقت مشيئة ربي شيئاً يخاف فحذف الوقت يعني: لا أخاف معبوداتكم في وقت قط؛ لأنها لا تقدر على منفعة ولا مضرة إلا إذا شاء ربي أن يصيبني بمخوف من جهتها إن أصبت ذنباً أستوجب به إنزال المكروه... أو يجعلها قادرة على مضرتي»[١].

وقد تعقبه ابن المنير بقوله: «قال أحمد: هو بمعنى يجعلها قادرة على أن المضرة خلق قدرة يخلق بها المضرة لمن يريد، بناء على قاعدته. وقد علمت أن عقيدة أهل السنة أن ذلك لا يجوز عقلاً أن يخلق غير اللَّه ولا يقدر قدرة مؤثرة في المقدور إلا هو وإن كان الزمخشري لم يصرح ههنا من عقيدته فإنما يعني حيث يصرح أو يكني ما يلائمها ويتنزّل عليها. وغاية خوف إبراهيم منها المعلق على مشيئة اللَّه لذلك خوف الضرر عندها بقدرة اللَّه تعالى لا بها»[٢].

ولا شك أن «كلام ابن المنيّر هنا ليس بسديد حيث جرى فيه على مذهبه الأشعري في أفعال العباد (مسألة الكسب المشهورة عندهم) وهي أن العباد ليس لهم قدرة حقيقية على أفعالهم بمعنى أن قدرتهم لا تأثير لها في حصول مقدورها، بل الفاعل الحقيقي لأفعال العباد هو اللَّه».[٣]

والظاهر أن هذه التوجيهات وُظِّفَت عقدياً في جانبها المعنوي وليس

(١) الكشاف ٢/ ٢٥.

(٢) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٢٥.

(٣) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/ ٤٣٣.

في جانبها الإعرابي، إذ إن كل هذه التوجيهات الإعرابية مؤدية إلى المعنى الصحيح من نفيه عليه السلام الخوف من آلهتهم ليقينه أنها لا تملك الضر ولا النفع، وإنما ذلك كله إلى اللّٰه تعالى إذا شاء ذلك وقدره فلا راد لما قضى وأراد.

وذهب بعض المعربين إلى أنه استثناء منقطع كما هو رأي الزجاج(١) والواحدي(٢) وغيرهما(٣).

قال القرافي عن هذه الآيات المتشابهة: «قوله تعالى في سورة الأنعام ﴿وَلَآ أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَشَآءَ رَبِّى شَيْـًٔا﴾ وقوله تعالى: ﴿مَّا كَانُوا۟ لِيُؤْمِنُوٓا۟ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١١١]. تقديره: لا أخاف ضرر الآلهة إلا في حالة واحدة من الحالات وهو أن يشاء اللّٰه أن يضرني. فإن اللّٰه تعالى إذا يشاء ذلك وقع كما يشاء الإضرار بالحجر لزيد فيقع عليه أو غير ذلك من أنواع الضرر.

وكذلك أولئك لا يؤمنون في حالة من الحالات إلا في حالة وهو أن يشاء اللّٰه فيؤمنوا. فــ(إن) مع الفعل بتأويل المصدر، والمصدر في تأويل اسم المفعول المنصوب على الحال والاستثناء، تقديره: لا أخافهم إلا مشوءاً ضري منهم، فتكون الحال من الفاعل وهو الرسول ﷺ، ولك أن تجعله حالاً من المفعول الذي هو (ما) الموصولة.

وكذلك لا يؤمنون إلا مشيئين بالإيمان أو مشوءاً إيمانهم، ويكون استثناء من أحوال غير منطوق بها عن أعم العام استثناء متصلاً.

ومنه قوله تعالى في الأعراف ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾»(٤).

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٦٩.
(٢) ينظر: الوسيط ٢/ ٢٩٢.
(٣) الجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٩، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ١٤٤.
(٤) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٥٤٤.

المسألة الثالثة والأربعون

٤٣ - قال اللَّه تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ ۝ ۞وَأَمَّا ٱلَّذِينَ سُعِدُوا۟ فَفِى ٱلْجَنَّةِ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ [هود ١١/١٠٦-١٠٨].

وقال تعالى: ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ قَدِ ٱسْتَكْثَرْتُم مِّنَ ٱلْإِنسِ وَقَالَ أَوْلِيَآؤُهُم مِّنَ ٱلْإِنسِ رَبَّنَا ٱسْتَمْتَعَ بَعْضُنَا بِبَعْضٍ وَبَلَغْنَآ أَجَلَنَا ٱلَّذِىٓ أَجَّلْتَ لَنَا قَالَ ٱلنَّارُ مَثْوَىٰكُمْ خَٰلِدِينَ فِيهَآ إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾ [الأنعام ٦/١٢٨].

التوجيه الإعرابي:

تعد هذه الآيات من المواضع المهمة التي أولاها العلماء على اختلاف مشاربهم عناية وتحقيقاً حتى عدّ ذلك من «المهمات في الدين»[(١)].

ولئن كانت ظاهرة الاستثناء معدودة في الظواهر اللغوية المشكلة في الكشف عن أركانها - كما سبق - فإن ذلك يتجلى في هذا الموضع بصورة أوضح.

ومنشأ هذا الإشكال هنا أمران:

الأول: أن ظاهر ذلك يقوم على تعليق خلود أهل الجنة وأهل النار بدوام السموات والأرض.

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٣٣٤.

الثاني: إلحاق الخبرين استثناء ما يشاء اللّه مما يشي بإخراجٍ بعد إدخالٍ كما هو واقع الاستثناء الصناعي.

والأمران متلازمان في حتمية الوقوف عندهما للكشف عن حقيقة هذا الخبر. والجمع بينه وبين سائر الأخبار المستفيضة في خلود الفريقين. ومع ذلك فإن ما يعني هذا البحث هو الوقوف عند الأمر الثاني المتمثل في صورة الاستثناء لكونه متصلاً بالنقاش النحوي الصناعي في مسائل متعددة، منها: بيان حقيقة هذا التركيب، وهل هو على ظاهره من الاستثناء أو هو مصروف إلى غير الاستثناء؟ وإذا كان استثناء، فما هو المستثنى منه؟. وما معنى (إلا) فيهما؟ وما معنى (ما) فيهما؟ وما الرابط بين صدر الآية وعجزها؟ وغير ذلك.

ولقد جاء في الكشف عن ذلك أقوال كثيرة منتشرة ذكرها بعضهم في عشرة أقوال[(١)]، وذكرها آخرون في أربعة عشر وجهاً[(٢)].

ويمكن عرض أهم هذه الأقوال في آيتي هود على النحو الآتي[(٣)]:

الأول: أنه استثناء متصل من الضمير المستكن في ﴿خَـٰلِدِينَ﴾ العائد على (الذين شقوا) وتكون (ما) في قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ واقعة على نوع من يعقل، أو على من يعقل عند من يجيز وقوعها عليه مطلقاً، والتقدير: إلا من شاء ربك عدم خلوده فيها من عصاة الموحدين فإنهم

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٨٥.

(٢) ينظر: الدر المصون ٦/ ٣٩١، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٥/ ٢٣٥.

(٣) تنظر هذه الأقوال وغيرها في المصادر الآتية: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٢٨، ٧٦-٧٨، وتفسير الطبري ١٢/ ١٤٠-١٤٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٧٩-٨٠، وأمالي الشريف المرتضى ٢/ ٨٧- ٩١، والوسيط للوحدي ٢/ ٥٩١، والكشاف ٢/ ٢٣٥-٢٣٦، وزاد المسير ص ٦٧٢-٦٧٣، والتفسير الكبير للرازي ١٨/ ٥١-٥٤، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٦٦٩، وأمالي ابن الحاجب ١/ ٢٢٦، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٨٤-٨٨، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ٣٢٩-٣٣٤، والبحر المحيط ٥/ ٢٦٢-٢٦٤، والدر المصون ٦/ ٣٩١-٣٩٤، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ٤٩-٥١، وروح المعاني ١٢/ ٤٦٤-٤٧١.

يخرجون منها ويدخلون الجنة على المذهب الحق.«وهم المراد بالاستثناء الثاني فإنهم مفارقون عن الجنة أيام عذابهم»[(١)].

وعلى هذا فيكون قوله ﴿وأما الذين شقوا﴾ مراداً به من دخل النار من الكفار والعصاة.

قال ابن قتيبة: «وفيه وجه ثالث: وهو أن يكون الاستثناء من الخلود مكثَ أهل الذنوب من المسلمين في النار حتى تلحقهم رحمة اللّه، وشفاعة رسوله ﷺ فيُخرجوا منها إلى الجنة. فكأنه قال سبحانه: خالدين في النار ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك من إخراج المذنبين من المسلمين إلى الجنة. وخالدين في الجنة ما دامت السموات والأرض، إلا ما شاء ربك من إدخال المذنبين مدة من المدد، ثم يصيرون إلى الجنة»[(٢)].

الثاني: أنه استثناء متصل من الذين شقوا وما حكم عليهم به من أنهم في النار.

قال الطبري: «وقال آخرون: الاستثناء في هذه الآية في أهل التوحيد، إلا أنهم قالوا: معنى قوله إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار. ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار. ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ... إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ لا من الخلود»[(٣)].

والفرق بين الأول والثاني: أنه الأول حصل لهم دخول ثم خروج، أما الثاني فلم يحصل لهم دخول البتة.

الثالث: أنه استثناء متصل باستثناء زمن إقامتهم في المحشر من

(١) روح المعاني ١٢/ ٤٦٥.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٧٧.
(٣) تفسير الطبري ١٢/ ١٤١.

جميع الأزمان مما يدل عليه قوله ﴿مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ أي: إلا الزمان الذي شاءه اللّه فلا يخلّدون فيها.

قال الزجاج: «قال بعضهم: إذا حشروا وبعثوا فهم في شروط القيامة فالاستثناء وقع من الخلود بمقدار موقفهم للحساب. والمعنى خالدين فيها ما دامت السموات والأرض إلا مقدار موقفهم للمحاسبة»[(١)].

وقال الواحدي: «وقال الزجاج وابن كيسان وابن قتيبة: الاستثناء يعود إلى مكثهم في الدنيا والبرزخ والوقوف للحساب كأنه قال: خالدين فيها إلا هذه المدة ثم يصيرون إلى النار أبداً»[(٢)].

الرابع: أنه استثناء متصل، وذلك باستثناء الخلود من دوام السموات والأرض على أحد اعتبارين:

أ - أن المراد بالسموات والأرض سموات الدنيا وأرضها، فهي «دائمة من أول خلق العالم إلى يوم القيامة، وليس مع هذا الدوام خلود ولا دخول»[(٣)] وعليه فاستثناء الخلود من دوام السموات والأرض قبل الدخول.

ب - أن المراد بالسموات والأرض سموات الجنة وأرضها، وسموات النار وأرضها. ويتجه الاستثناء على اعتقاد أنهما مخلوقتان في دار الدنيا قبل يوم القيامة. «وعلى هذا وجد دوام سمائهما وأرضهما، وليس معه خلود البتة من مبدأ خلقهما إلى حين صدق الخلود، وهو زمن عظيم، حسن الاستثناء باعتباره استثناء صحيحاً متصلاً لا إشكال فيه»[(٤)].

الخامس: أنه استثناء في حكم الشرط لا يوصف بكونه متصلاً أو منقطعاً بل هو مما ندب إليه الشارع باستعماله في كل كلام.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٨٠.
(٢) الوسيط ٢/ ٥٩١.
(٣) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٣١.
(٤) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٣٣.

قال ابن عطية: «قيل: إن ذلك على طريق الاستثناء الذي ندب الشارع إلى استعماله في كل كلام فهو كقوله ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ إِن شَآءَ ٱللَّهُ ءَامِنِينَ﴾ [الفتح ٤٨/ ٢٧]. استثناء في واجب، وهذا الاستثناء هو في حكم الشرط، كأنه قال: إن شاء اللّه، فليس يحتاج أن يوصف بمتصل ولا منقطع»[١].

السادس: أنه استثناء من طول المدة، الذي يدل عليه الخلود، فأهل النار ماكثون فيها مدة طويلة تنقطع بمشيئة اللّه ذلك بعد أحقاب طويلة.

قال السمين: «ويروى عن ابن مسعود وغيره، أن جهنم تخلو من الناس وتخفق أبوابها فذلك قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾»[٢].

وهذا توجيه من يقول بفناء النار. كما روي عن بعض الصحابة، وأفاض ابن القيم في نصرته[٣].

السابع: أن (إلا) حرف عطف بمعنى الواو، من مثل قول الشاعر[٤]:

وكلّ أخٍ مفارقه أخوه ... لعمر أبيك إلا الفرقدان

أي: والفرقدان.

وهذا على رأي بعض الكوفيين من مجيء (إلا) بمعنى الواو[٥].

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٢٠٨.

(٢) الدر المصون ٦/ ٣٩٣.

(٣) ينظر: شفاء العليل ٢/ ٧٠٠-٧٢٣.

(٤) البيت من الوافر، وهو لعمرو بن معدي كرب كما في الكتاب ٢/ ٣٣٤، والبيان والتبيين، للجاحظ عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الجيل، ١/ ٢٢٨، والكامل ٣/ ١٤٤٠، وهو في شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، جمع مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغة بدمشق ط الثانية ١٤٠٥ ص ١٧٨، وينسب لسوار بن المضرب كما في تحصيل عين الذهب للأعلم ص ٣٦٨ وهو بلا نسبة في الإنصاف ١/ ٢٦٨.

(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧، والإنصاف في مسائل الخلاف للأنباري ١/ ٢٦٦، والتبيين للعكبري ص ٤٠٣.

فالتقدير: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض وما شاء ربك زائداً على ذلك.

الثامن: أن (إلا) حرف بمعنى (سوى)، والتقدير: خالدين فيها ما دامت السموات والأرض سوى ما شاء ربك زائداً على ذلك.

وقد جعله الزجاج أحد قولي «أهل اللغة البصريين والكوفيين جميعاً»[١].

قال الفراء عن هذا التوجيه والذي قبله: «... والقول الآخر أن العرب إذا استثنت شيئاً كبيراً مع مثله أو مع ما هو أكبر منه كان معنى (إلا) و (الواو) سواء، فمن ذلك قوله ﴿خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ﴾ سوى ما يشاء من زيادة الخلود فيجعل (إلا) مكان (سوى) فيصلح. وكأنه قال: خالدين فيها مقدار ما كانت السموات وكانت الأرض سوى ما زادهم من الخلود والأبد. ومثله في الكلام أن تقول: لي عليك ألف إلا الألفين اللذين من قِبَل فلان، أفلا ترى أنه في المعنى: لي عليك سوى الألفين. وهذا أحب الوجهين إليّ؛ لأن الله ﷻ لا خلف لوعده، فقد وصل الاستثناء بقوله ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾، فاستدل على أن الاستثناء لهم بالخلود غير منقطع عنهم»[٢].

وقال ابن قتيبة: «أراد أنهم خالدون فيها مدة العالم، سوى ما شاء اللّه أن يزيدهم من الخلود على مدة العالم. ثم قال ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾، أي غير مقطوع.

و(إلا) في هذا الموضع بمعنى (سوى)، ومثله من الكلام: لأسكننّ في هذه الدار حولاً إلا ما شئت. تريد: سوى ما شئت أن أزيد على الحول»[٣].

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٧٩.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨. وينظر: ٢/ ٢٨٧-٢٨٨، وينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ٦٧٣.

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٧٧.

التاسع: أنه استثناء من الخلود في العذاب أو النعيم على تأويل الخلود بمعنى البقاء على نوع واحد من ذلك، فهم ليسوا كذلك بل إنهم يتنقلون من نوع إلى نوع آخر.

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى الاستثناء في قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَۚ﴾، وقد ثبت خلود أهل الجنة والنار في الأبد من غير استثناء؟ قلتُ: هو استثناء من الخلود في عذاب النار ومن الخلود في نعيم الجنة، وذلك أن أهل النار لا يخلدون في عذاب النار وحده، بل يعذبون بالزمهرير وبأنواع من العذاب سوى عذاب النار وبما هو أغلظ منها كلها وهو سخط اللَّه عليهم وخسؤه لهم وإهانته إياهم، وكذلك أهل الجنة لهم سوى الجنة ما هو أكبر منها وأجل موقعاً عندهم وهو رضوان من اللَّه أكبر، ولهم ما يتفضل اللَّه به عليهم سوى ثواب الجنة مما لا يعرف كنهه إلا هو فهو المراد بالاستثناء»[1].

العاشر: أنه استثناء منقطع. بعدم ثبوت الإخراج بعد الإدخال، ولا كون حكم ما بعدها نقيضاً لحكم ما قبلها، فيكون منقطعاً من هذا الوجه، والتقدير: إلا ما شاء ربُّك زائداً على ذلك.

الحادي عشر: أن يكون هذا الاستثناء تأكيداً لخلودهم فيها، وتبعيد خروجهم منها. كما يقال: والله لأهجرنّك إلا أن يشيب الغراب، ويبيضَّ القار، ومعنى ذلك أني أهجرك أبداً، من حيث علق بشرط معلوم أنه لا يحصل.

وكل ما سبق من خلاف فهو متجه لآيتي هود وآية الأنعام الأخيرة التي «يفهم منها كون عذاب أهل النار غير باق بقاء لا انقطاع له أبداً»[2].

---

(١) الكشاف ٢/ ٢٣٥.

(٢) دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، لمحمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ت (١٣٩٣) عناية: صلاح الدين العلايلي، دار إجياء التراث العربي - بيروت ط الأولى ١٤١٧، ذيل أضواء البيان ٦/ ٢٧١.

الأثر العقدي:

إنما كانت «هذه الآية في معناها واستثنائها من المهمات في الدين»[١] لتعلقها بمسألتين من مسائل العقيدة:

الأولى: ما يتعلق بمرتكب الكبيرة والفساق من أهل التوحيد التي تعد من أوائل مسائل العقيدة التي جرى حولها النقاش ومن ثمّ الاختلاف فيها[٢].

فالوعيدية من الخوارج والمعتزلة يرون أنه في الآخرة خالد مخلد في النار، لا يخرج منها أبداً. واختلفت هاتان الفرقتان في حكمه في الدنيا بعد اتفاقهما على حكمه في الآخرة، فالخوارج يرون أنه كافر، وأما المعتزلة فيرون أنه في منزلة بين منزلتي الكفر والإيمان.

أما المرجئة فيرون أنه مؤمن كامل الإيمان، وأن مصيره في الدنيا مصير المؤمنين، ما ثبت له حكم الإسلام.

أما أهل السنة والجماعة فيرون أنه في الدنيا مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته. وأن إيمانه ناقص غير كامل بهذه الكبيرة. وأما في الآخرة فهو تحت مشيئة اللّه تعالى إن شاء غفر له وإن شاء عذبه ما يشاء من غير تخليد في جهنم، ثمّ إن مصيره إلى الجنة.

إذا ظهر هذا التباين بين الطوائف في هذه المسألة ظهرت الخلفية العقدية في بعض هذه التوجيهات، ذلك أن التوجيهين الأول والثاني يتوافقان مع معتقد أهل السنة والجماعة بكون المراد بـ(الذين شقوا) هم كل من وُعِد النار من الكفار والعصاة ثم يستثنى منهم عصاة الموحدين سواء في عدم خلودهم أو في عدم دخولهم.

قال الإمام الطبري: «واختلف أهل العلم والتأويل في معنى ذلك،

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناءص ٣٣٤.
(٢) تنظر: المسألة الثانية من هذا البحث.

فقال بعضهم: هذا استثناء استثناه اللَّه في أهل التوحيد أنه يخرجهم من النار إذا شاء بعد أن أدخلهم النار. . . عن قتادة. . .: اللَّه أعلم بثنياه. وذُكر لنا أن ناساً يصيبهم سفع من النار بذنوب أصابوها، ثم يدخلهم الجنة. . . قال قتادة: ولا نقول مثل ما يقول أهل حروراء. . . وعن الضحاك عن مزاحم. . .: يخرج قوم من النار فيدخلون الجنة فهم الذين استثني لهم.

وقال آخرون: الاستثناء في هذه الآية في أهل التوحيد، إلا أنهم قالوا: معنى قوله إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار. ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ إلا أن يشاء ربك أن يتجاوز عنهم فلا يدخلهم النار. ووجهوا الاستثناء إلى أنه من قوله ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ . . . إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ لا من الخلود»[١].

وقال في آية أهل الجنة: «اختلف أهل التأويل في معنى ذلك، فقال بعضهم: إلا ما شاء ربك من قدر ما مكثوا في النار قبل دخولهم الجنة، قالوا: وذلك فيمن أخرج من النار من المؤمنين فأدخل الجنة»[٢].

وفي مقابل ذلك نرى أن الوعيدية من المعتزلة وغيرهم يتفقون على صرف الاستثناء عن ظاهره لكون تخليد العصاة محل إجماع عندهم، ولكنهم يختلفون في طريقة صرفه عن ذلك مما هو مختلف في الأوجه الأخيرة.

فنرى أن الزمخشري يحمل الخلود على التنويع في العذاب بين حرّ جهنم وبرد زمهرير«سالاً سيف البغي والاعتزال»[٣]. حيث يقول بعد ذلك: «ولا يخدعنّك عنه قول المجبرة: إن المراد بالاستثناء خروج أهل الكبائر من النار بشفاعة، فإن الاستثناء الثاني ينادي على تكذيبهم، ويسجل بافترائهم»[٤].

---

(١) تفسير الطبري ١٢/ ١٤٠-١٤٢.

(٢) تفسير الطبري ١٢/ ١٤٣.

(٣) روح المعاني ١٢/ ٤٦٦.

(٤) الكشاف ٢/ ٢٣٥.

قال أبو حيان: «وهو على طريق الاعتزال في تخليد أهل الكبائر غير التائبين من المؤمنين في النار»[1].

وأما الشريف المرتضى فيحمله على تأكيد الخلود، وذلك بقوله: «إن اللّه تعالى لا يشاء إلا تخليدهم على ما حكم به ودلّ عليه»[2].

أما القاضي عبد الجبار فيحمله على الاستثناء القبلي، من مواقف المحاسبة قبل دخول النار، كما حمله أيضاً على الاستبعاد[3].

الثانية: مسألة بقاء النار وفنائها.

قد ظهر من خلال التوجيه السادس أن بعض العلماء قد ذهب إلى أن هذا الاستثناء على ظاهره من طول المدة وأن هذا يدل على أن أهل النار من الكفار يخلدون فيها ما دامت باقية، ولكنها بعد أحقاب طويلة تفنى وتبيد، فيفنون بفنائها وزوالها، ولهذا يتجه الاستثناء إلى الخلود من دوام السموات والأرض.

ولقد كان الخلاف في هذا جارياً في دائرة أهل السنة والجماعة[4].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما القول(في فناء النار) ففيها قولان معروفان عن السلف والخلف، والنزاع في ذلك معروف عن التابعين، ومن بعدهم»[5].

---

(1) البحر المحيط ٥/ ٢٦٣. وينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٤٩-٥١.

(2) أمالي الشريف المرتضى ٢/ ٨٩.

(3) ينظر: تنزيه القرآن ص ١٨٤، ومتشابه القرآن ص ٣٨٦.

(4) ينظر في هذه المسألة: تفسير الطبري ١٢/ ١٤١-١٤٢، والتفسير الكبير ١٨/ ٥١، والرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: د/ محمد بن عبد اللّه السمهري، دار بلنسية - الرياض، ط الأولى ١٤١٥، ص ٥٢وما بعدها، وشفاء العليل ٢/ ٧٠٠- ٧٢٢، وشرح الطحاوية ٤٢٧-٤٢٨، وروح المعاني ١٢/ ٤٧٠، ودفع إيهام الاضطراب للشنقيطي ص ٢٧١-٢٧٤.

(5) الرد عن من قال بفناء الجنة والنار ص ٥٢.

قال شارح الطحاوية: «وأما أبدية النار ودوامها فللناس فيها ثمانية أقوال:

أحدها: أن من دخلها لا يخرج منها أبد الآباد، وهذا قول الخوارج والمعتزلة.

والثاني: أن أهلها يعذبون فيها، ثم تنقلب طبيعتهم وتبقى طبيعة نارية يتلذذون بها لموافقتها لطبعهم. وهذا قول إمام الاتحادية ابن عربي الطائي.

الثالث: أن أهلها يعذبون فيها إلى وقت محدود، ثم يخرجون منها، ويخلفهم فيها قوم آخرون. وهذا قول حكاه اليهود للنبي ﷺ، وأكذبهم فيه...

الرابع: يخرجون منها، وتبقى على حالها ليس فيها أحد.

الخامس: أنها تفنى بنفسها، لأنها حادثة وما ثبت حدوثه استحال بقاؤه. وهذا قول الجهم وشيعته. ولا فرق عنده في ذلك بين الجنة والنار.

السادس: تفنى حركات أهلها ويصيرون جماداً، لا يحسّون بألم، وهذا قول أبي الهذيل كما تقدم[١].

السابع: أن اللّه يخرج منها من يشاء، كما ورد في الحديث، ثم يبقيها شيئاً، ثم يفنيها، فإنه جعل لها أمداً تنتهي إليه.

الثامن: أن اللّه يخرج منها من يشاء، كما ورد في السنة، ويبقي فيها الكفار، بقاءً لا انقضاء له كما قال الشيخ رحمه الله.

وما عدا هذين القولين الأخيرين ظاهر البطلان. وهذا القولان لأهل السنة ينظر في أدلتها»[٢].

---

(١) ينظر: شرح الطحاوية ص ٤٢٧.

(٢) شرح الطحاوية ٤٢٧-٤٢٨. وينظر في هذه المسألة: تفسير الطبري ١٢/ ١٤١-١٤٢، والتفسير الكبير ١٨/ ٥١، وروح المعاني ١٢/ ٤٧٠، ودفع إيهام الاضطراب للشنقيطي ص ٢٧١-٢٧٤.

ولقد بسط ابن القيم رحمه اللَّه هذه المسألة في بعض كتبه ونصر القول بفناء النار وأسنده إلى بعض الصحابة[١].

قال ابن القيم: «والصحيح أن هذه الآيات على عمومها وإطلاقها، ولكن ليس فيها ما يدل على أن نفس النار دائمة بدوام اللَّه لا انتهاء لها، هذا ليس في القرآن ولا في السنة ما يدل عليه بوجه ما، وفرق بين أن يكون عذاب أهلها دائماً بدوامها، وبين أن تكون هي أبدية لا انقطاع لها، فلا تستحيل ولا تضمحل، فهذا شيء وهذا شيء»[٢].

وقال أيضاً: «وروي عن ابن عباس أنه كان يتأول في هذا الاستثناء أن اللَّه جعل أمر هؤلاء في مبلغ عذابه إياهم إلى مشيئته.

وهذا التفسير من ابن عباس يبطل قول من تأول الآية على أن معناها: سوى ما شاء اللَّه من أنواع العذاب. أو قال: المعنى: إلا مدة مقامهم قبل الدخول من حين بعثوا إلى أن دخلوا، أو أنها في أهل القبلة، و(ما) بمعنى: (من)، أو أنها بمعنى الواو، أي: وما شاء اللَّه، وهذه كلها تأويلات باردة ركيكة، لا تليق بالآية، ومن تأملها جزم ببطلانها»[٣].

على أن الطبري يرد على هذا الرأي من الآية نفسها حيث يقول: «الله جل ثناؤه أوعد أهل الشرك به الخلود في النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ﷺ، فغير جائز أن يكون استثناء في أهل الشرك»[٤].

ومن هذه المواقف في هذه الآية ندرك أن ثمة اختلافاً في تفسير

---

(١) ينظر: شفاء العليل ٢/ ٧٠٠- ٧٢٢، وحادي الأرواح ٤٨٠-٥٢٨.
(٢) شفاء العليل ص ٧٠٤.
(٣) شفاء العليل ٢/ ٧٠٧-٧٠٨.
(٤) تفسير الطبري١٢/ ١٤٢

المراد بـ(الذين شقوا) في هذه الآية فهي «على بعض التأويلات في الاستثناء الذي في آخر الآية يراد به كل من يعذب من كافر وعاصٍ، وعلى بعضها كلّ من يخلّد، وذلك لا يكون إلا في الكفرة خاصة»[١].

المناقشة:

يظهر لي - والله أعلم بمراده - أن أولى التوجيهات المذكورة معنى ولفظاً هو التوجيه الأول، وذلك لما يأتي:

١ - أنه استثناء من خلود الذين شقوا. وهذا هو ظاهر اللفظ للآية «فوجب إجراؤها على ظاهرها»[٢].

٢ - أنه غير محوج إلى تقدير الشيء المشاء. فقولنا إن التقدير هو: الذين شقوا خالدون في النار إلا من شاء اللّه منهم. كلام تام. بخلاف غيره مما يقوم على تقدير إما الزيادة أو المدة أو غير ذلك، وما لا يحتاج إلى تقدير أولى مما يحتاج إليه.

٣ - أن فيه إبقاء (إلا) على ظاهرها من الاستثناء دون الحاجة إلى صرفها إلى معنى آخر.

قال الطبري: «الأشهر من كلام العرب في (إلا) توجيهها إلى معنى الاستثناء وإخراج معنى ما بعدها مما قبلها إلا أن يكون معها دلالة تدل علي خلاف ذلك، ولا دلالة في الكلام، أعني في قوله ﴿إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ تدل على أن معناها غير الاستثناء المفهوم في الكلام فيوجه إليه»[٣].

٤ - أن صرف (ما) إلى معنى (من) وجه ثابت في أفصح الكلام من القرآن وشواهد اللغة.

---

(١) المحرر الوجيز ٣/ ٢٠٧.

(٢) التفسير الكبير ١٨/ ٥٤.

(٣) تفسير الطبري١٢/ ١٤٤.

قال الفراء: «إن (ما) قد تكون في موضع (من) قال اللّه تعالى ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْكَٰفِرُونَ ۞ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۞ وَلَآ أَنتُمْ عَٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ﴾ [الكافرون ١٠٩/ ١-٣]، وقال تعالى ﴿فَٱنكِحُوا۟ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء ٤/ ٣]، فهذا وجه، وبه جاء التفسير، ومثله ﴿أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ [ص ٣٨/ ٧٥]»[1].

وقال ابن مالك: «و(ما) في الغالب لما يعقل، واحترزت بقولي (في الغالب) من نحو قوله تعالى ﴿مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَىَّ﴾ ومن قول العرب: سبحان ما سخَّركنّ لنا[2]»[3].

وقد نسبه ابن أبي الربيع إلى بعض الكوفيين[4]، وقال أيضاً: «ويظهر لي من قول سيبويه أنها تقع على الواحد ممن يعقل؛ لأنه قال: (إلا أن (ما) مبهمة تقع على كلّ شيء)[5] هكذا قال في باب عدّة ما يكون عليه الكلم، وهذا لا يبعد؛ لأن العرب توقع الصفة موقع الموصوف، ولا يبعد أن توقع (ما) موقع (من)»[6].

٥ - أن فيه اتحاد الاستثناءين وتلاقيهما في المعنى، وذلك أن هؤلاء الذين استثنوا من الخلود في عذاب النار، يصح أن يكونوا مستثنين من الخلود في الجنة باستثناء غيابهم عنها في فترة عذابهم «والتأبيد من مبدأ معين ينتقض باعتبار الابتداء كما ينتقض باعتبار الانتهاء، ألا ترى أنك إذا قلت: مكثت يوم الخميس في البستان إلا ثلاث ساعات جاز أن يكون ذلك الزمان الواقع فيه عدم المكث من أوله

---

(١) معاني القرآن ٢/ ٤١٦.

(٢) ينظر: المقتضب ٢/ ٢٩٦، وشرح المفصل لابن يعيش ٤/ ٦، وشرح الجمل لابن عصفور ١/ ١٧٣-١٧٤.

(٣) شرح التسهيل ١/ ٢١٧. وينظر: دراسات لأسلوب القرآن ق١ج٣/ ٤٣-٥٠.

(٤) ينظر: البسيط ١/ ٢٨٦.

(٥) الكتاب ٤/ ٢٢٨.

(٦) البسيط ١/ ٢٨٨. وينظر: ص ٢٩٢.

ومن آخره. وهؤلاء وإن شقوا بعصيانهم فقد سعدوا بإيمانهم»[١].

قال القرطبي: «... الأشقياء هم السعداء، والسعداء هم الأشقياء لا غيرهم، والاستثناء في الموضعين راجع إليهم، وبيانه أن (ما) بمعنى (من) استثنى الله ﷻ من الداخلين في النار المخلدين فيها الذين يخرجون منها من أمة محمد ﷺ بما معهم من الإيمان، واستثنى من الداخلين في الجنة المخلدين فيها الذين يدخلون النار بذنوبهم قبل دخول الجنة ثم يخرجون منها إلى الجنة. وهم الذين وقع عليهم الاستثناء الثاني.كأنه قال تعالى ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ شَقُوا۟ فَفِى ٱلنَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ ۝ خَٰلِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ إِلَّا مَا شَآءَ رَبُّكَ﴾ ألّا يخلّده فيها، وهم الخارجون منها من أمة محمد ﷺ بإيمانهم وبشفاعة محمد ﷺ فهم بدخولهم النار يسمَّون الأشقياء، وبدخولهم الجنة يسمَّون السعداء، كما روى الضحاك عن ابن عباس إذ قال: الذين سعِدوا شقوا بدخول النار ثم سعِدوا بالخروج منها ودخولهم الجنة»[٢].

٦ - أن فيه تناسقاً مع فاصلة الآية وخاتمها وهو قوله ﴿إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ﴾ يتضح ذلك «إذا حملنا الاستثناء على إخراج الفساق من النار، كأنه تعالى يقول أظهرت القهر والقدرة ثم أظهرت المغفرة والرحمة لأني فعال لما أريد، وليس لأحد عليَّ حكم البتة»[٣].

٧ - أن تأكيده عدم انقطاع نعيم أهل الجنة بفاصلة الآية من قوله ﴿عَطَآءً غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾ وعدم مجيء ذلك مع عذاب أهل النار، «دل ذلك على أن المراد من ذلك الاستثناء هو الانقطاع»[٤] لمن أراد اللّه قطعه عنه من أهل التوحيد.

---

(١) روح المعاني ١٢/ ٤٦٥. وينظر: تفسير البيضاوي (حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي) ٥/ ٢٣٦.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٨٨.

(٣) التفسير الكبير ١٨/ ٥٤.

(٤) التفسير الكبير ١٨/ ٥٤.

٨ - أنه أقوى في المعنى وأسلم من الاعتراض الذي ينجم عن كثير من تلك التوجيهات بلا حاجة إلى ذلك ولا ضرورة.

قال الطبري: «وأولى هذه الأقوال في تأويل هذه الآية بالصواب، القول الذي ذكرنا عن قتادة والضحاك من أن ذلك الاستثناء في أهل التوحيد من أهل الكبائر أنه يدخلهم النار، خالدين فيها أبداً إلا ما شاء من تركهم فيها أقل من ذلك، ثم يخرجهم فيدخلهم الجنة، كما قد بيّنا في غير هذا الموضع بما أغنى عن إعادته في هذا الموضع.

وإنما قلنا ذلك أولى الأقوال بالصحة في ذلك؛ لأن اللَّه جلّ ثناؤه أوعد أهل الشرك به الخلود في النار، وتظاهرت بذلك الأخبار عن رسول الله ﷺ فغير جائز أن يكون استثناء في أهل الشرك، وأن الأخبار قد تواترت عن رسول الله ﷺ أن اللَّه يدخل قوماً من أهل الإيمان به بذنوب أصابوها النار ثم يخرجهم منها فيدخلهم الجنة فغير جائز أن يكون ذلك استثناء في أهل التوحيد قبل دخولها مع صحة الأخبار عن رسول الله ﷺ بما ذكرنا، وأنا إن جعلناه استثناء في ذلك كنا قد دخلنا في قول من يقول: لا يدخل الجنة فاسق ولا النار مؤمن، وذلك خلاف مذاهب أهل العلم وما جاءت به الأخبار عن رسول الله ﷺ. فإذا فسد هذان الوجهان فلا قول قال به القدوة من أهل العلم إلا الثالث. ولأهل العربية في ذلك مذهب غير ذلك سنذكره بعد»[1].

ويواصل ذكر أوجه الاعتراض على بقية الأوجه من جوانب صناعية نحوية ومعنوية[2].

ويكشف ابن الحاجب عن وجه الضعف في حمله على الاستثناء

---

(١) تفسير الطبري ١٢/ ١٤٢.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٤٤.

المنقطع من معيار نحوي بقوله: «ويضعف الانقطاع فيهما ؛ لأنه لا بد من تقدير خبر في المعنى. فإن جعلته أجنبياً عما تقدم ضعف لأن الاستثناء المنقطع لا يكون خبره أجنبياً. وإن جعلته من معنى ما قبله جاء معنى الاتصال.ولا حاجة إلى تقدير الانفصال مع تسويغ الاتصال؛ لأنه أظهر وأكثر»[١].

٩ - أنه اختيار جمع من علماء السلف والخلف.

قال ابن كثير رحمه الله: «عن خالد بن معدان والضحاك وقتادة وابن سنان ورواه ابن أبي حاتم عن ابن عباس والحسن أيضاً أن الاستثناء عائد على العصاة من أهل التوحيد ممن يخرجهم اللّٰه من النار بشفاعة الشافعين من الملائكة والنبيين والمؤمنين، حتى يشفعون في أصحاب الكبائر، ثم تأتي رحمة أرحم الراحمين فتخرج من النار من لم يعمل خيراً قط، وقال يوماً من الدهر: لا إله إلا اللّٰه، كما وردت بذلك الأخبار الصحيحة المستفيضة عن رسول الله ﷺ بمضمون ذلك من حديث أنس[٢] وجابر[٣] وأبي سعيد[٤] وأبي هريرة[٥] وغيرهم من الصحابة. ولا يبقى بعد ذلك في النار إلا من وجب عليه الخلود فيها ولا محيد له عنها. وهذا الذي عليه كثير من العلماء قديماً وحديثاً في تفسير هذه الآية الكريمة»[٦].

---

(١) أمالي ابن الحاجب ١/ ٢٢٧.

(٢) ينظر: الحديث في صحيح البخاري (باب: كلام الرب ﷻ يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم) برقم ٧٥١٠، وفي مسلم (باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) برقم ٣٢٢، ٣٢٦.

(٣) ينظر: الحديث في صحيح مسلم (باب أدنى أهل الجنة منزلة فيها) برقم ٣١٦، ٣٢٠.

(٤) ينظر: الحديث في صحيح البخاري (باب: وجوه يومئذ ناظرة) برقم ٧٤٣٩، وفي مسلم (باب معرفة طريق الرؤية) برقم ٣٠٢، ٣٠٤،

(٥) ينظر: الحديث في صحيح البخاري (باب الصراط جسر جهنم) برقم ٦٥٧٣، وفي مسلم (باب معرفة طريق الرؤية) برقم ٢٩٩، ٣٢٧.

(٦) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤١-٤٤٢.

قال الرازي: «وهذا كلام قوي في هذا الباب... فلم يبق للآية محمل صحيح إلا هذا الذي ذكرناه»[١].

١٠ - أن فيه جمعاً بين القولين في مسألة فناء النار، وذلك بأن يقال إن نار الكافرين التي هي جزاؤهم جزاء موفوراً لا تبيد ولا تفنى. أما الجزء العلوي من النار فهو خاص بأهل المعاصي من الموحدين فإنه لا يبقى فيها أحد منهم، وفي ذلك يحصل وقوع استثناء اللّٰه وإخراجه من يشاء من أهلها.

قال الشنقيطي رحمه الله: «الذي يظهر لي - والله أعلم - أن هذه النار التي لا يبقى فيها أحد يتعين حملها على الطبقة التي كان فيها عصاة المسلمين.... لأنه يحصل به الجمع بين الأدلة. وإعمال الدليلين أولى من إلغاء أحدهما. وقد أطبق العلماء على وجوب الجمع إذا أمكن»[٢].

وكلّ ما ذكر في آيتي هود يجري في آية الأنعام السابقة في صدر المسألة.



(١) التفسير الكبير ١٨/ ٥٣.

(٢) دفع إيهام الاضطراب ص ٢٧٢.

المسألة الرابعة والأربعون

٤٤- قال اللّه تعالى: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ۝ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ وَقُلْ عَسَىٰٓ أَن يَهْدِيَنِ رَبِّي لِأَقْرَبَ مِنْ هَٰذَا رَشَدًا﴾ [الكهف ١٨/ ٢٣-٢٤].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في إعراب المصدر المؤول من أن وما بعدها الواقع بعد (إلا) على أقوال[(١)]:

الأول: أنه استثناء من قوله (إني فاعل) على تقدير محذوف من الجملة والتقدير: لا تقولنّ لشيء إني فاعلٌ ذلك غداً حتى تقرن به قولَ إنْ شاء الله.

قال الطبري: «ومعنى الكلام: إلا أن تقول معه: إن شاء اللّه، فترك ذكر (تقول) اكتفاء بما ذكر منه، إذ كان في الكلام دلالة عليه»[(٢)].

الثاني: أنه استثناء من النهي عن القول، وهو قوله ﴿وَلَا تَقُولَنَّ﴾. والمعنى: لا تقولنّ أفعل غداً إلا أن يؤذن لك في القول.

الثالث: أنه استثناء منقطع. وفيه احتمالان:

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/١٣٨، وتفسير الطبري ١٥/ ٢٦٤، وأمالي الشريف ٢/ ١٢٠-١٢٤، والكشاف ٢/٣٨٦، والمحرر الوجيز ٣/٥٠٨، والتبيان للعكبري ٢/ ٨٤٣، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٣٢٧، وأمالي ابن الحاجب١/ ١٦٩، وتذكرة النحاة لأبي حيان ص٤١٠، والدر المصون ٧/ ٤٦٩-٤٧٠،وروح المعاني ١٥/ ٣١٣-٣١٥.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٢٦٤.

أ - أن يكون المصدر من (أن) وما بعدها في تقدير نصب على الحالية. والتقدير: لا تقولن أفعل غداً إلا قائلاً إن شاء اللَّه، أو إلا متلبساً بقول إن شاء الله. فحذف القول، وهذا كثير في كلام العرب.

ب - أن يكون المصدر المذكور في تقدير نصب على الاستثناء، والتقدير: لا تقولنّ ذلك في وقت من الأوقات إلا وقت أن يشاء اللَّه، أي يأذن لك في قوله. فحذف الوقت وهو مراد.

وواضح من هذين الاحتمالين مسايرتهما في المعنى للوجهين السابقين، ولا فرق إلا في مسألة الانقطاع وعدمه.

الرابع: أنه استثناء مفرغ، بتوجه العامل قبل (إلا) إليه.

قال ابن الحاجب: «والوجه فيه أن يكون استثناء مفرغاً، كقولك: لا تجئ إلا بإذن زيد، ولا تخرج إلا بمشيئة فلان، على أن يكون الأعمّ المحذوف حالاً أو مصدراً، فتقدير الحال: لا تخرج على حال إلا مستصحباً لذلك. وتقدير المصدر: لا تخرج خروجاً إلا خروجاً مستصحباً لذلك، كقولك: ما كتبت إلا بالقلم، ولا نجرت إلا بالقدوم، وحُذفت الباء من (أن يشاء الله)، والتقدير: إلا بأن يشاء اللَّه، أي: إلا بذكر المشيئة. . . . وما ذكر من أنه استثناء منقطع أو متصل على غير ذلك بعيد»[1].

الأثر العقدي:

أشار بعض المعربين إلى الأثر العقدي في بعض تلك الأوجه الإعرابية، وخاصة ما يُعلِّق منها الاستثناء بالنهي عن القول إلا بعد الإذن.

قال الزمخشري: «(إلا أن يشاء الله) متعلق بالنهي لا بقوله (إني فاعل) لأنه لو قال إني فاعل كذا إلا أن يشاء اللَّه كان معناه إلا أن تعترض مشيئة اللَّه دون فعله، وذلك لا مدخل فيه للنهي»[2].

(١) أمالي ابن الحاجب ١/١٩٦ - ١٩٧.

(٢) الكشاف ٢/٣٨٦.

فالزمخشري[١] ينطلق في تحديده أجزاء التركيب من أحد أصوله الاعتزالية في خلق أفعال العباد بأنه لا تعلق لأفعال العباد في مشيئة اللَّه، بل العبد يفعل ما لا يشاؤه اللَّه ولا يريده.

قال ابن المنير: «وليت شعري ما معنى قول الزمخشري في تفسير الآية (كأن المعنى إلا أن تعترض المشيئة دونه) معتقداً أن مشيئة اللَّه تعالى لا تعترض على فعل أحد، فكم شاء من الأفعال فتركت، وكم شاء من التروك ففعلت على زعم القدرية، فلا معنى على أصلهم الفاسد لتعليق الفعل بالمشيئة قولاً وهو غير متعلق بها وقوعاً حتى إن قول القائل: لا أفعل كذا إلا أن يشاء اللَّه أن أفعله، كذب وخلف، بتقدير فعله إذا كان من قبيل المباح؛ لأن اللَّه تعالى لا يشاؤه على زعمهم الفاسد، فما أبعد عقدهم من قواعد الشرع فسحقاً سحقاً»[٢].

المناقشة:

لقد جاء التأويل الأول معتضداً بأمرين ظاهرين كافيين في ترجيحه:

أما الأول فموافقة سبب النزول.

وأما الثاني: فكونه اختيار أئمة المفسرين وأهل التأويل.

قال الطبري: «وهذا تأديب من اللَّه عز ذكره لنبيه ﷺ عهد إليه أن لا يجزم على ما يحدث من الأمور أنه كائن لا محالة إلا أن يصله بمشيئة اللَّه؛ لأنه لا يكون شيء إلا بمشيئة اللَّه.

وإنما قيل له ذلك فيما بلغنا من أجل أنه وعد سائليه عن المسائل الثلاث اللواتي قد ذكرناها فيما مضى، اللواتي إحداهن المسألة عن أمر الفتية من أصحاب الكهف أن يجيبهم عنهن غد يومهم، ولم يستثن،

---

(١) ولقد وافق صاحب الفريد في إعراب القرآن المجيد الزمخشري في هذا التعليل. ينظر: ٣/ ٣٢٧.

(٢) الإنصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٣٨٦.

فاحتبس الوحي عنه فيما قيل من أجل ذلك خمس عشرة، حتى حزنه إبطاؤه، ثم أنزل اللَّه عليه الجواب عنهن، وعرف نبيه سبب احتباس الوحي عنه، وعلّمه ما الذي ينبغي أن يستعمل في عِداته وخبره عما يحدث من الأمور التي لم يأته من اللَّه بها تنزيل، فقال: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ﴾ يا محمد ﴿لِشَاْيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾ كما قلت لهؤلاء الذين سألوك عن أمر أصحاب الكهف، والمسائل التي سألوك عنها، سأخبركم عنها غداً ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾. ومعنى الكلام: إلا أن تقول معه: إن شاء اللَّه، فترك ذكر (تقول) اكتفاء بما ذكر منه، إذ كان في الكلام دلالة عليه.

وكان بعض أهل العربية[1] يقول: جائز أن معنى قوله ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ استثناء من القول، لا من الفعل كأن معناه عنده: لا تقولنّ قولاً إلا أن يشاء اللَّه ذلك القول، وهذا وجه بعيد من المفهوم بالظاهر من التنزيل مع خلافه تأويل أهل التأويل»[2].

وقال ابن عطية: «في الكلام حذف يقتضيه الظاهر، ويحسنه الإيجاز، تقديره: إلا أن تقول إلا أن يشاء اللَّه، أو إلا أن تقول إن شاء اللَّه، فالمعنى إلا أن تذكر مشيئة اللَّه، فليس ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ من القول الذي نهي عنه. وقالت فرقة: قوله ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾ استثناء من قوله ﴿وَلَا تَقُولَنَّ﴾ وهذا قول حكاه الطبري، ورد عليه، وهو من الفساد بحيث كان الواجب ألا يحكى»[3].

تنبيهان:

التنبيه الأول: كان نقاش المعربين والمفسرين يجري حول تعيين أركان الاستثناء وتحديد نوعه، إلا ما رأيته عند القرافي حيث إنه ناقش المسألة من جانب آخر في كتابه (الاستغناء في أحكام الاستثناء) منتقداً

---

(١) يعني بذلك الفراء كما سيأتي نصه بعد.

(٢) تفسير الطبري ١٥/ ٢٦٤.

(٣) المحرر الوجيز ٣/ ٥٠٨.

سنة المعربين والفقهاء في الاستشهاد بهذه الآية على مسألة التعليق دون الكشف عن حقيقة وجه الاستشهاد من ذلك.

قال القرافي: «هذه الآية من أشكل آي القرآن في الاستثناء. وهي أحد المواضع التي بعثتني أن أضع هذا الكتاب. وقد سألت عنها جماعة من العلماء فما وجدت أحداً أجابني عنها.

ووجه الإشكال فيها أن اللّٰه تعالى أنزلها للأمر بالتعليق على المشيئة عند ذكر الوعد بالفعل، وليس فيها لفظ يقتضي التعليق. فإن (إلا) ليست شرطاً، و(أن) المفتوحة ما قال أحد إنها للشرط، فمن أين يدل هذا اللفظ على الشرط؟ مطابقة أو تضمناً أو التزاماً؟ مع أن جميع الفقهاء يستدلون بها على التعليق، ولا يكاد أحد منهم يفكر في وجه دلالتها على التعليق، فإذا قيل له: ما وجه دلالتها على التعليق؟ قال: تقدير الكلام: لا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً، حتى تقول: إن شاء الله. ويحذف كلام اللّٰه تعالى كله، ويأتي بكلامٍ من قبل نفسه. وهذا لا يجوز، بل يجب على كل من يحدث في كلام اللّٰه تعالى أو كلام رسول الله ﷺ أن يحافظ على الألفاظ النبوية والقواعد اللغوية، والأحكام الشرعية إن كان يتعلق بذلك الكلام حكم شرعي.

وطريق تحقيق التعليق من هذه الآية مع مراعاة القواعد المذكورة أن نقدر حالاً محذوفة بعد (إلا) وقبل (أن)، وحرف جرّ حُذف أيضاً من أن المفتوحة، وحذفه اطرد في (أن) و(أنّ) المفتوحتين المخففة والمشددة. . .فنقول: تقدير الآية: ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا معلقاً بأن يشاء الله. و(أن) مع الفعل بتأويل المصدر، فصير الكلام: إلا معلقاً بمشيئة اللّٰه، فأفادنا (معلقاً) معنى التعليق، وأفادنا المصدر أنه هو المعلّق به، وصار لفظ الآية يدل على التعليق مطابقة، وهي أتم أنواع الدلالة، ولم يطرح من لفظ الآية شيء، ولا تغير حكم شرعي، ولا خولفت قاعدة لغوية، واتضحت الآية غاية الاتضاح بفضل اللّٰه تعالى»[١].

---

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٥٤٨-٥٤٩.

ويمكن مناقشة القرافي في هذا الموضع بما يلي:

١ - ما ذكره من أن الآية خالية مما يفيد التعليق مردود بأن دلالتها على التعليق معنوية مفهومه من لفظ المشيئة ؛ لأنه قد «عُلم أن ذكر المشيئة المستصحبة في الإخبار عن الفعل المستقبل هي المشيئة المذكورة بحرف شرط، أو ما هو في معناه، كقولك: لأفعلنّ إن شاء اللَّه، أو لأفعلنّ بمشيئة اللَّه، أو إلا أنْ شاء اللَّه وما أشبه ذلك»[1].

٢ - ما ذكره عن الفقهاء وغيرهم من تقديرهم القول ثم حذفه، معترضاً ذلك بأنه حذف لكلام اللَّه وتبديله بكلام المقدِّر، نقد غير متجه ذلك أن تقدير القول محذوفاً كثيرة شواهده في القرآن الكريم «لأن من عاداتهم إضمار القول في مثل هذا الموضع، واختصار الكلام إذا طال وكان في الموجود منه دلالة على المفقود»[2].

٣ - أنه حصر إفادة التعليق بلفظ (معلقاً) فقط، بينما يرى غيره أن إفادة التعليق حاصلة في ألفاظ أخرى نحو (تقول) أو (تذكر) أو (متلبِّساً) أو غير ذلك ؛ لأن إفادة التعليق من لوازم ذكر المشيئة في مثل هذه الحال.

٤ - أن هذه العبارة الشرعية وهي ذكر المشيئة تختص بخصائص، منها ما سبق ذكره من أنها تفيد التعليق ولو خلت من أدواته، ومنها أنه يطلق عليها مفهوم الاستثناء ولو خلت من أركانه كما هو ثابت في اللغة والشرع.

قال الألوسي: «ثم اعلم أن إطلاق الاستثناء على التقييد بـ(إن شاء اللَّه تعالى) بل على التقييد بالشرط مطلقاً ثابت في اللغة والاستعمال كما نص عليه السيرافي في (شرح الكتاب)... وفي الحديث (من حلف

---

(١) أمالي ابن الحاجب ١/١٩٧.

(٢) أمالي الشريف المرتضى ٢/ ١٢١.

على شيء فقال: إن شاء اللّه تعالى فقد استثنى)[١] فما قيل: إن كلمة (إن شاء اللّه تعالى) تسمى استثناء؛ لأنه عبر عنها هنا بقوله سبحانه ﴿إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ ليس بسديد»[٢].

التنبيه الثاني: يفهم من كلام الفراء أنه يجعل الاستثناء في هذه الآية من النهي في قوله (لا تقولنّ) كما في التوجيه الثاني حيث يقول: «وقوله: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُۚ﴾ إلا أن تقول: إن شاء اللّه ويكون (معنى)[٣] القول: ولا تقولنّه إلا أن يشاء اللّه، أي: إلا ما يريد اللّه»[٤].

وهذا التوجيه هو المختار عند الزمخشري وغيره من معربي المعتزلة لما سبق من كونه متمشياً مع أصولهم الاعتزالية في مسألة المشيئة وخلق أفعال العباد، ولهذا ردّ الطبري هذا التوجيه وضعفه كما سبق من نصه، حيث جعل ذلك توجيهاً لبعض أهل العربية مشيراً إلى الفراء كما هي عادته.

وعلى الرغم من توافق توجيه الفراء مع توجيه المعتزلة فإن ذلك ليس أمارة كافية على اعتزالية الرجل وقوله بالعدل كما فهمته مؤلفة كتاب (أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي) - كعادتها في القطع في نسبة الإعراب إلى مذهب عقدي معيّن وتصنيف معتقدات العلماء وفق ما توصلت إليه حول الأثر العقدي لهذا الإعراب.

كل ذلك يتمّ من خلال نقص كبير في الاستقراء، ومجازفة في هذا التصنيف أو ذاك. فما تتوصل إليه هي نتائج كبيرة من مقدمات عليلة.

---

(١) الحديث صحيح، كما في جامع الترمذي برقم (١٥٣١) وسنن أبي داود ٣/ ٥٧٥، برقم (٣٢٦١)، وصحيح الجامع الصغير وزيادته، للألباني ٢/١٠٦٧برقم ٦٢٠٩، وإرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، للألباني ٨/ ١٩٨، برقم ٢٥٧١.

(٢) روح المعاني ١٥/ ٣١٥.

(٣) في المطبوع: مع القول.

(٤) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٣٨.

تقول المؤلفة: «وقوله تعالى ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا * إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ﴾، فظاهر الآية يدل على أن جميع ما يفعله الناس يشاؤه اللَّه ويريده. وقد رد الإمامية القائلون بالعدل ذلك بأن أوّلوا الآية بما يوافق العدل على وجوه:

الأول: أن يكون (أن) متعلقة بالكلام الظاهر من غير تقدير محذوف، ويكون ما بعد (إلا) معمولاً لفاعل، وهو اسم فاعل يعمل عمل فعله، لأنه بمعنى الاستقبال. والمعنى: لا تقولنّ إنك تفعل إلا ما يريد الله. وهذا القول الذي ارتضوه هو ما ارتضاه الفراء المعتزلي، وعليه يكون ما بعد (إلا) بمعنى المصدر، والتقدير: لا تقولن إني فاعل شيئاً غداً إلا بمشيئة اللَّه...

الثاني: ما قرره الأخفش المعتزلي وهو كون (أن) متعلقة بقول محذوف، والمعنى: لا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن تقول إن شاء اللَّه تعالى... وبموافقة الشيعة على تأويلات المعتزلة كالفراء والأخفش نرى أن معنى العدل عند الشيعة الإمامية كمعناه عند المعتزلة»[1].

وإذ يُسلَّم للمؤلفة ما توصلت إليه من الاتفاق في مفهوم العدل بين الإمامية والمعتزلة فإنه لا يُسلَّم لها المقدمات التي استقت منها هذه النتيجة.

إذ إنه لو افترض أن الوجه الأول هو من توجيهات المعتزلة[2] فإنه لا يلزم أن كل قائل به يكون معتزلياً، كما سبق تقريره في غير موضع من أنه لا يلزم من نسبة توجيه إعرابي إلى طائفة عقدية معينة تصنيف كل من قال به فرداً في هذه الطائفة[3].

وإذ سبق أن بعض السلف أشار إلى اعتزالية الأخفش وقوله

---

(١) أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٦٣٤.

(٢) ذكر الألوسي أنه اختيار جمع من المحققين. ينظر: روح المعاني ١٥/ ٣١٣.

(٣) ينظر في ذلك: المقدمة، وينظر: فقرة (أسس مهمة في التصنيف العقدي) في الفصل الثاني من هذا البحث.

بالعدل[١]، فإن الفراء لا يمكن القطع بنسبة ذلك إليه بمجرد توجيهات إعرابية في مواطن متفرقة من كتابه مقابلة بتوجيهات سلفية ناصعة في مواطن أخر[٢].

لقد كان الشريف المرتضى - مع كونه إمامياً معتزلياً - أكثر موضوعية ومصداقية في تحري الصواب في نسبة الاعتزال إلى الفراء حيث يقول في عرضه التوجيهات الإعرابية للآية السابقة: «أن نجعل حرف الشرط الذي هو (إن) متعلقاً بما يليه وبما هو متعلق به في الظاهر من غير تقدير محذوف، ويكون التقدير: ولا تقولنّ إنك تفعل إلا ما يريد اللّه.

وهذا الجواب ذكره الفراء، وما رأيته إلا له. ومن العجب تغلغله إلى مثل هذا، مع أنه لم يكن متظاهراً بالقول بالعدل»[٣].

كان حرياً بالمؤلفة أن تحذو حذو هذا الإمامي المعتزلي في حكمها على الفراء بدلاً من أن تكون أكثر حماساً في تغليب الجانب الاعتزالي في توجيهات المعربين[٤].

ولا يعني نفي الاعتزال عن الفراء أو غيره عدم تأثرهم بشيء من طرح المعتزلة في نقاشهم ومحاوراتهم خاصة مع ما عرف عن مجالستهم إياهم. إلا أن ذلك ليس كافياً لتوجيه تهمة الاعتزال إليه، إذ إن الشواهد كثيرة مما «يمكن أن يستدل به من كتابه (معاني القرآن) على براءته من الاعتزال... وإن كان وقع منه شيء فبسبب قربه منهم، ومخالطته لهم»[٥].

وأمر آخر يبرهن على خلل تلك المقدمات ما ذكرته رأياً للأخفش المعتزلي فإنه بعينه هو توجيه الطبري وغيره من معربي أهل السنة كما سبق.

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٩)، ومبحث (المعتزلة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) ينظر: مبحث (موقف أهل السنة والجماعة) من الفصل الثاني من هذا البحث.

(٣) أمالي الشريف المرتضى ٢/ ١٢٠.

(٤) ينظر في تحقيق ذلك: مبحث (موقف أهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث، وتنظر المسألة ذات الرقم (١٢) من هذا البحث.

(٥) التفسير اللغوي للقرآن الكريم ص ٣٠٢. وينظر: ص ٢٩٨-٣٠٣.

المسألة الخامسة والأربعون

٤٢ - قال اللّه تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَٰنَ ٱللَّهِ رَبِّ ٱلْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٢٢].

التوجيه الإعرابي:

لقد عني النحويون بهذه الآية كثيراً، إذ قلّ أن يخلو من ذكرها كتاب نحوي تقعيدي أو إعرابي.

وقد جاء توجيههم لرفع الاسم الواقع بعد (إلا) وهو لفظ الجلالة على قولين:

الأول: أن (إلا) هنا بمعنى (غير) صفة للنكرة قبلها (آلهة)، وصفة المرفوع مرفوع. ولما كان الإعراب فيها متعذّراً جعل على الاسم الواقع بعدها، وهو هنا لفظ الجلالة. والتقدير: لو كان فيهما آلهةٌ غيرُ اللهِ لفسدتا.

وهذا توجيه جمهور النحويين كسيبويه والكسائي[1] والفراء[2] والأخفش[3] والمبرد في أحد قوليه[4]، والزجاج[5] وابن ولّاد[6]

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٦٧، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٨٢.

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٠٠. وقد جعلها الفراء محتملة أمرين: أن تكون بمعنى (غير) وبمعنى (سوى). وبعض المعربين لا ينسب إليه إلا كونها بمعنى (سوى)، ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٦٧، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ٢/ ١٥٩، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٤٨٢.

(٣) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١١٥.

(٤) ينظر: المقتضب ٤/ ٤٠٨.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٣/ ٣٨٨.

(٦) ينظر: الانتصار لسيبويه على المبرد، تأليف: أبي العباس أحمد بن محمد بن ولّاد النحوي ت (٣٣٢)، تحقيق: د/ زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤١٦، ص ١٦٦-١٦٩ .

والرماني[١] والهروي[٢] والجرجاني[٣] والزمخشري[٤] وابن خروف[٥] والهمداني[٦] وابن مالك[٧] والقرافي[٨] وغيرهم[٩].

قال سيبويه: «هذا باب ما يكون فيه (إلا) وما بعدها وصفاً بمنزلة مثل وغير، وذلك قولك: لو كان معنا رجلٌ إلا زيد لَغُلِبنا.

والدليل على أنه وصف أنك لو قلت: لو كان معنا إلا زيدٌ لهلكنا، وأنت تريد: الاستثناء لكنت قد أحلت. ونظير ذلك قوله ﷻ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾»[١٠].

الثاني: أن (إلا) في هذه الآية للاستثناء، ولفظ الجلالة بعدها بدل

---

(١) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٢٤٩.
(٢) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ١٧٣.
(٣) ينظر: المقتصد في شرح الإيضاح ٢/ ٧١٢.
(٤) ينظر: المفصل ص ٩٩، والكشاف ٣/ ٧.
(٥) ينظر: شرح جمل الزجاجي لابن خروف ٢/ ٩٦١.
(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٤٨١-٤٨٢.
(٧) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٢٩٨، وشرح الكافية الشافية ٢/ ٧٠١.
(٨) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناءص ٢٤٨،
(٩) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٦٧، وحروف المعاني، لأبي القاسم الزجاجي ت (٣٤٠)، تحقيق: د/ علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤٠٦، ص ٧، والإيضاح العضدي ص ٢٢٩، والتبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ٣٨٣، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٨٢، وشرح عيون الإعراب، تأليف: أبي الحسن علي بن فضّال المجاشعي، تحقيق: د/ حنّا جميل حداد، مكتبة المنار- الأردن، ط الأولى ١٤٠٦، ص١٧٩ والإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، لأبي نصر الحسن بن أسد الفارقي ت (٤٨٧)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٠، ص ٣٧٥، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ٢/ ١٥٩، وشرح ابن يعيش ١/ ١١، ٢/ ٨٩، ٩/ ٢٢، وسفر السعادة وسفير الإفادة، تأليف: علم الدين بن علي السخاوي ت (٦٤٢) تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، دار صادر - بيروت ط الثانية ١٤١٥، في ٢/ ٨٠٣، والبحر المحيط ٦/ ٢٨٢، والدر المصون ٨/ ١٤٢، ومغني اللبيب ص ٩٩، والفوائد الضيائية للجامي ١/ ٤٢٧، و٢/ ٣٨٢، وتعليق الفرائد على تسهيل الفوائد للدماميني، تحقيق: د/ المفدى ٦/ ٨، ٨٥، وهمع الهوامع ٣/ ٢٣٩، و٢٧١-٢٧٣، والتركيب الاستثنائي في القرآن الكريم ص ٤٨.
(١٠) الكتاب ٢/ ٣٣١.

من (آلهة) مرفوع مثله، على الوجه الراجح في مثل هذه الصورة من كون الكلام تاماً غير موجب. والتقدير: لو كان فيهما غيرُ اللّه لفسدتا.

وهذا توجيه أبي العباس المبرد فيما نقل عنه بعض النحويين[(١)].

قال أبو بكر ابن السراج: «قال أبو العباس رحمه الله: (لو كان معنا إلا زيداً[(٢)] لغُلِبنا)، أجود كلام وأحسنه، والدليل على جودته [و][(٣)] أنه بمنزلة النفي، نحو قولك: ما جاءني أحد إلا زيد، وما جاءني إلا زيدٌ، أنك لو قلت: لو كان معنا أحد إلا زيد لهلكنا، فزيد معك كما قال تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، والله تعالى فيهما، وتقول: لو كان لنا إلا زيداً أحد لهلكنا، كما تقول: ما جاءني إلا زيداً أحد، والدليل على جودة الاستثناء أيضاً أنه لا يجوز أن يكون (إلا) وما بعدها وصفاً إلا في موضع لو كان فيه استثناء لجاز»[(٤)].

الأثر العقدي:

المعنى العقدي الذي تجري حوله هذه المناقشات هو معنى مجمع عليه بين النحويين، وإنما الخلاف في لزومه في توجيهٍ دون آخر.

وهذا المعنى العقدي المتفق على إقراره في الآية ونفي سواه أن الآية جاءت لتقرير تفرد اللّه تعالى بربوبية السموات والأرض ومن فيها وألوهيته، «والمعنى لو كان يتولاهما ويدبر أمرهما آلهة شتى غير الواحد الذي هو فاطرهما لفسدتا، وفيه دلالة على أمرين أحدهما: وجوب أن لا

---

(١) ينظر: الأصول في النحو لابن السراج ١/ ٣٠١، والانتصار لابن ولّاد ص ١٦٦، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف٢/ ٩٦١، والإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ١/ ٣٦٣، ٣٧٠، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٨، ٢٩٠، والارتشاف ٣/ ١٥٢٨، والبحر المحيط ٦/ ٢٨٣، ومغني للبيب ص ٩٩، والدر المصون ٨/ ١٤٤، وتعليق الفرائد ٦/ ٩١.

(٢) هكذا في المطبوع، والمختار هنا الرفع.

(٣) زيادة يستقيم بها الكلام.

(٤) الأصول في النحو ١/ ٣٠١-٣٠٢

يكون مدبرهما إلا واحداً، والثاني: أن لا يكون ذلك الواحد إلا إياه وحده»(١).

قال أبو البقاء العكبري: «قوله تعالى ﴿إِلَّا ٱللَّهُ﴾ الرفع على أن (إلا) صفة بمعنى (غير)، ولا يجوز أن يكون بدلاً ؛ لأن المعنى يصير إلى قولك: لو كان فيهما اللّه لفسدتا، ألا ترى أنك لو قلت: ما جاءني قومك إلا زيدٌ على البدل لكان المعنى: جاءني زيدٌ وحده.

وقيل: يمتنع البدل؛ لأن ما قبلها إيجاب، ولا يجوز النصب على الاستثناء لوجهين:

أحدهما: أنه فاسد في المعنى، وذلك أنك إذا قلت: لو جاءني القوم إلا زيداً لقتلتهم، كان معناه أن القتل امتنع لكون زيد مع القوم، فلو نصبت في الآية لكان المعنى: إنّ فساد السموات والأرض امتنع لوجود اللّه تعالى مع الآلهة، وفي ذلك إثبات إله مع اللّه.

وإذا رفعت على الوصف لا يلزم مثل ذلك؛ لأن المعنى: لو كان فيها غير اللّه لفسدتا»(٢).

وقال ابن هشام: «فلا يجوز في (إلا) هذه أن تكون للاستثناء، من جهة المعنى، إذ التقدير حينئذ: لو كان فيهما آلهة ليس فيهم اللّه لفسدتا، وذلك يقتضي بمفهومه أنه لو كان فيهما آلهة فيهم اللّه لم تفسدا، وليس ذلك المراد، ولا جهة اللفظ»(٣).

المناقشة:

لقد كان توجيه النحويين للرفع في هذه الآية خاصة، لأن النصب على الاستثناء ممتنع فيها من وجهين: معنوي ونحوي.

---

(١) الكشاف ٣/ ٧.

(٢) التبيان في إعراب القرآن ٢/ ٩١٤- ٩١٥.

(٣) مغني اللبيب ص ٩٩.

١ - أما من حيث الناحية المعنوية فيتمثل فيما قد سبق عرضه في الفقرة السابقة في بيان الأثر العقدي من كون حملها على الاستثناء يفضي إلى كون «فساد السموات والأرض امتنع لوجود اللَّه مع الآلهة، وفي ذلك إثبات إله مع الله»[1].

قال القرافي: «يصير معنى الكلام: لو كان فيهما آلهة ليس اللَّه تعالى معهم ولا موجوداً فيهما لفسدتا، فيقتضي الكلام بطريق اللزوم أن اللَّه تعالى لو كان مع الآلهة لم يحصل الفساد، وهو مقصود المشركين، فإنهم لم يقولوا: اللَّه تعالى ليس مع الآلهة، بل الجميع موجود، فيفسد معنى الاحتجاج على المشركين. بخلاف إذا قلنا: إن معناها الصفة، ورفعنا، يصير معنى الكلام: لو كان فيهما آلهة غير اللَّه تعالى لفسدتا، وليس في هذا ما يقتضي القضاء بالسلب في جهة اللَّه تعالى»[2].

٢ - أما من حيث الصناعة النحوية فإن بعض النحويين منع أن يأتي المستثنى منه جمعاً نكرة كما في هذه الآية؛ لكونه شائعاً لا يمكن حصره.

قال أبو البقاء: «والجمع إذا كان نكرة لم يُستَثن منه عند جماعة من المحققين؛ لأنه لا عموم له بحيث يدخل فيه المستثنى لولا الاستثناء»[3].

ومع ظهور هذين الوجهين إلا أن الثماميني قد أجاز النصب في الآية على الاستثناء[4].

وقال ابن خروف: «والنصب على الاستثناء جائزٌ لو قرئ به»[5].

---

(١) التبيان ٢/ ٩١٥. وينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٤٨٢، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٢٦١، والبحر المحيط ٦/ ٢٨٣.

(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناءص ٢٦١.

(٣) التبيان ٢/ ٩١٥. وينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٩.

(٤) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٩، ٢٦١.

(٥) شرح جمل الزجاجي لابن خروف ٢/ ٩٦١.

قال القرافي: «وأنكره الشيخ ابن عمرون إنكاراً شديداً»[١].

ولما تعذر النصب على الاستثناء بقي الرفع على الاتباع: إما على الوصفية في (إلا) وحملها على معنى (غير) ونقل الإعراب إلى الاسم بعدها، أو الاتباع على البدلية، لكون الكلام تاماً غير موجب.

ولقد اختار جمهور النحويين خروج (إلا) عن الاستثناء إلى الوصفية وكونها في هذه الآية بمعنى (غير) فلا تفيد الاستثناء بوجه ما.

وهذا استعمال سائغ فيها في مواضع محددة، كما أن (غير) تخرج عن دلالتها على الوصفية لتقع موقع (إلا) في دلالتها على الاستثناء.

قال الزمخشري: «واعلم أن (إلا) و(غير) يتقارضان ما لكل واحد منها»[٢].

وقال أبو حيان: «أصل (غير) أن تكون صفة، وأصل (إلا) أن تكون استثناء، ثم قد تحمل إحداهما على الأخرى فيما هو أصل فيها، وقد اضطرب كلام النحاة في الوصف بـ(إلا)، والمتفهم من كلام الأكثرين أنه يراد به الوصف الصناعي... ولما كانت (غير) من أخوات (مثل) يصح فيها التعريف صحّ جريها على المعرفة، والنكرة فكذلك (إلا) بمعناها تجرى على النكرة والمعرفة، ويجوز فيها البدل كما جاز في (غير)»[٣].

ويشترط النحويون لخروج (إلا) عن أصلها من الاستثناء إلى الوصفية شروطاً هي:

١ - أن يكون الموصوف نكرة - كما في الآية - أو قريباً من النكرة.

٢ - أن يكون الموصوف جمعاً صريحاً - كما في الآية - أو في قوة الجمع.

---

(١) الاستغناء في الاستثناء ص ٢٤٩.

(٢) المفصل في صنعة الإعراب ص ٩٩. وينظر: الكوكب الدرّي للأسنوي ص ٢٧٥.

(٣) ارتشاف الضرب ٣/ ١٥٢٦.

٣ - أن يكون الموصوف مذكوراً غير محذوف.

٤ - أن تقع في موضع يصح حمله على الاستثناء.

قال أبو حيان: «وشرط الوصف بـ(إلا) أن يتقدّمها موصوف فلا يحذف، وتبقى هي بخلاف (غير) فلا يجوز في: قام القوم إلا زيدٌ: قام إلا زيدٌ، ويجوز في: قام القوم غير زيد، أن تقول: قام غيرُ زيد، ويجوز الوصف بها حيث يجوز البدل وحيث لا يجوز[1]، وزعم المبرد أنه لا يجوز الوصف بها إلا حيث يجوز البدل[2]، وكون (إلا) لا تكون صفة إلا حيث يصح الاستثناء كالمجمع عليه من النحويين.»[3].

وإنما رجح جمهور النحويين الوصفية على البدلية كما سبق من وجهين معنوي ونحوي:

١ - أما من حيث المعنى فقد سبقت الإشارة إلى وجه فساد المعنى في توجيه البدلية، وأنه يلزم من ذلك أن يصير المعنى: لو كان فيها اللّٰه لفسدتا، تعالى اللّٰه عن ذلك؛ لأن المبدل منه في حكم الساقط.

٢ - أما من حيث المعيار النحوي فإنه يتمثل فيما يأتي:

أ - كون البدل إنما يتأتى في الكلام غير الموجب، وأما في الإثبات فهو غير جائز.

ب - أن المبدل منه في حكم الساقط المستغنى عنه بالبدل.

قال عبد القاهر الجرجاني: «ولا يجوز هذا البدل في الموجب نحو أن تقول: جاءني القوم إلا زيدٌ، لفساد المعنى إذ المبدل منه يجب أن يكون في حكم الساقط، وإذا أسقطت (القوم) بقي: جاءني إلا زيدٌ، وهذا محال؛ لأن القصد أن تجعل

---

(١) أي يجوز الوصف بها سواء كان الكلام موجباً أو غير موجب.

(٢) بأن يكون الكلام غير موجب.

(٣) ارتشاف الضرب ٣/ ١٥٢٧-١٥٢٨.

زيداً خارجاً من جملة القوم عارياً من المجيء، فإذا جعلته فاعل المجيء كنت قد أسقطت القوم وأثبته، وهذا عكس الغرض»[١].

ومن المعلوم أن «غير الموجب ثلاثة أضرب: النفي والنهي والاستفهام، والموجب ما لم يكن واحداً منها»[٢].

والمتأمل في الآية يلحظ أنها خالية من هذه الأمور الثلاثة. لكن النقاش قد جرى حول دلالة (لو) على الإيجاب أو المنع، فإن الجمهور حملوها على الإيجاب، وحينئذٍ يمتنع البدل؛ لأن البدل إنما يكون في الاستثناء التام غير الموجب كما هو متقرر عند النحويين كما ذكره السيرافي[٣] والرماني[٤] والجرجاني[٥] وابن الحاجب[٦] وابن مالك[٧] وابن هشام[٨] وغيرهم.

قال أبو سعيد السيرافي: «لا يكون في (لو) بدلٌ بعد (إلا) لأنها في حكم اللفظ تجري مجرى الموجب... ووجه آخر من فساده أنه إذا قال: لو كان معنا إلا زيد لهلكنا، وهو يريد الاستثناء لكان محالاً؛ لأنه يصير في المعنى: لو كان معنا زيدٌ لهلكنا؛ لأن البدل بعد (إلا) في الاستثناء موجب، وكذلك ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ لو كان على البدل

---

(١) المقتصد في شرح الإيضاح لعبد القاهر الجرجاني ٢/ ٧٠٢.
(٢) المقتصد ٢/ ٧٠١.
(٣) ينظر: شرح الكتاب للسيرافي خ ٢/ ١١٧.
(٤) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٢٤٩.
(٥) ينظر: المقتصد ٢/ ٧١٢.
(٦) ينظر: الإيضاح في شرح المفصل ١/ ٣٧٠.
(٧) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٢٩٨.
(٨) ينظر: مغني اللبيب ص ٩٩.

لكان التقدير: لو كان فيهما اللّه لفسدتا، وهذا فاسد»[١].

وقال ابن مالك: «ولا يجوز أن يجعل (إلا الله) بدلاً ؛ لأن شرط البدل في الاستثناء صحة الاستغناء به عن الأول، وذلك ممتنع بعد (لو) كما يمتنع بعد (إنْ) ؛ لأنهما حرفا شرط، والكلام معهما موجب... فصح قول سيبويه إن (لو) لم يفرّغ العامل بعدها لما بعد (إلا) كما فرّغ بعد النفي، وإن كان ما يدل عليه من الامتناع شبيهاً بالنفي، ولو كانت مستحقة لتفريغ ما يليها من العوامل لكانت مستحقة لغير ذلك، مما يختص بحروف النفي كزيادة (من) في معمول ما يليها، وإعماله في (أحد) و(شَفْرٍ)[٢] ونحوهما، وكنصب جواب مقرون بالفاء»[٣].

وقال القرافي: «ولا يمكن أن يكون (إلا الله) بدلاً كما في قولك: ما فيهما آلهة إلا الله ؛ لأن (لو) وجوابها بمنزلة الموجب، والبدل لا يكون في الموجب، وإنما كانت بمنزلة الموجب؛ لأنها شرط فيما مضى، كما أن (إنْ) شرط فيما يُستقبل، وهم لا يقولون: إن قام أحد إلا زيدٌ فعاقبه، فكذلك هاهنا، وأيضاً لو جعلته بدلاً لوجب أن يحل محلّ الأول، ولو حلّ محله لفسد المعنى ؛ لأنه كان يكون الكلام: لو كان فيهما اللّه لفسدتا. تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً»[٤].

ج - أنه على فرض دلالة (لو) على النفي فإنه نفي معنوي، والصحيح «أنه لا يجري النفي المعنوي مجرى النفي اللفظي،

(١) شرح الكتاب للسيرافي ٣/ ١١٧.

(٢) قال في لسان العرب في مادة (شفر): «وشَفْرٌ أي: أحد... قال ذو الرمة فيه بلا حرف نفي:

تمرُّ بنا الأيّام ما لمحت بنا ... بصيرةُ عينٍ من سوانا، على شَفْرِ

أي ما نظرت عين منا إلى إنسان سوانا». ٤/ ٤١٩.

(٣) شرح التسهيل ٢/ ٢٩٨.

(٤) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٨.

ألا ترى أنك تقول: أبى القومُ إلا زيداً، بالنصب ليس إلا، ولو كان النفي المعنوي كاللفظي لجاز: أبى القومُ إلا زيدٌ، وكان المختار، وههنا أولى؛ لأن النفي محقق غير مقدّر فيه إثبات، وفي (لو) مقدّر ما بعدها الإثبات، وإنما قّدر فيه النفي لمّا كان الإثبات تقديراً»[1].

ويرى القائلون بالبدلية أن الكلام هنا غير موجب في المعنى، إذ «إنه بمنزلة النفي، نحو قولك: ما جاءني أحد إلا زيد، وما جاءني إلا زيدٌ»[2]. ولهذا ساغ البدل مما قبل (إلا) «لأن البدل في غير الموجب أحسن من الوصف»[3].

قال ابن هشام: «وزعم المبرد، أن (إلا) في هذه الآية للاستثناء، وأن ما بعدها بدل، محتجاً بأن (لو) تدل على الامتناع، وامتناع الشيء انتفاؤه، وزعم أن التفريغ بعدها جائز، وأن نحو (لو كان معنا إلا زيدٌ)، أجود كلام»[4].

وقد سبق عرض الأدلة في حمل (لو) على الإيجاب لكونها شرطاً وعدم قبولها خصائص حروف النفي من الدخول على النكرات العامة وزيادة (من) وغير ذلك فلا «يقولون: لو جاءني ديّارٌ أكرمته، ولا: لو جاءني من أحد أكرمته، ولو كانت بمنزلة النافي لجاز ذلك كما يجوز: ما فيها ديّار، وما جاءني من أحدٍ، ولما لم يجز ذلك دلّ على أن الصواب قول سيبويه: إنّ (إلا) وما بعدها صفة»[5].

كما احتج القائلون بالبدلية على صحة الاستثناء والرفع على البدلية

(١) الإيضاح في شرح المفصل ١/ ٣٧٠.
(٢) الأصول في النحو ١/ ٣٠١.
(٣) الدر المصون ٨/ ١٤٤.
(٤) مغني اللبيب ص ٩٩.
(٥) مغني اللبيب ص ٩٩.

بما اتفق عليه «من أنه لا يجوز أن يكون (إلا) وما بعدها وصفاً إلا في موضع لو كان فيه استثناء لجاز»[١]، وهنا قد أجاز فيها المعارض الوصفية فصح الاستثناء.

وما ذكره هؤلاء من الاتفاق على أنه لا يصلح الوصف بها إلا حيث يصح الاستثناء صحيح، ولكن ما منعه النحويون من الاستثناء في هذه الآية «إنما يعنون الاستثناء المتصل، وأما المنقطع فيصلح وهو سائغ في هذه الآية، فالوصف سائغ»[٢].

على أن بعض النحويين لا يلتزم هذا الشرط فيجيز وقوعها صفة مع تعذّر الاستثناء، ومثّل له بهذه الآية[٣].

تنبيه:

قد حظي التوجيه الأول القائم على صرف (إلا) إلى معنى (غير) والوصفية فيها بترجيح جمهور النحويين له من لدن سيبويه، في حين أن توجيه البدلية لم يسند إلا إلى المبرد[٤] على نقل كثير من النحويين كما سبق[٥]. إلا أن رأيه في المقتضب موافق لرأي الجمهور بحملها على الوصفية.

قال المبرد: «هذا باب: ما تقع فيه (إلا) وما بعدها نعتاً بمنزلة (غير)، وما أضيفت إليه.

---

(١) الأصول في النحو ١/ ٣٠١-٣٠٢

(٢) الارتشاف ٣/ ١٥٢٨.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ١٠١، وهمع الهوامع ٣/ ٢٧٣.

(٤) نسب السمين وابن هشام إلى ابن الضائع وأبي علي الشلوبين رأياً يحمل (إلا) في الآية على معنى (غير) التي بمعنى (مكان) وكأنه جمع بين الرأيين. قال السمين: «ولكنه قريب من تفسير المعنى لا من تفسير الإعراب». الدر المصون ٨/ ١٤٤، ومغني اللبيب ص ٩٩.

(٥) ينظر: الأصول في النحو لابن السراج ١/ ٣٠١، والانتصار لابن ولّاد ص ١٦٦، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف ٢/ ٩٦١، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٤٨، ٢٩٠، والارتشاف ٣/ ١٥٢٨، ومغني للبيب ص ٩٩، والدر المصون ٨/ ١٤٤، وتعليق الفرائد للدماميني ٦/ ٩٠.

وذلك قولك: لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكنا. قال اللَّه ﷻ ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، المعنى - واللَّه أعلم -: لو كان فيهما آلهة غيرُ اللَّه...»(١).

فهل هذا التباين بين هذين الموقفين خطأ في فهم كلام المبرد؟ أو هو عدول منه عن هذا الرأي؟.

يرى ابن مالك رحمه اللَّه الاحتمال الأول حيث يقول: «وحكى ابن السراج أن أبا العباس المبرد قال: (لو كان معنا إلا زيد، أجود كلام وأحسنه)، وكلام المبرد في المقتضب مثل كلام سيبويه، أعني أن التفريغ والبدل بعد (لو) غير جائز، وأن (إلا) لا يوصف بها إلا حيث يصح الاستثناء، ولا يوصف بها إلا ما يوصف بغير، وذلك النكرة والمعرفة التي بالألف واللام على غير معهود... هذا كلام المبرد، وهو موافق لكلام سيبويه ولكلام أبي الحسن الأخفش في كتابه. وقد قَبِلَ ما نسب ابن السراج إلى المبرد ابنُ ولّاد ورد عليه(٢). وقَبِلَه أيضاً أبو علي الشلوبين(٣) قبولَ راضٍ به. وأما ابن خروف فأنكر ثبوت ذلك عن المبرد(٤) وأنكر على ابن ولاد الاشتغال بردّ ما لم يصح ثبوته»(٥).

---

(١) المقتضب ٤/٤٠٨.

(٢) قد سبق ذكر مواضع ذلك في كتاب سيبويه ومعاني القرآن للأخفش وكتاب الأصول لابن السراج.

(٣) لم أجد كلام الشلوبين في شرح المقدمة الجزولية الكبير، ولا في التوطئة، تأليف أبي علي الشلوبين ت (٦٥٤) تحقيق: د/ يوسف أحمد المطوع، مطابع سجل العرب - القاهرة، بدون ط ١٤٠١.

(٤) وافق ابن خروف النحويين في نسبة البدلية إلى المبرد في شرح الجمل ٢/ ٩٦١. ولم أجد شيئاً في المطبوع من كتابه شرح كتاب سيبويه، المسمى «تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب»، تأليف أبي الحسن علي من محمد الإشبيلي المعروف بابن خروف ت (٦٠٩)، تحقيق: خليفة محمد خليفة بديري، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤١٥.

(٥) شرح التسهيل ٢/ ٢٩٩.

ويرى الشيخ عبد الخالق عضيمه رحمه اللّٰه احتمال رجوعه عن هذا الرأي حيث يقول: «هذا ما قاله المبرد في نقده لسيبويه، ونراه هنا قد مثل للوصف بإلا بقوله: لو كان معنا رجل إلا زيد لهلكنا، وهو من أمثلة سيبويه، كما استشهد بشواهد سيبويه الشعرية، وهذا يعتبر منه رجوعاً قاله في نقد سيبويه.

وقد ردّ على المبرد رداً طويلاً ابن ولّاد في الانتصار، ولو وقف على ما في المقتضب لعرف أن المبرد عدل عن رأيه»[1].



(١) المقتضب ٤/٤٠٨، هامش رقم ١.

المسألة السادسة والأربعون

٤٦ - قال اللَّه تعالى ﴿وَأَلْقِ عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَآنٌّ وَلَّىٰ مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يَٰمُوسَىٰ لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ ۞ إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النمل ٢٧/ ١٠-١١].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في الحكم الإعرابي لـ(مَنْ) من قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾، وذلك على أقوال، هي:

الأول: أنه استثناء متصل من قوله (المرسلون) قبل (إلا)، فاسم الموصول مبني جائز فيه الوجهان: النصب على الاستثناء والرفع على البدلية، مما قبل (إلا) وهو (المرسلون)، والاتباع أقوى؛ لأنه في كلام تام غير موجب، فيترجح الإبدال على لغة الحجاز وتميم معاً.

وهذا توجيه مقاتل(١) والحسن البصري(٢) وابن جريج(٣)، والضحاك(٤)، وهو اختيار ابن قتيبة(٥)(٦)، وأحد توجيهي أبي جعفر النحاس(٧)، وأجازه المنتجب الهمداني(٨).

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٤/ ٢٥١، والبحر المحيط ٧/ ٥٦.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٥٧، والمحرر الوجيز ٤/ ٢٥١، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٦، والبحر المحيط ٧/ ٥٦.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٥٧، والمحرر الوجيز ٤/ ٢٥١.

(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٦، والبحر المحيط ٧/ ٥٦.

(٥) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢١٩.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ١٥٧.

(٧) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٧.

(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٦٧٥.

قال الطبري: «والصواب من القول في قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ﴾ عندي غير ما قاله هؤلاء الذين حكينا قولهم من أهل العربية، بل هو القول الذي قاله الحسن البصري وابن جريج ومن قال قولهما، وهو أن قوله استثناء صحيح من قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ استثناء صحيح من قوله ﴿لا يخاف لدي المرسلون إلا من ظلم﴾ منهم فأتى ذنباً، فإنه خائف لديه من عقوبته»[1].

قال ابن عطية: «قال مقاتل وغيره: الاستثناء متصل، وهو من الأنبياء»[2].

الثاني: أنه استثناء متصل من مستثنى منه محذوف، والتقدير: إنه لا يخاف لدي المرسلون، وإنما يخاف غيرُهم إلا من ظلم.

وهذا أحد توجيهي الفراء[3].

الثالث: أنه استثناء منقطع عما قبل (إلا)، وعليه فهو منصوب ليس غير عند الحجازيين، أما عند بني تميم فيجوز فيه النصب والرفع على البدلية.

وهذا التوجيه الآخر للفراء[4] والنحاس[5]، والهمداني[6]. وهو توجيه الزجاج[7] ومكي[8] والواحدي[9] والعكبري[10] والقرطبي[11]

---

(١) تفسير الطبري ١٩/ ١٥٨.

(٢) المحرر الوجيز ٤/ ٢٥١.

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧، وتأويل مشكل القرآن ص ٢١٩، والفريد ٣/ ٦٧٥.

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧، والمحرر الوجيز ٤/ ٢٥١، والاستغناء في أحكام الاستثناءص ٣٨٦، والبحر المحيط ٧/ ٥٥.

(٥) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٦٧٥.

(٧) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ١١٠.

(٨) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤٦.

(٩) ينظر: الوسيط ٣/ ٣٧٠.

(١٠) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٠٠٥.

(١١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٦- ١٤٧.

والطوفي[١] وأبي حيان[٢] والسمين الحلبي[٣].

قال أبو البقاء العكبري: «قوله تعالى ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ هو استثناء منقطع في موضع نصب. ويجوز أن يكون في موضع رفع بدلاً من الفاعل»[٤].

وقال السمين: «فيه وجهان: أحدهما: أنه استثناء منقطع؛ لأن المرسلين معصومون من المعاصي. وهذا هو الظاهر الصحيح.

والثاني: أنه متصل. ولأهل التفسير فيه عبارات ليس هذا موضعها. وعن الفراء أنه متصل لكن من جملة محذوفة، تقديره: وإنما يخاف غيرهم إلا من ظلم... وقدره الزمخشري بـ(لكن)، وهي علامة على أنه منقطع، وذكر كلاماً طويلاً[٥]. فعلى الانقطاع يكون منصوباً فقط على لغة الحجاز. وعلى لغة تميم يجوز فيه النصب والرفع على البدل من الفاعل قبله. وأما على الاتصال فيجوز فيه الوجهان على اللغتين، ويكون الاختيار البدل؛ لأن الكلام غير موجب»[٦].

الرابع: أن (إلا) في هذه الآية ليست للاستثناء ولا للإخراج بعد الإدخال ولا العكس بل هي للتشريك بمعنى واو النسق، والتقدير: إنه لا يخاف لديّ المرسلون ولا من ظلم ثمّ بدل حسناً بعد سوء.

وقد نُسب هذا التوجيه لبعض النحويين[٧].

---

(١) ينظر: الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، تأليف: أبي الربيع سليمان الطوفي الصرصري الحنبلي ت(٧١٦)، تحقيق: د/ محمد بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان - الرياض، ط الأولى ١٤١٧، ص ٦١٧.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٥٥.

(٣) ينظر: الدر المصون ٨/ ٥٧٧-٥٧٨.

(٤) التبيان للعكبري ٢/ ١٠٠٥.

(٥) ينظر: الكشاف ٣/ ١٣٤.

(٦) الدر المصون ٨/ ٥٧٧-٥٧٨.

(٧) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ١٥٧، وتأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٢١٩، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠، والأزهية للهروي ص ١٨٧، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤٦، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٣٨.

قال الفراء عن هذه الأقوال الثلاثة الأخيرة: «في هذه وجهان: أحدهما: أن تقول: إن الرسل معصومة مغفور لها آمنة يوم القيامة. ومن خلط عملاً صالحاً وآخر سيئاً[١] فهو يخاف ويرجو، فهذا وجه.

والآخر أن تجعل الاستثناء من الذين تُركوا في الكلمة؛ لأن المعنى: لا يخاف المرسلون إنما الخوف على غيرهم. ثم استثنى فقال: إلا من ظلم فإنّ هذا لا يخاف يقول: كان مشركاً فتاب وعمل حسناً فذلك مغفور له ليس بخائف.

وقد قال بعض النحويين: إن (إلا) في اللغة بمنزلة الواو، وإنما معنى هذه الآية: لا يخاف لديّ المرسلون ولا من ظلم ثم بدل حسناً وجعلوا مثله قوله تعالى ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا﴾ [البقرة ٢/ ١٥٠]، أي: ولا الذين ظلموا. ولم أجد العربية تحتمل ما قالوا»[٢]

الأثر العقدي:

قال القرافي: «اختلف العلماء في هذا الاستثناء بناء على قاعدة عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام من الصغائر والكبائر، فقال مقاتل وغيره: الاستثناء متصل، والمستثنى من الأنبياء... وقال الفراء وجماعة: الاستثناء منقطع، وهو إخبار عن غير الأنبياء، كأنه قال: لكن من ظلم من غير المرسلين ثم تاب فإني غفور رحيم»[٣].

ولا جدل أن ظاهر الآية جاء مبيناً أن بعض المرسلين قد وقع منه ظلم النفس بالخطيئة ثم يمنّ اللَّه عليه بتبديل السيئة حسنة فيمنّ عليه مرة أخرى بالمغفرة.

---

(١) أي من غير الأنبياء، فهو استثناء منقطع.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧.

(٣) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٨٦.

هذا هو ظاهر الآية وهذا هو الموافق لمذهب أهل السنة والجماعة من أتباع السلف في مسألة العصمة من جواز وقوع الخطأ من أحدهم من غير إقرار عليه، ومن غير إمساس بجانب النبوة كما سبق بيانه[١].

وقد نقل الطبري وغيره عن عدد من السلف أن الآية نصّ على إسناد الظلم إلى بعض الأنبياء وأن ذلك مغفور لهم[٢].

قال الطبري: «يقول جلّ ذكره: فناداه ربه: يا موسى لا تخف من هذه الحية، ﴿إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَيَّ ٱلْمُرْسَلُونَ﴾، يقول: إني لا يخاف عندي رسلي وأنبيائي الذين أختصهم بالنبوة، إلا من ظلم منهم، فعمل بغير الذي أُذن له في العمل به. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل... عن ابن جريج... قال: لا يخيف اللّه الأنبياء إلا بذنب يصيبه أحدهم، فإن أصابه أخافه حتى يأخذه منه.. عن الحسن... قال: إني إنما أخفتك لقتلك النفس، قال: وقال الحسن: كانت الأنبياء تذنب فتعاقب»[٣].

وقال المنتجب الهمداني: «المعنى: إلا من ظلم من المرسلين، أي: إلا من أذنب منهم ذنباً من صغائر الذنوب؛ لأن صغائر الذنوب لا يسلم منها أحد، فالظلم على هذا يراد به شيء من الصغائر، وذلك لا يسلم منه بشرٌ إلا من عصمه اللّه منه، وقليل ما هم»[٤].

ولقد اختار هذا جماعة من المعربين ممن عرفت موافقتهم لمعتقد السلف كابن قتيبة والطبري والنحاس.

ويرى بعض المعربين ممن يرى مطلق العصمة للأنبياء في كل شيء - كما هو رأي المعتزلة وجمهور الأشاعرة في هذه المسألة - وجوبَ صرف الآية عن هذه الدلالة إلى توجيه آخر غير كونه استثناء متصلاً من

---

(١) ينظر: المسائل ذوات الأرقام: (٥، ٦، ٧، ٨، ٢٤)، والفصل الخامس من هذا البحث.
(٢) ينظر: القول الأول في الفقرة السابقة.
(٣) تفسير الطبري ١٩/ ١٥٧.
(٤) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٦٧٥.

المرسلين، وذلك بأحد الأوجه الثلاثة الباقية: إما كونه من مستثنى منه محذوف، أو كونه على الانقطاع، أو صرف (إلا) إلى معنى الواو.

قال أبو حيان: «والأظهر أن قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ استثناء منقطع، والمعنى: لكن من ظلم غيرهم. قاله الفراء وجماعة، إذ الأنبياء معصومون من وقوع الظلم الواقع من غيرهم»[١].

وقال السمين: «فيه وجهان: أحدهما: أنه استثناء منقطع؛ لأن المرسلين معصومون من المعاصي. وهذا هو الظاهر الصحيح»[٢].

المناقشة:

لقد سبق في الفقرة السابقة أن كون هذا الاستثناء متصلاً من المستثنى منه المذكور وهو قوله (المرسلون) هو أولى التوجيهات لاعتبار لفظي بكونه ظاهر الآية، ولاعتبار عقدي بكونه موافقاً لمذهب أهل السنة والجماعة.

أما التوجيهات الأخرى فيمكن مناقشتها بما يأتي:

أما توجيه الجمهور بحمله على الانقطاع فليس ثمة ما يحمل على ذلك سوى المعنى العقدي الذي يراه أولئك في عصمة الأنبياء.

ولقد ظهر من خلال الفقرة السابقة أن مذهب السلف هو جواز نسبة الخطأ إلى الأنبياء من غير إقرار عليه في غير جانب النبوة، وبهذا يضعف مستمسك هؤلاء.

هذا بالإضافة إلى المعيار النحوي في ترجيح اتصال الاستثناء على انقطاعه.

قال أبو الحسن الرماني: «ولا يحمل على المنقطع متى حسُنَ المتصل؛ لأنه الأصل في الكلام والأسبق إلى الأفهام»[٣].

---

(١) البحر المحيط ٧/ ٥٥.

(٢) الدر المصون ٨/ ٥٧٧.

(٣) الجامع لعلم القرآن لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني (مخطوط) ١٠/ ٣.

وأما حمله على حذف المستثنى منه فضعيف جداً مفضٍ إلى خلل اللغة وفساد الكلام.

قال أبو جعفر النحاس: «استثناء من محذوف محال؛ لأنه استثناء من شيء لم يُذكر، ولو جاز هذا لجاز: إني لا أضرب[1] القومَ إلا زيداً، بمعنى: لا أضرب القوم إنما أضرب غيرهم إلا زيداً. وهذا ضد البيان، والمجيء بما لا يعرف معناه»[2].

كما أن الإضمار خلاف الظاهر ولا يلجأ إليه إلا بدليل ظاهر.

قال ابن قتيبة رحمه الله: «...وهو يبعد؛ لأن العرب إنما تحذف من الكلام ما يدل عليه ما يظهر، وليس في ظاهر هذا الكلام - على هذا التأويل - دليل على باطنه»[3].

كما أن حمل (إلا) على معنى الواو «أبعد؛ لاختلاط المعاني»[4]، فالواو للإدخال، و(إلا) للإخراج، فلا يمكن تعاقبهما مع اختلاف الدلالة.

قال الفراء: «لم أجد العربية تحتمل ما قالوا؛ لأني لا أجيز: قام الناسُ إلا عبد الله، وهو قائم، إنما الاستثناء أن يخرج الاسم الذي بعد (إلا) من معنى الأسماء قبل (إلا). وقد أُراه جائزاً أن تقول: عليك ألف سوى ألفٍ آخر، فإن وضعت (إلا) في هذا الموضع صلحت، وكانت (إلا) في تأويل ما قالوا. فأما مجردة، قد استثني قليلها من كثيرها فلا»[5].

وقال ابن القيم: «وأما قول بعض الناس: إن (إلا) بمعنى الواو، والمعنى: ولا من ظلم، فخبطٌ منه، فإن هذا يرفع الأمان عن اللغة،

---

(١) في المطبوع: إني أضرب القوم، والتصويب من البحر المحيط ٧/ ٥٦، والدر المصون ٨/ ٥٧٧.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠. وينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤٦.

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٢١٩.

(٤) مشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤٦.

(٥) معاني القرآن للفراء ٢/ ٢٨٧.

ويوقع اللبس في الخطاب، والواو و(إلا) متنافيتان، فإحداهما تثبت للثاني نظير حكم الأول، والأخرى تنفي عن الثاني ذلك، فدعوى تعاقبهما دعوى باطلة لغة وعرفاً»[١].

وما هذان التوجيهان وأمثالهما إلا مظهر من مظاهر تعسف بعض المعربين والمفسرين في حملهم نصوص القرآن على مقتضى مقرراتهم العقدية حتى ولو كان فيها كسر لسنن كلام العرب والخروج عن مألوفه، مما لا يعرفه أساطين علماء العربية.

فإذا كان بعض المعربين من أهل الكلام قد تقرر لديه أنه قد «ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام «ومن ثمّ لزم عندهم وفق هذه المسلّمة الكلامية العقلية أنه يجب صرف «كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما يفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أولا يجوز»[٢].

أقول إذا كان هذا منهج بعضهم فلا غرابة بعد ذلك أن يكون في بعض هذه الأوجه بعدٌ وشطط عن سواء السبيل.

ولقد أحسن ابن قتيبة رحمه اللّه حيث يقول: «يستوحش كثير من الناس أن يلحقوا بالأنبياء ذنوباً، ويحملهم التنزيه لهم صلوات اللّه عليهم، على مخالفة كتاب اللّه جل ذكره، واستكراه التأويل، وعلى أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة التي لا تُخِيل عليهم، أو على من علم منهم أنها ليست لتلك الألفاظ بشكل، ولا لتلك المعاني بلفق»[٣].

---

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٩٩- ١٠٠.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٤٧٧.

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٢.

هذا ولقد تناول بعض المفسرين والمعربين مبحثاً آخر في الآية متصلاً بمبحث تحديد نوع الاستثناء، وهو ما يبدو من تعارض بين صدر الآية وخاتمتها، حيث إنها في أولها تنفي الخوف عن المرسلين إلا من ظلم منهم - على قول الاتصال -، أو من غيرهم - على قول الانقطاع - ثم تأتي خاتمة الآية بصفتي المغفرة والرحمة مما ينفي الخوف عن هؤلاء.

فيرى الطبري أن الكلام عن الرسل قد تمّ عند قوله (إلا من ظلم)، ثم يُستأنَف كلامٌ جديد بعد ذلك عن الرسل وغيرهم من الخلق، على تقدير محذوف.

قال الطبري: «فإن قال قائل: فما وجه قيله إن كان قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾ استثناءً صحيحاً وخارجاً من عداد من لا يخاف لديه من المرسلين، وكيف يكون خائفاً من كان قد وُعِد الغفران والرحمة؟ قيل: إن قوله ﴿ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾ كلام آخر بعد الأول، وقد تناهى الخبر عن الرسل من ظلم منهم، ومن لم يظلم عند قوله ﴿إِلَّا مَن ظَلَمَ﴾، ثم ابتدأ الخبر عمن ظلم من الرسل، وسائر الناس غيرهم. وقيل: فمن ظلم ثمّ بدّل حسناً بعد سوء فإني غفور رحيم.

فإن قال قائل: فعلام تعطف إن كان الأمر كما قلت بـ(ثم) إن لم يكن عطفاً على قوله: ﴿ظَلَمَ﴾؟. قيل: على متروك استغني بدلالة قوله ﴿ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوٓءٍ﴾ عليه عن إظهاره، إذ كان قد جرى قبل ذلك من الكلام نظيره، وهو: فمن ظلم من الخلق»(١).

ويرى النحاس توجيهاً مخالفاً - هو الأرجح في نظري - يقوم على إجراء الآية على ظاهرها دونما تقدير محذوف بكونها خاصة بالأنبياء في صدرها وخاتمتها، وأن ختمها بصفتي الرحمة والمغفرة لا يعني نسيانهم خطاياهم وقطعهم بكمال توبتهم.

---

(١) تفسير الطبري١٩/ ١٥٨.

قال النحاس: «فإن قال قائل: فما معنى الخوف بعد التوبة والمغفرة؟ قيل له: هذه سبيل العلماء بالله جل وعزّ أن يكونوا خائفين من معاصيهم، وجلين، وهم أيضاً لا يأمنون أن يكون قد بقي من أشراط التوبة شيء لم يأتوا به، فهم يخافون من المطالبة به»(١).

وقال القرطبي: «وإذا أحدث المقرَّب حدثاً فهو وإن غفر له ذلك الحدث فأثر ذلك الحدث باق، وما دام الأثر والتهمة قائمة فالخوف كائن لا خوف العقوبة ولكن خوف العظمة»(٢).



(١) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٢٠٠.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ١٤٧. وينظر: روح المعاني ١٩/ ٢١٦-٢١٧.

المسألة السابعة والأربعون

٤٧ - قال اللَّه تعالى ﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾ [النمل ٢٧/ ٦٥].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في إعراب لفظ الجلالة من هذه الآية على أقوال، منها:

الأول: أنه استثناء متصل، في كلام تام غير موجب فيجوز فيما بعد (إلا) الوجهان: الإتباع والنصب، وقد جاء في هذه الآية بالإتباع على الوجه الأرجح. فلفظ الجلالة مرفوع على البدلية من لفظ (من) المراد به غاية العموم، فهو منزلة لفظ (أحد) فالتقدير: لا يعلم أحد الغيبَ إلا اللَّه.

وهذا توجيه الزجاج(١) والنحاس(٢) والعكبري(٣) والقرطبي(٤) والمنتجب الهمداني(٥) وابن القيم(٦)، ونسبه الطبري إلى بعض البصريين(٧).

قال ابن القيم: «والصواب أن الاستثناء متصل، وليس في الآية استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه؛ لأن من في السموات والأرض ههنا أبلغ صيغ العموم، وليس المراد بها معيّناً، فهي في قوة (أحد) المنفي

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ١٢٧.
(٢) ينظر: إعراب القرآن ٣/ ٢١٨.
(٣) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٠١٢.
(٤) الجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٠٢.
(٥) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٦٩٣.
(٦) ينظر: بدائع الفوائد ٣/ ٨٨- ٩١.
(٧) ينظر: تفسير الطبري ٢٠/ ١٠.

بقولك: لا يعلم أحدٌ الغيب إلا اللّه، وأتى في هذا بذكر السموات والأرض تحقيقاً لإرادة العموم والإحاطة فالكلام مؤدٍّ معنى: لا يعلم أحد الغيبَ إلا اللهُ»[١].

الثاني: أنه استثناء متصل في كلام تام غير موجب فترجح الإبدال، على أن الجار والمجرور في قوله ﴿فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ متعلقان بفعل محذوف غير (استقر) ونحوه، وإنما يقدر بكون خاص هو: يُذكَر. والتقدير: لا يعلم من يُذكَر في السموات والأرض الغيبَ إلا الله.

وهذا توجيه ابن مالك[٢].

قال ابن مالك رحمه الله: «والصحيح عندي أن الاستثناء في الآية متصل، و(في) متعلقة بغير استقرّ من الأفعال المنسوبة على الحقيقة إلى اللّه تعالى وإلى المخلوقين بـ(ذُكِر) و (يُذْكَر)، فكأنه قيل: لا يعلم من يذكر في السموات والأرض الغيبَ إلا الله»[٣].

الثالث: أنه استثناء متصل في كلام تام غير موجب، على أن الجار والمجرور متعلقان بكون عام هو (استقر) مسنداً إلى فاعل مضاف إلى الضمير، ثم حذف المضاف وأقيم المضاف إليه الضمير مقامه، ثم استتر الضمير.

وهو الاختيار الثاني عند ابن مالك.

قال ابن مالك: «ويجوز تعليق (في) بـ(استقر) مسنداً إلى مضاف حذف وأقيم المضاف إليه مقامه، والتقدير: لا يعلم من استقرّ ذكره في السموات والأرض الغيبَ إلا الله. ثم حُذف الفعل والمضاف واستتر الضمير لأنه مرفوع»[٤].

---

(١) بدائع الفوائد ٣ / ٨٩ .
(٢) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٢٨٨، وبدائع الفوائد ٣/ ٨٨ .
(٣) شرح التسهيل ٢/ ٢٨٨.
(٤) شرح التسهيل ٢/ ٢٨٨- ٢٨٩.

الرابع: أنه استثناء منقطع في كلام تام غير موجب، وقد جاء على لغة بني تميم في جواز إتباع المستثنى المنقطع. أما الحجازيون فيلتزمون فيه النصب.

وهذا توجيه الزمخشري[1]. وأيده أبو حيان[2]، والألوسي[3].

قال الزمخشري: «فإن قلت لم رفع اسم اللَّه، والله يتعالى أن يكون ممن في السموات والأرض؟ قلت: جاء على لغة بني تميم حيث يقولون: ما في الدار أحدٌ إلا حمارٌ، يريدون: ما فيها إلا حمارٌ، وكأن أحداً لم يذكر، ومنه قوله[4]:

عشيةَ ما تغني الرماحُ مكانَها ولا النَّبلُ إلا المشْرَفيُّ المصممُ

وقولهم: ما أتاني زيدٌ إلا عمرو، وما أعانه إخوانكم إلا إخوانه، فإن قلت: ما الداعي إلى اختيار المذهب التميمي على الحجازي؟ قلت: دعت إليه نكتة سرية حيث أخرج المستثنى مخرج قوله: إلا اليعافير بعد قوله ليس بها أنيس[5]، ليؤول المعنى إلى قولك: إن كان اللَّه ممن في السموات والأرض فهم يعلمون الغيب يعني أن علمهم الغيب في استحالته

---

(١) ينظر: الكشاف وشرح التسهيل ٢/ ٢٨٨، وبدائع الفوائد ٣/ ٨٨، وأوضح المسالك ٢/ ٢٦٣.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٨٦.

(٣) ينظر: روح المعاني ٢٠/ ٢٩٤-٢٩٧.

(٤) البيت من الطويل، وهو لضرار بن الأوزر ﷺ كما في فرحة الأديب، لأبي محمد الأعرابي ت بعد ٤٣٠، تحقيق: د/ محمد علي سلطاني، دار قتيبة بدون ط ١٤٠١، ص ١١٤، والخزانة ٣/ ٣١٨، وقيل للحصين بن الحمام المرّي، كما في الخزانة في الموضع نفسه. وهو بلا نسبة في الكتاب ٢/ ٣٢٥.

(٥) يشير إلى قول الراجز:

وبلدةٍ ليس بها أنيسُ إلا اليعافيرُ وإلا العيسُ

وهو لجران العود كما في ديوان جران العود النمري، صنعة أبي جعفر محمد بن حبيب، تحقيق: د/ نوري حمودي القيسي، دار الرشد - بغداد بدون ١٩٨٢ص ٩٧، وديوان جران العود النميري، رواية أبي سعيد السكري، المكتبة الأزهرية للتراث، - القاهرة، بدون ط ١٤١٢ص ٥٢، مع اختلاف في روايتهما في بعض الألفاظ. وهو بلا نسبة في الكتاب ١/ ٢٦٣، ٢/ ٣٢٢، وشرح ابن يعيش ٢/ ٨٠، وشرح التسهيل ٢/ ٢٨٦.

كاستحالة أن يكون اللَّه منهم كما أن معنى البيت إن كانت اليعافير أنيساً ففيها أنيس بتاً للقول بخلوها عن الأنيس»[١].

الخامس: أن الاستثناء مفرغ على التقديم والتأخير، فلفظ الجلالة فاعل (يعلم) مؤخر، و(من) مفعول به مقدم، و(الغيب) بدل من المفعول به. والتقدير: لا يعلم غيبَ من في السموات والأرض إلا الله.

وهذا الاختيار الآخر لأبي حيان[٢].

قال أبو حيان: «ولو أُعرِب (من) مفعولاً و(الغيب) بدلاً منه، و(إلا الله) هو الفاعل، أي: لا يعلم غيب من في السموات والأرض إلا اللَّه، أي الأشياء الغائبة التي تحدث في العالم وهم لا يعلمون بحدوثها، أي لا يسبق علمهم بذلك، لكان[٣] وجهاً حسناً، وكان اللَّه تعالى هو المخصوص بسابق علمه فيما يحدث في العالم»[٤].

الأثر العقدي:

يصرح المعربون بما راموه من خلال صرف الآية عن ظاهرها إلى تلك التوجيهات الأخرى والتقديرات التي تبدو في بعضها بعيدة متكلفة، وذلك لأن المستثنى منه وهو (مَنْ) مظروفٌ بالظرف: (في السموات والأرض)، وهذا مما يستوجب التغاير فيه بين المستثنى والمستثنى منه.

فيذهب أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة إلى نفي الجهة عن اللَّه تعالى مطلقاً، فلا يخبر عنه تعالى بأنه في السماء، أو أنه في العلو، وما ورد من ذلك من النصوص فهو محمول إما على المجاز لا الحقيقة، أو على أن المراد بذلك صفة من صفاته أو فعل من أفعاله، كعلمه أو ملكه أو تدبيره أو غير ذلك.

---

(١) الكشاف ٣/ ١٤٩.
(٢) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٨٧، والدر المصون ٨/ ٦٣٢.
(٣) جواب لو.
(٤) البحر المحيط ٧/ ٨٧.

قال القرافي: «وكيف يحكم بالسلب على من في السموات والأرض ثم يستثنى اللَّه تعالى، وهو تعالى لا يوصف بأنه في السماء على سبيل الحقيقة والإحاطة والمظروفية؟ وكيف يكون الاستثناء متصلاً حينئذٍ؟

والجواب: ... أما وجه تصحيح الاستثناء فالذي كان يختاره الشيخ عزّ الدين بن عبدالسلام رضي اللَّه عنه أن لفظ (في) استعمل حقيقته ومجازه، فيكون من باب التضمين، والله تعالى يصدق في حقه أنه في السموات والأرض بعلمه[1]، كما قال تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨٤]، وقال تعالى ﴿مَا يَكُونُ مِن نَّجْوَىٰ ثَلَٰثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾ [المجادلة ٥٨/ ٧]، فتصدق (في) وظرفيتها في حق اللَّه تعالى بطريق المجاز، فإذا استعملت في حقيقتها ومجازها شملت ما يمكن أن يستثني اللَّه تعالى بعد اندراجه فيما قبل إلا. فهذا وجه تصحيح هذا الاستثناء، وهو من المشكلات، وقد أشكل على صاحب الكشاف مع تمكنه من هذا العلم»[2].

و قال ابن مالك: «وزعم الزمخشري أن قوله تعالى ﴿لَّا يَعْلَمُ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ٱلْغَيْبَ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ استثناء منقطع جاء على لغة تميم؛ لأن اللَّه تعالى وإن صح الإخبار عنه بأنه في السموات والأرض فإنما ذلك على المجاز؛ لأنه مقدس عن الكون في مكان بخلاف غيره، فإذا أُخبر عنه بأنه في السموات والأرض فإنه كائن فيهما حقيقة، ولا يصح حمل اللفظ في حال واحد على الحقيقة والمجاز»[3].

ولقد منع بعضهم أن تحمل هذه الآية على المجاز كما في غيرها من الآيات التي تخبر عن كونه في السماء أو فوق المخلوقات أو تثبت له

---

(١) ينظر: الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ٤٦.
(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣٤٨. وينظر: ص ٢٦٢.
(٣) شرح التسهيل ٢/ ٢٨٨.

العلو المطلق؛ وذلك لأنه قد نُفي علمُ الغيب عن جميع من في السموات والأرض، وهذا في حق المخلوقات استقرار فيهما على الحقيقة، فلا يجوز عندهم الجمع بين هذه الحقيقة، وبين المجاز المتجه إلى اللّه تعالى في لفظ واحد.

قال الزمخشري: «فإن قلت: هلا زعمت أن اللّه ممن في السموات والأرض، كما يقول المتكلمون: إن اللّه في كلّ مكان، على معنى: أن علمه في الأماكن كلها، فكأن ذاته فيها حتى لا يحمل على مذهب بني تميم؟ قلت: يأبى ذلك أن كونه في السموات والأرض مجازٌ، وكونهم فيهنّ حقيقة، وإرادة المتكلم بعبارة واحدة حقيقة ومجازاً غير صحيح.

على أن قولك: من في السموات والأرض، وجمعك بينه وبينهم في إطلاق اسم واحد، فيه إيهام تسوية، والإيهامات مزالة عنه وعن صفاته»[(١)].

وهذه العبارة الأخيرة هي المعيار الذي دفع أهل الكلام إلى تعطيل صفات اللّه كلها أو بعضها بدعوى تنزيهه عن تسويته بخلقه؛ لما توهموا أن الاشتراك في الاسم اشتراك في الحقيقة والماهية.

ولقد صرح الرازي بأن ظاهر الآية على خلاف ما ذهب إليه هؤلاء، وأنهم نزهوه - بزعمهم - عما يدل عليه ظاهر القرآن مما لا يجوز إثباته لله، موجبين ترك ذلك إلى أصولهم العقلية ومعاييرهم الكلامية.

قال الرازي: «هذه الآية متروكة الظاهر؛ لأن من قال: إنه تعالى في المكان[(٢)] زعم أنه فوق السموات، ومن قال: إنه ليس في مكان فقد

---

(١) الكشاف ٣/١٤٩-١٥٠.

(٢) لعله يشير بذلك إلى مذهب أتباع السلف، إلا أن مذهب السلف في هذه الألفاظ المجملة التفصيل فيها «فلا يطلقون نفيها ولا إثباتها إلا إذا تبين، ما أثبت بها فهو ثابت، وما نفي بها فهو منفي؛ لأن المتأخرين قد صارت هذه الألفاظ في اصطلاحهم فيها إجمال وإبهام، كغيرها من الألفاظ الاصطلاحية، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي. . .فالألفاظ التي لم يرد نفيها ولا إثباتها فلا تطلق حتى ينظر في مقصود قائلها: فإن كان معنى صحيحاً =

نزهه عن كل الأمكنة، فثبت بالإجماع أنه تعالى ليس في السموات والأرض[(١)]. فإذن وجب تأويله»[(٢)].

هذا مجمل معتقد أهل الكلام في ذلك.

أما أتباع السلف فإنهم يجرون النصوص على ظاهرها من غير تأويل لها في ذلك[(٣)].

وقد تواترت النصوص على الإخبار بأن اللّٰه تعالى موصوف بأنه في السماء «وهذا عند المفسرين من أهل السنة والجماعة على أحد وجهين: إما أن تكون (في) بمعنى (على)، وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز الحمل على غيره»[(٤)] عندهم، وكلا الوجهين مستلزم فوقيته تعالى «المطلقة من كل وجه، فله تعالى فوقية القهر، وفوقية القدر، وفوقية الذات، ومن أثبت البعض ونفى البعض فقد تنقّص، وعلوه تعالى مطلق من كل الوجوه»[(٥)].

قال شارح الطحاوية: «ومن سمع أحاديث الرسول ﷺ وكلام السلف، وجد منه في إثبات الفوقية ما لا ينحصر»[(٦)].

= قبل، لكن ينبغي التعبير عنه بألفاظ النصوص، دون الألفاظ المجملة، إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها، ونحو ذلك». شرح الطحاوية ص ١٨٩، وينظر: التسعينية لابن تيمية ١/ ١٨٧، وما بعدها، ونقض التأسيس٢/ ٥، ٤٩٨- ٤٩٩، ودرء تعارض العقل والنقل ٤/ ١٣٤، ومجموع الفتاوى ٥/ ٤٣٢.

(١) لا أدري كيف ادعى الرازي الإجماع في ذلك مع قوة رأي المخالف وشهرته كما اتضح من خلال النقول عن اتباع السلف ممن يثبت أنه تعالى في السموات حقيقة، على ما يليق بجلاله وعظمته. مع أنه رحمه اللّٰه أحد أساطين علم أصول الفقه مما يعني إحاطته بمقومات الإجماع وضوابطه.

(٢) التفسير الكبير ٢٤/ ١٨٠.

(٣) ينظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٨٢-١١١، وشرح الطحاوية ص ١٩٣، ٢٦٠-٢٧٣.

(٤) شرح الطحاوية ص ٢٦٥.

(٥) شرح الطحاوية ص ٢٦٨.

(٦) شرح الطحاوية ص ٢٦٢.

ويكشف ابن تيمية رحمه اللَّه عن السبب الذي دفع أهل الكلام إلى صرف هذه النصوص الواردة في الإخبار عن اللَّه تعالى أنه في السماء، ومنها هذه الآية، وأن ذلك يكمن في خطئهم في فهم هذه النصوص.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «ومن قال: إنه في السماء، فمراده أنه في العلو، ليس مراده، أنه في جوف الأفلاك، إلا أن بعض الجهال يتوهم ذلك. وقد ظن طائفة أن هذا ظاهر اللفظ. ولا ريب أنه محمول على خلاف هذا بالاتفاق... وقد قال اللَّه تعالى ﴿قُل لَّا يَعۡلَمُ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ ٱلۡغَيۡبَ إِلَّا ٱللَّهُۚ﴾، فاستثنى نفسه، والعالم (من في السموات والأرض). ولا يجوز أن يقال: هذا استثناء منقطع؛ لأن المستثنى مرفوع، ولو كان منقطعاً لكان منصوباً. والمرفوع على البدل، والعامل فيه هو العامل في المبدل منه، وهو بمنزلة المفرغ، كأنه قال: لا يعلم الغيب إلا اللَّه، فيلزم أنه داخل في (من في السموات والأرض)... والنفاة للعلو ونحوه من الصفات معترفون بأنه ليس مستندهم خبر الأنبياء - لا الكتاب ولا السنة ولا أقوال السلف - ولا مستندهم فطرة العقل وضرورته، ولكن يقولون: معنا النظر العقلي. وأما أهل السنة المثبتون للعلو فيقولون: إن ذلك ثابت بالكتاب والسنة والإجماع، مع فطرة اللَّه التي العباد عليها، وضرورة العقل، ومع نظر العقل واستدلاله»[1].

وينقل ابن القيم رحمه اللَّه عن بعض أتباع السلف نصّهم على أن الاستثناء هنا حقيقي متصل، مبطلين دعوى المجاز فيها؛ لأنه «لا يمتنع أن يطلق عليه تعالى أنه في السموات كما أطلق على نفسه، وأطلق عليه رسوله، قالوا: ولا يلزم أن يكون هذا الإطلاق مجازاً بل له منه الحقيقة التي تليق بجلاله ولا يشابهه فيها شيء من مخلوقاته، وهذا كما يطلق عليه أنه سميع بصيرٌ عليمٌ قدير حيٌ مريدٌ[2] حقيقة، ويطلق ذلك على

---

(١) مجموع الفتاوى ١٦/١٠٨- ١١٠.

(٢) وهي الصفات التي يثبتها الأشاعرة حقيقة بلا تأويل أو تعطيل.

خلقه حقيقة، والحقيقة المختصة به لا تماثل الحقيقة التي لخلقه، فتناوُلُ الإطلاق بطريق الحقيقة لهما لا يستلزم تماثلهما حتى يُفَرّ منه إلى المجاز»(١).

المناقشة:

يلحظ أن التأويل الأول بحمل الاستثناء على الاتصال قد جمع بين سلامة المعنى وقوة اللفظ، ذلك أن غيره من التوجيهات قد ظهر فيها «من التكلف الظاهر الذي لا حاجة بالآية إليه، بل الأمر فيها أوضح من ذلك»(٢).

فأما سلامة المعنى فقد ظهر ذلك جلياً في الفقرة السابقة وأن إثبات علو اللّه تعالى فوق السموات حقيقة هو ظاهر النصوص وإجماع السلف وسبيل الفطرة وهدي العقل.

وعليه فكونه سبحانه مندرجاً في (من في السموات) مستثنى منه حقيقة مختصة به ﷻ لا يشابهه فيها شيء من المخلوقات، و«الحقيقة المختصة به لا تماثِل الحقيقة التي لخلقه، فتناول الإطلاق بطريق الحقيقة لهما لا يستلزم تماثلهما حتى يفرّ منه إلى المجاز»(٣). كما أن حقيقة من السموات تختلف عن حقيقة من في الأرض، ومع ذلك يوافق المخالفون على أن الظرف فيهما حقيقي لا مجازي.

وأما قوة اللفظ فظاهرة جداً متمثلة في كون صحة الرفع في الاستثناء المتصل في الكلام التام غير الموجب هو إجماع العرب، بل النقاش فيه جارٍ حول رجحانه على النصب بدلاً من المستثنى منه عند سيبويه والبصريين، وعطفاً عند الكوفيين(٤).

---

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٩٠.
(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٨٩.
(٣) بدائع الفوائد ٣/ ٩٠.
(٤) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٥٠٧، أوضح المسالك ٢/ ٢٥٧.

قال سيبويه: «هذا باب ما يكون المستثنى فيه بدلاً مما نفي عنه ما أدخل فيه: وذلك قولك: ما أتاني أحدٌ إلا زيدٌ، وما مررت بأحدٍ إلا زيدٍ، وما رأيت أحداً إلا زيداً، جعلت المستثنى بدلاً من الأول، فكأنك قلت: ما مررت إلا بزيدٍ، وما أتاني إلا زيدٌ... فهذا وجه الكلام أن تجعل المستثنى بدلاً من الذي قبله ؛ لأنك تدخله فيما أخرجت من الأول.... وحدثني يونس أن أبا عمرو كان يقول: الوجه: ما أتاني القومُ إلا عبدُ الله. ولو كان هذا بمنزلة: أتاني القومُ لما جاز أن تقول: ما أتاني أحدٌ، كما أنه لا يجوز: أتاني أحدٌ، ولكن المستثنى في هذا الموضع مبدلٌ من الاسم الأول»[1].

وقال ابن مالك: «وإذا اجتمع في المستثنى بإلا جميع ما أشير إليه من الاتصال والتأخر وكونه مشتملاً عليه نهي أو نفي صريح أو مؤول وكونه غير مردود به كلام وغير متراخ اختير إتباعه بدلاً عند البصريين وعطفاً عند الكوفيين... وإنما رجّح الإتباع في غير الإيجاب على النصب ؛ لأن معناه ومعنى النصب واحد، وفي الإتباع تشاكل اللفظين»[2].

أما الإتباع في الاستثناء المنقطع في الكلام التام غير الموجب فهو ممتنع عند جمهور العرب مرجوح عند باقيهم ؛ لأن النصب في هذا راجح أو واجب.

فأما الحجازيون فإنهم يلتزمون النصب في الاستثناء المنقطع في غير الإيجاب «ولهذا أجمع القراء على نصب قوله تعالى ﴿مَا لَهُم بِهِۦ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا ٱتِّبَاعَ ٱلظَّنِّ﴾ [النساء ٤/ ١٥٧]، كما أجمعوا على نصب ﴿مَا هَٰذَا بَشَرًا﴾ [يوسف ١٢/ ٣١]؛ لأنه نزل بلغة الحجازيين إلا قليلاً»[3].

(١) الكتاب ٢/ ٣١١-٣١٢.
(٢) شرح التسهيل ٢/ ٢٨٢.
(٣) ينظر: شرح التسهيل ٢/ ٢٨٧.

وأما التميميون فإنهم يجيزون النصب والإتباع في الاستثناء المنقطع، والنصب أرجح عندهم كما هو واجب عند الحجازيين[١].

قال أبو حيان: «وإذا كان الاستثناء منقطعاً، وصح إغناؤه عن المستثنى منه، وتأخر فـبنو تميم يجيزون الاتباع فيه كالمتصل، نحو: ما في الدار أحدٌ إلا حمارٌ، والنصب عندهم أفصح من البدل، والحجازيون يوجبون نصبه»[٢].

ومن هنا يقطع بأن الاستثناء في الآية لو كان منقطعاً لقرأها بعض القراء أو جمهورهم بالنصب، إذ لا يعقل أن يتفق الجميع على قراءتها على وجه ممتنع عند بعض العرب مرجوح عند الآخرين. وفي هذا دليل قاطع على عدم إرادة الانقطاع حتى عند بني تميم.

قال الزجاج: «بالرفع القراءة، ويجوز النصب، ولا أعلم أحداً قرأ به فلا تقرأنَّ به، فمن رفع فعلى البدل، المعنى: لا يعلم أحد الغيب إلا اللَّه، أي: لا يعلم الغيب إلا اللَّه، ومن نصب فعلى معنى: لا يعلم أحدٌ الغيب إلا اللَّه، على معنى استثني الله ﷻ فإنه يعلم الغيب»[٣]. يشير إلى أن النصب لم يرد فيها، ولو ورد لكان على الوجه المرجوح في وجهي الاستثناء المتصل غير الموجب.

وبهذا يتبين أن الحكم على هذا الاستثناء في هذه الآية بالانقطاع جنوح إلى التكلف والتعسف من غير ضرورة تدعو إلى ذلك إلا دعوى عدم الجمع بين الحقيقة والمجاز.

ولقد أحسّ الزمخشري بظهور التكلف والبعد في هذا التوجيه فأخذ

---

(١) ينظر: الكتاب ٢/ ٣١٩، والارتشاف ٣/ ١٥١١، وأوضح المسالك ٢/ ٢٦١، والقواعد النحوية على اللغة التميمية، د/ يسرية محمد إبراهيم، المطبة الإسلامية الحديثة - القاهرة، بدون ط ١٤١٩، ص ٥٠-٥٣.

(٢) الارتشاف ٣/ ١٥١١.

(٣) معاني القرآن وإعرابه ٤/ ١٢٧.

يتشبث بتعليلات عليلة، بها «رجّح الانقطاع، واعتذر عن ارتكاب مذهب التميميين بما ذكر»(١).

وأما توجيه ابن مالك بتعليق الظرف بكون خاص غير (استقر) ليتفقّ الأسلوب بين المستثنى والمستثنى منه حقيقة، فهو مخالف لما عهد في اللسان العربي من أن «حذف عامل الظرف لا يجوز إلا إذا كان كوناً عاماً أو استقراراً عاماً، فإذا كان استقراراً أو كوناً خاصاً مقيّداً لم يجز حذفه، وعلى هذا جاء مصرّحاً به في قوله تعالى ﴿فَلَمَّا رَءَاهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُۥ﴾ [النمل ٢٧/ ٤٠]؛ لأن المراد به الاستقرار الذي هو الثبات واللزوم، لا مطلق الحصول عنده، فكيف يسوغ حذفُ عامل الظرف في موضع ليس بمعهود حذفه فيه ؟.

وأبعد من هذا التقدير ما ذكره في التقدير الثاني أن عامل الظرف استقرار مضاف إلى ذكر محذوف استغني به عن المضاف إليه، والتقدير: استقر ذكره. فإن هذا لا نظير له.

وهو حذفٌ لا دليل عليه، والمضاف يجوز أن يُستغني به عن المضاف إليه بشرطين: أن يكون مذكوراً، وأن يكون معلوم الوضع مدلولاً عليه لئلا يلزم اللبس.

وأما ادعاء إضافة شيء محذوف إلى شيء محذوف ثم يضاف المضاف إليه إلى شيء آخر محذوف من غير دلالة في اللفظ عليه، فهذا مما يصان عنه الكلام الفصيح فضلاً عن كلام ربّ العالمين»(٢).

وأبعد من ذلك كله توجيه أبي حيان للآية على التقديم والتأخير حتى عدّ بأنه «وجه غريب»(٣)، وذلك بتغييره تركيب الآية على وجه مخلٍّ بمعنى الآية منقص من بلاغتها.

---

(١) ينظر: الكشاف ٣/ ١٤٩- ١٥٠.

(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٩٠- ٩١.

(٣) الدر المصون ٨/ ٦٣٣.

وما قيل حول هذه الآية يجري في قوله تعالى ﴿وَنُفِخَ فِي ٱلصُّورِ فَصَعِقَ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا مَن شَآءَ ٱللَّهُ ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرَىٰ فَإِذَا هُمْ قِيَامٌ يَنظُرُونَ﴾ [الزمر ٣٩/ ٦٨]. حيث إنه جرى خلاف في تحديد من استثناه اللَّه من الصعق على أقوال متعددة تقضي في كثير منها كون الاستثناء متصلاً، وقد قيل في بعضها بالانقطاع[١].

قال السمين الحلبي: «(إلا من شاء الله) متصل، والمستثنى: إما جبريل وميكائيل وإسرافيل، وإما رضوان والحور العين والزبانية، وإما الباري تعالى قاله الحسن. وفيه نظر من حيث قوله: ﴿مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾ فإنه تعالى لا يتحيّز. فعلى هذا يتعيّن أن يكون منقطعاً»[٢].

فما ذكره عن الحسن وإن كان غيره أرجح منه إلا أنه دليل على أن الحسن رحمه اللَّه يرى في هذه الآية وأمثالها أن الاستثناء متصل، على كون اللَّه مستثنى ممن في السموات.

وأما رد السمين هذا الرأي بنفي التحيّز فقد سبق الجواب عنه بما يغني عن إعادته.



(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٤/ ٣٦-٣٨، ومجموع الفتاوى ٤/ ٢٦٠، ١٦/ ٣٣، والبحر المحيط ٧/ ٤٢٣.

(٢) الدر المصون ٩/ ٤٤٥.

المسألة الثامنة والأربعون

٤٨ - قال اللّه تعالى ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَىْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٨]

التوجيه الإعرابي:

يتوقف التوجيه الإعرابي للاسم الواقع بعد (إلا) في هذه الآية وهو قوله (وجهه) على تحديد الموقف العقدي من العلاقة بين المستثنى منه والمستثنى فيها، وذلك على قولين:

الأول: أن الاستثناء متصل، وذلك لكون المستثنى وهو (وجهه) على أيٍّ من التأويلات الآتية فيه، مندرج في المستثنى منه وهو (شيء).

وهذا توجيه جمهور أصحاب المقالات العقدية ممن يجيزون وصف اللّه بأنه شيء(١).

قال الرازي: «احتج أهل التوحيد بهذه الآية على أن اللّه تعالى شيء، قالوا: لأنه استثنى من قوله ﴿كُلِّ شَىْءٍ﴾ استثناء يخرج ما لولاه لوجب أو لصح دخوله تحت اللفظ، فوجب كونه شيئاً»(٢).

كما أنه أحد توجيهي المانعين، وذلك بحمل (الوجه) على معنى لا يتجه إلى اللّه أو صفة من صفاته، وإنما إلى عمل العباد له.

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٣١٤، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ١٥٨، والجامع لأحكام القرآن ١٣/ ٢٨٥، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٧٢٩، وروح المعاني ٢٠/ ٤٥٠، وتنظر المسألة ذات الرقم (٢٠) من هذا البحث.

(٢) التفسير الكبير ٢٥/ ٢١.

الثاني: أنه استثناء منقطع، وذلك لكون المستثنى غير مندرج في المستثنى منه؛ لعدم صحة وصف اللَّه بأنه شيء.

وهذا هو التوجيه الأظهر عند الجهمية لمنعهم إطلاق لفظ (شيء) على المولى ﷻ، كما سبق بيانه[1].

قال السمين الحلبي: «من جعل (شيئاً) يطلق على الباري تعالى - وهو الصحيح - قال: هذا استثناء متصل،... ومن لم يطلق عليه جعله متصلاً أيضاً، وجعل الوجه ما عمل لأجله، أو الجاه الذي بين الناس، أو يجعله منقطعاً، أي: لكن هو بحاله لم يَهْلَك»[2].

الأثر العقدي:

ارتبط التوجيه الإعرابي في هذه الآية بمسألتين عقديتين[3]:

أولاهما: تحديد المراد بقوله (وجهه)، وفي ذلك أقوال:

أ - أن المراد إثبات الصفة المخصوصة للَّه تعالى، وهو من التعبير بالخصوص عن العموم أي ذاته، فكأنه قال: كل شيء هالك إلا ذاته، أو كل شيء هالك إلا هو؟.

وهذا القول يتوافق مع مذهب السلف في إثبات صفة الوجه للَّه تعالى على صفة تليق به من غير تشبيه ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل.

ب - أن المراد ذاته، ولا دليل فيها على الصفة المخصوصة. ويلتزم ذلك من يتأول صفة الوجه ولا يثبتها على حقيقتها للَّه من أهل الكلام[4].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٠) من هذا البحث.

(٢) الدر المصون ٨/ ٧٠١.

(٣) كما أن في الآية مبحثاً عقدياً آخر لا يتصل بالإعراب، وهو حول مسألة فناء الجنة والنار. ينظر: التفسير الكبير ٢٥/ ٢٢، وحادي الأرواح لابن القيم ص ٤٩، وبدائع التفسير ٣/ ٣٥٨-٣٦١، وروح المعاني ٢٠/ ٤٥١.

(٤) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٩٠-٥٩٣.

ج -أن المراد بذلك: دينه وعبادته وما أريد به رضاه.

ولئن كان الوجه الأول سائغاً عند أهل السنة والجماعة لموافقته النصوص الأخرى في ثبوت هذه الصفة حقيقة، فإن بعضهم لا يرى لزومه في هذه الآية، وإنما يحملونها على أحد التوجيهين الآخرين.

قال الإمام البخاري: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾: إلا ملكه، ويقال: إلا ما أريد به وجه الله»[1]. على أنه ساق تحت هذه الآية في موضع آخر حديثاً يدل على أن المراد به الصفة الخاصة، وهو قول النبي ﷺ (أعوذ بوجهك)[2].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فقوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ أي دينه وإرادته وعبادته، والمصدر يضاف إلى الفاعل تارة وإلى المفعول أخرى، وهو قولهم: ما أريد به وجهه. وهو نظير قوله ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، فكل معبود دون الله باطل، وكل ما لا يكون لوجهه فهو هالك فاسد باطل، وسياق الآية يدل عليه، وفيه المعنى الآخر. فإن الإلهية تستلزم الربوبية، ولهذا قال ﴿لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾.

وفي هذا قول آخر يقوله كثير من أهل العلم: أن الوجه في مثل قوله ﴿أَسْلَمَ وَجْهَهُ﴾ و﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ﴾ [الأنعام ٦/ ٧٩]: هو الوجه الظاهر، كما أنه كذلك بالاتفاق في قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ [البقرة ٢/ ١٤٤] وفي قوله: ﴿فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ [البقرة ٢/ ١٤٤] وفي قوله ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ [المائدة ٥/ ٦].

---

(١) صحيح البخاري كتاب التفسير (٦٥) سورة القصص (٢٨).

(٢) ينظر: صحيح البخاري كتاب التوحيد (٩٧) باب قول الله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ (١٦) حديث (٧٤٠٦). وليس هذا من البخاري من باب تأويل الصفات، بدليل أنه قد ساق الآية بعد ذلك في كتاب التوحيد مستدلاً بها على إثبات صفة الوجه لله ﷻ، وأما قوله (ملكه) فهذا تأويل بعيد، وهو مخالف لصنعه في كتاب التوحيد، ولأن الأشياء كلها لله تعالى، فهل يجوز أن يقال: كل شيء هالك إلا كلّ شيء؟. ينظر: شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الشيخ الغنيمان ١/ ٢٣١-٢٣٤.

وقد جاء الوجه في صفات اللَّه في مواضع من الكتاب والسنة، ليس هذا موضعها.

قالوا: لكن الوجه إذا وجّه تبعه سائر الإنسان، وإذا أسلم فقد أسلم سائر الإنسان، وإذا أقيم فقد أقيم سائره... ولهذا يذكر كثيراً على وجه الاستلزام لسائر صاحبه، ويعبر به عنه... ولهذا الأصل يعود معنى قول اللَّه تعالى: كما قد قيل في قوله ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ كما قد قيل في قوله ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۞ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن ٥٥/ ٢٦-٢٧]، فإن بقاء وجهه المذوي بالجلال والإكرام: هو بقاء ذاته»[(١)].

أما غير أهل السنة من المتكلمين فإنهم يمنعون الوجه الأول في هذه الآية وغيرها، ويحملون ما ورد من ذلك على التوجيهين الآخرين وأمثالهما[(٢)].

قال الرازي: «استدلت المجسمة[(٣)] بهذه الآية على أن اللَّه تعالى

---

(١) مجموع الفتاوى ٢/ ٤٣٣- ٤٣٤، وينظر: المجلد نفسه ص ٢٥، ٢٨، ٤٢٧-٤٣٤.

(٢) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٥٩٠، وأساس التقديس للرازي ص ١٣٠-١٣٥، والدر المصون ٨/ ٧٠١.

(٣) يعني بذلك مثبتة الصفات من أتباع السلف. والحق أن مذهب السلف في لفظ الجسم وأمثاله من الألفاظ المجملة أنهم يفصلون فيها، ويتحققون من مراد السائل منها، مع ترجيحهم عدم إطلاق الألفاظ والمصطلحات غير الواردة في النصوص الشرعية إلا عند الحاجة بعد التحقق من سلامة المراد.

قال شيخ الإسلام: «لفظ (الجسم)، لم يتكلم به أحدٌ من الأئمة والسلف في حق اللَّه لا نفياً ولا إثباتاً، ولا ذموا أحداً ولا مدحوه بهذا الاسم، ولا ذموا مذهباً ولا مدحوه بهذا الاسم، وإنما تواتر عنهم ذم الجهمية الذين ينفون هذه الصفات، وذم طوائف منهم كالمشبهة، وبينوا مرادهم بالمشبهة». نقض التأسيس ١/ ٤٧.

وقال أيضاً: «ليس في الحنابلة من أطلق لفظ الجسم، لكن نفاة الصفات يسمون كل من أثبتها مجسماً بطريق اللزوم، إذ كانوا يقولون إن الصفات لا تقوم إلا بجسم، ... وهذا لا يختص طائفة لا الحنابلة ولا غيرهم، بل يطلقون لفظ المجسمة والمشبهة على أتباع السلف كلهم». نقض التأسيس ١/ ٦٢٥.

=

جسم من وجهين: الأول: قالوا: الآية صريحة في إثبات الوجه، وذلك يقتضي الجسمية»(١).

وقال الشهاب الخفاجي: «وقوله- أي البيضاوي- (إلا ذاته) فالوجه أطلق عليها مجازاً لتنزهه عن الجوارح»(٢).

ثانيهما: حكم وصف اللَّه تعالى بأنه شيء. وهذا كما سبق أن فيه مذهبين:

أ - جواز وصف اللَّه بذلك، وهذا مذهب الجمهور من أصحاب المقالات من أهل السنة والأشاعرة والمعتزلة على اختلاف في تفسير المراد بتأويله.

قال الإمام البخاري: «(باب: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ﴾): فسمّى اللَّه تعالى نفسه شيئاً. وسمّى النبي ﷺ القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله. وقال ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ [القصص ٢٨/ ٨٨]»(٣).

ب - المذهب الآخر عدم وصفه بذلك. وهذا مذهب الجهم بن صفوان وأتباعه.

قال أبو الحسن الأشعري: «واختلف المتكلمون: هل يسمى البارئ شيئاً أم لا ؟. فقال جهم بن صفوان: إن البارئ لا يقال إنه شيء ؛ لأن الشيء عنده هو المخلوق الذي له مثل. وقال أكثر أهل الصلاة: إن البارئ شيء.

واختلف القائلون إنه شيء في معنى القول إنه شيء»(٤).

= وينظر: التسعينية لابن تيمية ص ١٨٧، ونقض التأسيس ٢/ ٤٩٨- ٤٩٩، ودرء التعارض ٤/ ١٣٤-١٣٦، ١٨٧-١٩، ومجموع الفتاوى ٥/ ٤١٨-٤٣٧، ٦/ ١٠٢، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ١٢٤-١٢٥.

(١) التفسير الكبير ٢٥/ ٢١.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٧/ ٣٢٩.

(٣) صحيح البخاري: باب (٢١): ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً﴾.

(٤) مقالات الإسلاميين ٢/ ٢٠١.

ثم ذكر تلك المقالات، كما ذكر غيره استدلال كل فريق[١]، كما سبق تفصيله[٢].

ويلجأ أصحاب هذا الرأي إما إلى حمل الاستثناء في هذه الآية على الانقطاع، لكي لا يندرج (وجهه) سواء أريد به الصفة المخصوصة أو أريد به ذاته في المستثنى منه وهو قوله (شيء).

وإما إلى حمل الوجه هنا على العمل والدين وغير ذلك، كما هو في تأويل بعض السلف، فيكون الاستثناء متصلاً لكون المستثنى والمستثنى منه لا يتجهان إلى الله تعالى.

المناقشة:

تقضي المعايير النحوية والأسلوبية بكون الاستثناء هنا متصلاً، ولا وجه للقول بالانقطاع.

قال الألوسي: «وفي الآية بناء على ما هو الأصل من اتصال الاستثناء دليل على صحة إطلاق الشيء عليه جلّ وعلا»[٣].

أما مسألة تحديد المراد بـ(وجهه) هنا فهي مسألة خلافية اجتهادية في دائرة أهل السنة أنفسهم. ويؤيد كل قول الحقيقة اللغوية والشرعية.

وعلى كلٍّ فإن هذا الاختلاف غير مؤثر في إعراب الاسم المستثنى الواقع بعد إلا، إذ هو في كلها استثناء متصل، سواء قيل بأنه الصفة المخصوصة، أو قيل بأن المراد ذاته المقدسة، أو قيل ما عمل لأجله.



(١) ينظر: التفسير الكبير ١/ ١٠١، و١٢/ ١٤٦ .

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٠) من هذا البحث.

(٣) روح المعاني ٢٠/ ٤٥٠.

باب الحـــــال

المسألة التاسعة والأربعون
باب الحال(١)

٤٩ - قال اللّه تعالى: ﴿وَقَالُوا۟ لَن يَدْخُلَ ٱلْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَٰرَىٰ ۗ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ ۗ قُلْ هَاتُوا۟ بُرْهَٰنَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ۞ بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُۥ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة ٢/ ١١١-١١٢].

تمهيد:

يتناول النحويون في مناقشتهم لباب الحال الفائدة التي تضيفها الحال لبيان علاقة ما قبلها موضحين أنها «تنقسم بحسب التبيين والتأكيد إلى قسمين:

- مبينة: وهو الغالب، وتسمى مؤسسة أيضاً، وهي التي تدلّ على معنى لا يفهم مما قبلها.

- ومؤكدة: وهي التي يستفاد معناها بدونها»(٢).

وكل واحد من هذين القسمين يأتي مفرداً ويأتي جملة، في تفصيل وقيود مذكورة في كتب النحويين.

ومع وضوح هذا الحد والتفريق بين هذين القسمين إلا أن اجتهاد المعربين قد يبرز في الكشف عن مدى دلالة ما قبل الحال عليها، ومدى

---

(١) يتصل بباب الحال ما سبق مناقشته في المبحث الثاني من المسألة ذات الرقم (٢٥) من هذا البحث عند قوله تعالى ﴿قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ﴾.

(٢) همع الهوامع ٤/ ٣٩.

ما تضيفه الحال من معنى مكتسب، وذلك باستنباطات سياقية ودلالية، قد يتحكم المعتقد في هذا الاجتهاد كما في هذه المسألة التي بين أيدينا.

التوجيه الإعرابي:

يتفق المعربون على أن قوله ﴿وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾ جملة حالية في محل نصب، إلا أن بعضهم يذكر اختلافاً بينهم في تحديد نوع هذا الحال، وأنهم في ذلك على قولين:

الأول: أنها حال مؤكدة للعامل (أسلم)، لكونهما بمعنى واحد، فإسلام الوجه مشعر بالإحسان.

الثاني: أنها حال مبينة ومؤسسة، لكون الجملة الحالية غيرَ مستَلزَمةٍ مما سبق ولا مفهومة منه. إذ إنها تفيد معنى آخر.

قال السمين الحلبي: «جملة حالية في موضع نصب على الحال، والعامل فيها (أسلم)... وهذه الحال مؤكدة؛ لأن من اسلم وجهه للّه فهو محسن، وقال الزمخشري: (وهو محسن له في عمله) فتكون على رأيه مبينة؛ لأن من أسلم وجهه قسمان: محسن في عمله وغير محسن. قال الشيخ: وهذا منه جنوح إلى الاعتزال»[١].

الأثر العقدي:

تفرد أبو حيان ببناء التوجيه الإعرابي لهذه الجملة الحالية على أساس المعتقد محاولاً توجيه الزمخشري على المغايرة والمخالفة أولاً، ثم ربط هذه المغايرة بالمنحى العقدي.

قال أبو حيان: «﴿وَهُوَ مُحۡسِنٞ﴾ جملة حالية، وهي مؤكدة من حيث المعنى؛ لأن من أسلم وجهه للّه فهو محسن، وقد قيد الزمخشري الإحسان بالعمل، وجعل معنى قوله ﴿مَنۡ أَسۡلَمَ وَجۡهَهُۥ لِلَّهِ﴾ من أخلص نفسه له لا يشرك به غيره وهو محسن في عمله، فصارت الحال هنا مبينة،

---

(١) الدر المصون ٢/ ٧٣.

إذ من لا يشرك قسمان: محسن في عمله، وغير محسن، وذلك منه جنوح إلى مذهبه الاعتزالي من أن العمل لا بد منه، وأنه بهما يستوجب دخول الجنة، ولذلك فسر قوله ﴿فَلَهُۥٓ أَجْرُهُۥ﴾ الذي يستوجبه»[١].

يشير أبو حيان بهذا الكلام إلى أصل عقدي من أول أصول الاعتقاد التي حدثت فيها الفرقة والخلاف بين الأمة، وهي مسألة تحديد مسمى الإيمان، ومدى دخول الأعمال فيه.

وقد سبق الحديث في هذه المسألة ببيان موقف الفرق من ذلك، وأن هناك من انحرف في مفهوم الإيمان بسبب قصرهم الإيمان على بعض ما يشتمل عليه كما فعلت المرجئة بأصنافهم، حيث قصر بعضهم الإيمان على قول اللسان، وبعضهم قصره على معرفة القلب، وآخرون قصروه على تصديق القلب، وهذا مذهب جمهور الأشاعرة والماتريدية.

وفي مقابل هؤلاء قوم غلو في فهم الإيمان وذلك بجعلهم جميع شعب الإيمان شرطاً في صحته كما فعلت الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، فمن ترك شيئاً من عمل الجوارح بارتكاب كبيرة أو ترك واجب، فهو خارج من الإيمان مخلد في النار[٢].

أما أهل السنة والجماعة فالإيمان عندهم يشمل القول باللسان، والاعتقاد بالجنان، والعمل بالأركان، وأنه يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية[٣].

فأهل السنة يشترطون العمل، لكن بينهم وبين المعتزلة فرق في مؤدى هذا الاشتراط.

---

(١) البحر المحيط ١/ ٥٢١.

(٢) ينظر: تيسير لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، تأليف: د/ عبد الرحمن المحمود، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٢٥٠- ٢٦٠.

(٣) تنظر هذه المسألة بمراجعها في المسائل ذوات الأرقام: (١٠، ١١، ٨٦) من هذا البحث. وينظر: الفصل الخامس.

إذا ظهر هذا الأصل العقدي لكل فرقة تبينت الخلفية المؤثرة في تفسير أبي حيان لتوجيه الزمخشري، وأن تباين موقف الرجلين من هذا الأصل حَمَله على تحميل كلام الزمخشري ما ليس بظاهر فيه.

المناقشة:

إن تحديد نوع الحال بين التأسيس والتأكيد يعتمد على الجانب المعنوي والسياق، قبل أن يتعيّن بالمعايير النحوية. فلتحديد نوع هذه الحال بكونها مبينة أو مؤكدة لابد من معرفة معناها ومعنى ما قبلها، والعلاقة بين هذين المعنيين بكونهما مترادفين أو متغايرين.

ومن هنا فإنه قد يوجد تباينٌ لدى المعربين في تحديد نوع الحال، بل إن من النحويين من منع هذا التقسيم في أصله، ورأى أن الحال كلها مبيِّنة «إذ لا يخلو من تجديد فائدة ما عند ذكرها»[(١)].

إذاً فمسألة تقسيم الحال خلافية في أصلها، اجتهادية في تطبيقها.

هذه المقدمة هي أول ما يبين ضعف تصنيف أبي حيان للتوجيه الإعرابي لجملة الحال في هذه الآية على أساس عقدي.

والأمر الثاني: أن الزمخشري لم يصرح بشيء من ذلك البتة وإنما اقتصر على قوله: «من أخلص نفسه له لا يشرك به غيره (وهو محسن) في عمله»[(٢)].

فلم يزد على أن أكمل السياق بما يفهمه، وبما لا انفكاك من تقديره.

نعم ظهر الاعتزال البحت في قوله بعد ذلك: «(فله أجره) الذي استوجبه»[(٣)]، إذ إن ذلك جارٍ على قاعدة الاعتزال من الإيجاب على اللّٰه

---

(١) همع الهوامع ٤/ ٣٩.
(٢) الكشاف ١/ ٨٨.
(٣) الكشاف ١/ ٨٨.

إثابة المطيع. لأن «المعتزلة يعتقدون بهذا الكلام أجره الذي يستوجبه عقلاً على الله».[١]

والأمر الثالث: أن تقدير الزمخشري موافق تقدير المفسرين على اختلاف توجهاتهم.

قال الطبري: «وأما قوله ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ فإنه يعني به في حال إحسانه. وتأويل الكلام: بلى من أخلص طاعته للّه وعبادته له محسناً في فعله ذلك... فللمسلم وجهه محسناً جزاؤه وثوابه على إسلامه وطاعته ربه عند اللّه في معاده»[٢].

وقال الرازي: «وموضع قوله ﴿وَهُوَ مُحْسِنٌ﴾ موضع حال كقولك: جاء فلان وهو راكب، أي: جاء فلان راكباً، ثم بيّن أن من جمع بين هذين فله أجره عند ربه، يعني به الثواب العظيم، ثم مع هذا النعيم لا يلحقه خوف ولا حزن»[٣].

والأمر الرابع: أن من عرفت عنايتهم بتتبع اعتزاليات الزمخشري من المعربين والمفسرين لم يشر أحد منهم إلى ذلك. وإن كان السكوني يرى أن وجه الاعتزال عند الزمخشري إنما يظهر من حيث أنه اكتفى ببيان أنه محسن في عمله، «ولم يبيّن في معنى الآية غير هذا الكلام الذي لا بد من تفسيره وبيان أنه ليس له مفهوم خطاب، وإنما ذكر الأكمل في وصف المسلم... فترْكُ الزمخشري لهذا البيان اعتزال»[٤].

وهذا أيضا إلزامه بما لا يلزم، وحكم بتصورات مسبقة.

وقد أشار الشهاب إلى أن كلام الزمخشري لا يحتمل ما حُمِّل في هذا السبيل، حيث يقول: «قوله (وهو محسن في عمله) ليس هذا بناء

---

(١) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز للسكوني خ ١/ ١٤٧.

(٢) تفسير الطبري ١/ ٥٦٨.

(٣) الفتح الكبير ٤/ ٥.

(٤) التمييز ١/ ١٤٦-١٤٧.

على الاعتزال كما توهم أبو حيان رحمه الله فإنه ليس فيه أن من لا يعمل لا يدخلها»[١].

من هذا كله يظهر أن كون الحال في هذه الآية مبينة مؤسسة هو الأقرب، وذلك لكون ذلك هو الأصل في الحال، وكونه خروجاً من الخلاف في ثبوت المؤكدة، مع بطلان اللازم العقدي الذي تصوره أبو حيان في المبينة.



(١) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٣٦٥.

المسألة الخمسون

٥٠- قال اللّه تعالى ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۝ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّىَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة ٧٥/ ٣-٤].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في ناصب الاسم (قادرين) على أقوال، هي:

الأول: أنه حال من فاعلٍ في فعلٍ مضمرٍ بعد (بلى) من جنس ما سبق في الكلام قبل (بلى)، تقديره: بلى نجمعها قادرين.

وهذا توجيه الجمهور، ومنهم يونس بن حبيب[١]، وسيبويه[٢]، والفراء - في أحد قوليه[٣] - والزجاج[٤]، والطبري[٥]، والسيرافي[٦]، وابن جني[٧]، وغيرهم[٨].

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٣٤٦.

(٢) ينظر: الكتاب ١/ ٣٤٦، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ٧٩، وشرح السيرافي خ ٢/ ٩٩، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٢٩، والفريد ٤/ ٥٧٢، والبرهان للزركشي ٣/ ٢٠٨.

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٧١، وشرح السيرافي خ ٢/ ٩٩.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٢٥١.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ١٩/ ٢٠٩-٢١٠.

(٦) ينظر: شرح السيرافي خ ٢/ ٩٩.

(٧) ينظر: الخاطريات ص١٣٨.

(٨) ينظر: مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٢٩، والبيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٤٧٦، والكشاف ٤/ ١٦٤، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٥٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦٩، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٥٧٢، ٥٧٣، والبسيط لابن أبي الربيع ١/ ١٧٦، والبحر المحيط ٨/ ٣٧٦، وبدائع التفسير ٥/ ٧٣، ومغني اللبيب ص ٧٩١-٧٩٢، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٠٨، ٤/ ٢٦٢.

قال سيبويه: «وأما قوله جل وعز ﴿بَلَىٰ قَـٰدِرِينَ﴾، فهو على الفعل الذي أظهر كأنه قال: بلى نجمعها قادرين. حدثنا بذلك يونس»[(١)].

وتقدير هذا الفعل المضمر عند الفراء كتقدير الجمهور بـ(نجمع) في موضع، حيث يقول: «ولكنه قد يكون فيه وجه آخر سوى ما فسّرت لك: يكون خارجاً[(٢)] من (نجمع)»[(٣)].

وتقديره في آخر بـ(نقوى، أو نقدر)، كما عبر عن ذلك بقوله: «وقوله ﴿قَـٰدِرِينَ﴾ نصبت على الخروج من (نجمع) كأنك قلت في الكلام: أتحسب أن لن نقوى عليك، بلى قادرين على أقوى منك. يريد: بلى نقوى قادرين، بلى نقوى مقتدرين على أكثر من ذا»[(٤)].

الثاني: أنه منصوب على أنه مفعول به ثانٍ لفعل ينصب مفعولين محذوف مع مفعوله الأول، تقديره: بلى فليحسبنا قادرين.

وهذا التوجيه الثاني والأقوى عند الفراء[(٥)].

قال الفراء: «إن شئت جعلت نصب (قادرين) من هذا التأويل، كأنه في مثله من الكلام قول القائل: أتحسب أن لن أزورك؟، بل سريعاً إن شاء اللّه، كأنه قال: بلى فاحسبني زائرَك. وإن كان الفعل قد وقع على (أن لن نجمع) فإنه في التأويل واقع على الأسماء»[(٦)].

---

(١) الكتاب ١/ ٣٤٦.

(٢) أي حالاً من فاعل (نجمع) ينظر: معاني القرآن ١/ ١٧١ح رقم ٦، ومصطلحات النحو الكوفي د/ الخثران ص٥٩.

(٣) معاني القرآن ١/ ١٧١.

(٤) معاني القرآن للفراء ٣/ ٢٠٨. وينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٧٩، وتفسير البغوي ٤/ ٤٢١، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٨٥

(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٧١، وشرح السيرافي ٢/ ٩٩، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٨٥، وشرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦٩، والفريد ٤/ ٥٧٢، ومغني اللبيب ص ٧٩١، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ١١٤، ٢٠٨، ٤/ ٢٦٢.

(٦) معاني القرآن للفراء ١/ ١٧١.

الثالث: أنه خبر (كان) المضمرة مع اسمها، والتقدير: بلى كنا قادرين في البدء أفلا نقدر في الإعادة ؟!.

وهذا التوجيه قد اشتهر في كتب الإعراب من غير أن يسند إلى أحد معيّن[١].

الرابع: أنه منصوب لوقوعه موقع الفعل (نقدر) والتقدير: بلى نقدر، فوضع الاسم (قادرين) موضع الفعل (نقدر) فنصب.

وهذا هو الآخر قد تناقله المعربون من غير نسبة إلى معين[٢].

قال الطبري: «واختلف أهل العربية في وجه نصب ﴿قَٰدِرِينَ﴾ فقال بعضهم: نصب لأنه واقع موقع (نفعل) فما ردّ إلى (فاعل) نصب، وقالوا: معنى الكلام: أيحسب الإنسان أن لن نجمع عظامه بلى نقدر على أن نسوّي بنانه، ثم صُرف (نقدر) إلى (قادرين)»[٣].

وقال النحاس: «قيل: التقدير: بلى نقدِر، فلما حوّل نقدر إلى قادرين نصب كما قال الفرزدق[٤]:

على حلفةٍ لا أشتم الدهرَ مسلماً ولا خارجاً من فيَّ زورُ كلامِ

بمعنى: ولا يخرج، فلما حوِّل (يخرج) إلى (خارج) نصبه»[٥].

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ٣٠/ ١٩٢، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٨٥، والبحر المحيط ٨/ ٣٧٦، والدر المصون ١٠/ ٥٦٧، وروح المعاني ١٩/ ٢١٣.

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٧١، ٢/ ٢٠٨، وتفسير الطبري ١٩/ ٢٠٩، وشرح السيرافي ٢/ ٩٩، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٥٧٢، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٠٩.

(٣) تفسير الطبري ١٩/ ٢٠٩.

(٤) البيت من الطويل، وهو كما نسبه النحاس للفرزدق كما في ديوان الفرزدق، شرح علي فاعور، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ ص ٥٣٩، ، والكتاب ١/ ٣٤٦، ومعاني القرآن للفراء ٣/ ٢٠٨، وشرح السيرافي ٢/ ٩٩، وشرح أبيات سيبويه لابن السيرافي ١/ ١٧٠.

(٥) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٧٩.

الأثر العقدي:

كان معيار الترجيح بين هذه التوجيهات عند المعربين قاطبة نحوياً صِرْفاً إلا ما رأيته عند الفخر الرازي حيث ضعّف الحالية على أيٍّ تقدير قُدّر لمعنى عقدي مستوجبٍ من مفهوم المخالفة بما يجب تنزيه المولى ﷻ عنه لما يشي من نقصان القدرة؛ وذلك لكون الحال وصفاً فضلة يمكن وقوع الفعل بدونه، وهذا متعذر في هذا المقام، إذ إن جمعه تعالى للعظام ناتج عن قدرته المطلقة على كل شيء، فلا يمكن إنفاككه عنها.

قال الرازي: «وفي قوله ﴿قَٰدِرِينَ﴾ وجهان: الأول: - وهو المشهور - أنه حال من الضمير في (نجمع)، أي: نجمع العظام قادرين على تأليف جميعها وإعادتها إلى التركيب الأول.

وهذا الوجه عندي فيه إشكال، هو أن الحال إنما يحسن ذكره إذا أمكن وقوع ذلك الأمر لا على تلك الحالة، تقول: رأيت زيداً راكباً؛ لأنه يمكن أن ترى زيداً غير راكب، وههنا كونه تعالى جامعاً للعظام يستحيل وقوعه إلا مع كونه قادراً، فكان جعله حالاً جارياً مجرى بيان الواضحات، وإنه غير جائز»[1].

فالرازي يمنع توجيه الحالية لما ذهب إليه من صحة وقوع المعنى مع الاستغناء عن الحال، وأن هذا لا يقال في هذه الآية؛ لأن صفة القدرة أزلية أبدية مع كل شيء.

المناقشة:

ينطلق الترجيح في هذه المسألة أولاً بمناقشة رأي الرازي، وما رآه في منع وجه الحالية للازم فيه يناقض ما يجب اعتقاده في قدرته اللّٰه.

والظاهر هو ضعف هذا الرأي، لبطلان هذا اللازم، وذلك أن تحديده الحال بجواز وقوع الفعل على غير هذه الحال غير مسلم، ذلك

---

(١) التفسير الكبير ٣٠/ ١٩٢.

أن الحال قد تأتي منتقلة أي متصوراً وقوع الفعل بدونها وبحال أخرى غيرها، وقد تأتي لازمة ثابتة لا يصح وقوع الفعل بدونها أو بحال غيرها[١].

وهذا ثابت في أصح الكلام، كقوله تعالى ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَآءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ ٱلْمَوْتُ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ مَا تَعْبُدُونَ مِنۢ بَعْدِى قَالُوا۟ نَعْبُدُ إِلَٰهَكَ وَإِلَٰهَ ءَابَآئِكَ إِبْرَٰهِـۧمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ إِلَٰهًا وَٰحِدًا وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [البقرة ٢/ ١٣٣]، فقوله (إلهاً واحداً) «نصب على الحال، لكنها حال لازمة، فإنه لا يكون إلا إلهاً واحداً»[٢]. ومنه قول العرب: خلق اللّٰه الزرافة يديها أطول من رجليها.

قال الرضي: «الحال على ضربين: منتقلة ومؤكدة، ولكل منهما حدٌّ لاختلاف ماهيتهما.

فحد المنتقلة: جزء كلام يتقيّد بوقتِ حصولِ مضمونه تعلُّقُ الحدث الذي في ذلك الكلام بالفاعل أو بالمفعول، أو بما يجري مجراهما»[٣]. وقال: «وأما المؤكدة فليست بقيد يتقيد به عاملها كالمنتقلة»[٤].

فهذا يدل على أن ثمة أحوالاً لازمة غير منتقلة، كما يوضحه أكثر ابن هشام بقوله: «للحال أربعة أوصاف:

أحدها: أن تكون منتقلة لا ثابتة، وذلك غالبٌ، لا لازم، كـ(جاء زيدٌ ضاحكاً). وتقع وصفاً ثابتاً في ثلاث مسائل:

إحداها: أن تكون مؤكدة، نحو: زيدٌ أبوك عطوفاً، و﴿يوم أبعث حيا﴾ [مريم ١٩/ ٣٣].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٥)، والمبحث الثالث: (الأثر العقدي في بعض الظواهر النحوية)، (مفهوم الحال) في الفصل الرابع من هذا البحث.

(٢) مجموع الفتاوى ١٦/ ٥٧٥.

(٣) شرح الرضي ق ١ ج ٢/ ٦٣٥.

(٤) شرح الرضي ق ١ج٢/ ٦٨٧.

الثانية: أن يدلّ عاملها على تجدّد صاحبها: نحو: خلق اللهُ الزرافةَ يديها أطولَ من رجليها. فـ(يديها) بدل بعض، و(أطول) حال ملازمة.

الثالثة: نحو ﴿قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران ٣/ ١٨]، ونحو ﴿أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا﴾ [الأنعام ٦/ ١١٤]، ولا ضابط لذلك، بل هو موقوف على السماع»[١].

وبهذا يتضح أن منع الحالية لا وجه له، بل هو سائغ معنى راجح صناعة لكون «الحال قد تأتي ليست قيداً، ولا مفهوم لها»[٢].

وإنما ترجح النصب على الحالية في هذا الاسم المنصوب لكونه الأقوى نحوياً، والأظهر تركيباً.

والنصب على الحالية مفسر بأحد تقديرين كما في التوجيهين الأول والثاني.

ويرى النحاس وغيره أن تقدير الفراء بـ(نقدر قادرين) أو (نقوى قادرين) موافق لتقدير سيبويه بـ(نجمعها قادرين)، مستخرج منه[٣].

وفي نظري أن هذا التوافق بينهما إنما يتجه من حيث الصناعة النحوية، وتقدير العامل في هذه الحال، أما من حيث الناحية الأسلوبية فإن تقدير الفراء - في نظري - أبلغ، ذلك أن الإنسان الكافر إنما يحسب عدم جمع عظامه جهلاً أو جحداً منه لقدرة اللّٰه وقوته، وعدم إيمانه بذلك، فيجيء التقريع بتقدير هذين الفعلين ونصبهما الحال المذكورة.

و(بلى) حرف إيجاب لما تقدم من النفي، وأصل النفي المتقدم هو: أيحسب الإنسان أن لن نقدر على أن نجمع عظامه؟. فيأتي الجواب «بلى نقدر على جمع عظامه، وعلى ما هو أعظم من ذلك، وهو ﴿عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾»[٤].

---

(١) أوضح المسالك ٢/ ٢٩٦-٢٩٧.
(٢) دراسات لأسلوب القرآن الكريم ق٣ ج٣/ ٤، ٥، ٦، ٣٩.
(٣) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٧٩، والنحو وكتب التفسير ١/ ٦٢٧.
(٤) تفسير البغوي (معالم التنزيل) ٤/ ٤٢١.

وأمر آخر أننا نلحظ أن التوجيه الأخير بتوجيه النصب لوقوعه موقع الفعل، أنه يجعل (قادرين) في موضع (نقدر) مما يعني اعتبار هذا الفعل وإرادته.

أما ما ذكره السيرافي وغيره عن الفراء بأنه يجعله على التكرار، بتقدير: بلى فليحسبنا قادرين، فهو بعيد لأمرين:

الأول: احتمال أن يكون الحسبان الأول بمعنى الظن، وأما الثاني المقدر فيجب أن يكون بمعنى العلم، ومن ثمّ تختلف الدلالة بين المذكور والمحذوف، وهذا معارض لشرط الحذف والتقدير. كما أن الحسبان بعيد بخلاف الجمع.

قال المنتجب الهمداني: «وعن الفراء: (فليحسبنا قادرين)، وأنكر عليه وخطّئ، وقيل: لأنه لا يؤمر بالحسبان في قدرة اللَّه تعالى - جلت قدرته - وإنما المأمور به في هذا الكتاب اليقين والعلم على الثبات في قدرة اللَّه تعالى والتقدير، والصحيح ما ذكره صاحب الكتاب لدلالة ما تقدم عليه، كقوله ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ [البقرة / ٢٣٩]، أي: فصلّوا رجالاً أو ركباناً»(١).

وقال ابن هشام: «وأما آية القيامة، فالصواب فيها قول سيبويه: إن (قادرين) حال، أي بلى نجمعها قادرين؛ لأن فعل الجمع أقرب من فعل الحسبان؛ ولأن (بلى) إيجاب للمنفي، وهو في الآية فعل الجمع»(٢).

الثاني: أن فيه حذف أحد مفعولي (حسب) وبقاء الآخر، وهذا ممتنع عند بعض النحويين.

قال ابن يعيش: «وذهب الفراء إلى أن انتصابه بإضمار فعل دل عليه الفعل المذكور أولاً، وهو قوله (أيحسب الإنسان) وتقديره: بلى فليحسبنا

---

(١) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٥٧٢.

(٢) مغني اللبيب ص ٧٩٢.

قادرين على أن نسوي بنانه، فهذا لجعله مفعولاً ثانياً. ومفعولا (حسبت) وأخواتها لا يجوز ذكر أحدهما دون الآخر»[١].

وأما توجيه النصب على تقدير (كنّا) فهو مع بعده في المعنى، فيه تقدير (كان) واسمها، وهذا يصار إليه عند الحاجة.

وأما توجيه نيابة الاسم عن الفعل، فقد بين الفراء وغيره ضعفه ومخالفته المعايير النحوية، حيث لم يعهد في الكلام أن من نواصب الاسم وقوعه في موقع الفعل، إلا في المصادر النائبة عن أفعالها.

قال الفراء: «وقول الناس: بلى نقدر، فلما صرفت إلى قادرين نصبت، خطأ؛ لأن الفعل لا ينصب بتحويله من (يفعل) إلى (فاعل)، ألا ترى أنك تقول: أتقوم إلينا، فإن حولتها إلى فاعل، قلت: أقائم، وكان خطأ أن تقول: أقائماً أنت إلينا؟»[٢].

وقال السيرافي: «وقال قوم من النحويين: إن (قادرين) ينصب لوقوعه موقع (نقدر) لأن معناه: بلى نقدر على أن نسوي بنانه. وهذا باطل؛ لأنه ليس من نواصب الاسم وقوعه مواقع الفعل، ألا ترى أنك تقول: أتقوم يا زيد؟ فإذا رددته إلى الاسم قلت: أقائم أنت يا زيد؟»[٣].

ومما يبين وهن هذا القول أنه لو صحّ لكان باباً مطرداً في نصب الاسم إذا وقع موقع الفعل.

قال مكي: «وهو قول بعيد من الصواب، يلزم منه نصب (قائم) من قولك: مررت برجل قائمٍ؛ لأنه في موضع (يقوم)»[٤].

وأما استدلالهم ببيت الفرزدق على نصب (خارجاً) لوقوعه موقع (يخرج)، فهو ضعيف أيضاً، لأن هذا التقدير غير لازم، بل الأظهر نصبه على أحد تخريجين:

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٢/ ٦٩.
(٢) معاني القرآن للفراء ٣/ ٢٠٨.
(٣) شرح السيرافي ٢/ ٩٩.
(٤) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٠.

الأول: أنه منصوب لوقوعه موقع المصدر (خروجاً) النائب عن فعله، والأصل: ولا يخرج خروجاً، ثم حذف الفعل لدلالة المصدر عليه، ثم وقع اسم الفاعل (خارجاً) موقع المصدر (خارجاً). وهذا رأي سيبويه[١].

الثاني: أنه منصوب على الحالية من فاعل (عاهدت)، والمعنى: عاهدت ربي غير شاتم وغير خارج من فيَّ زورُ كلام.

وهذا توجيه عيسى بن عمر[٢]، والفراء[٣].

قال الفراء: «وإنما نصب لأنه أراد: عاهدت ربي لا شاتماً أحداً ولا خارجاً من فيّ زور كلام. وقوله: لا أشتم، في موضع نصب»[٤].

وقال السيرافي: «وكان الفراء يذهب مذهب عيسى بن عمر وينصب (خارجاً)، على الحال، ويجعل (لا أشتم) في موضع نصب كأنه قال: لا شاتماً مسلماً ولا خارجاً، عطفٌ عليه»[٥].

وقال الأعلم: «الشاهد فيه (ولا خارجاً)، ونصبه لوقوعه موقع المصدر الموضوع موضع الفعل على مذهب سيبويه، والتقدير: عاهدت ربي لا يخرج من فيّ زور كلام خروجاً.

ويجوز أن يكون قوله (ولا خارجاً) منصوباً على الحال، والمعنى: عاهدت ربي غيرَ شاتمٍ ولا خارجٍ، أي عاهدته صادقاً، وهذا على مذهب عيسى بن عمر، وقد ذكره سيبويه، ولا شاهد فيه على هذا التقدير»[٦].

---

(١) ينظر: الكتاب١/٣٤٦، وشرح السيرافي ٢/ ٩٩- ١٠٠، وتحصيل عين الذهب ص ٢١٨- ٢١٩، والإيضاح في شرح المفصل ١/ ٣٣٣.

(٢) ينظر: الكتاب ١/ ٣٤٦، وشرح السيرافي ٢/ ٩٩- ١٠٠، وشرح أبيات سيبويه لابن السيرافي ١/ ١٧٠، وتحصيل عين الذهب للأعلم ص ٢١٩، وعيسى بن عمر الثقفي، نحوه من خلال قراءاته، تأليف: صباح عباس السّالم، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط الأولى ١٣٩٥، ص ٢٧٧.

(٣) ينظر: شرح السيرافي ٢/ ١٠٠.

(٤) معاني القرآن ٣/ ٢٠٨.

(٥) شرح السيرافي ٢/ ١٠٠.

(٦) تحصيل عين الذهب ص ٢١٩.

باب التعجب



المسألة الحادية والخمسون

٥١ - قال اللَّه تعالى ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمَغْفِرَةِ ۚ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ [البقرة ٢/ ١٧٥].

وقال تعالى ﴿قُتِلَ الْإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾ [عبس ٨٠/ ١٧].

تمهيد:

هاتان الآيتان وأمثالهما تُبحث في التصنيف النحوي في باب التعجب، و«التعجب الذي يعنيه النحويون هي الألفاظ التي تدل على إنشاء التعجب لا ما يدل على التعجب»(١).

وهذه الألفاظ منها ما هو سماعي ومنها ما هو قياسي، وهو ما يناقشه النحويون في باب التعجب.

قال ابن الخباز: «وللتعجب ألفاظ كثيرة، وأشهرها في الاستعمال صيغتان: ما أفعله وأفعل به.

أما ما أفعله: فنحو قولك: ما أحسن زيداً وما أجمل جعفراً...

وأفعل به: كقولك: أحسِن بزيدٍ، وفي التزيل ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾ [مريم ١٩/ ٣٨] ﴿أَبْصِرْ بِهِۦ وَأَسْمِعْ﴾ [الكهف ١٨/ ٢٦]»(٢).

ولقد ورد في كلا الصيغتين خلاف قوي بين النحويين في إعرابهما، ونوع هذه الصيغة بين الخبر والإنشاء وغير ذلك مما هو مشتهر في مؤلفاتهم(٣).

---

(١) الإيضاح في شرح المفصل لابن الحاجب ٢/ ١٠٧.

(٢) توجيه اللمع لابن الخباز ص ٣٨٢-٣٨٤.

(٣) ينظر: الإنصاف في مسائل الخلاف ١/ ١٢٦-١٤٨، وكشف المشكل في للحيدرة ١/ ٥٠٨، والتفسير الكبير للرازي ٥٢٦-٢٨، وتوجيه اللمع لابن الخباز ص ٣٨١-٣٨٥، والإيضاح في شرح المفصل ٢/ ١١١، والدر المصون ٢/ ٢٤٣.

كما اختلف النحويون وغيرهم في حدّ التعجب وبيان حقيقته وسبب صدوره[(١)].

وحده عند جمهور النحويين بأنه «انفعال يحدث في النفس عند الشعور من الشخص بأمر يحدث من خير أو شر يُجهَل سببه، فلا يعرف ما هو»[(٢)].

هذا الحدّ المنطقي البحت جعل بعض المعربين من النحويين وغيرهم يصرف ما ورد من الآيات التي ظاهرها التعجب إلى غير هذا الظاهر كما في هذه الآيات.

على أن ثمة حدوداً أخرى لا تربط بين التعجب وخفاء السبب، بل ترجع التعجب إلى أمور أخرى غيره كما سبق عرضها عند قوله تعالى ﴿بَلْ عَجِبْتَ وَيَسْخَرُونَ﴾ في مسألة سابقة[(٣)].

التوجيه الإعرابي:

لقد كان التوجيه الإعرابي لصيغة التعجب في قوله ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ﴾ وقوله ﴿مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ صورة تطبيقية للخلاف التنظيري في كتب النحويين، ولهذا جاءت الأقوال فيهما على النحو الآتي[(٤)]:

القول الأول: أن (ما) تعجبية، في محل رفع مبتدأ، (وأصبرهم) في محل رفع خبر المبتدأ. والتعجب على ظاهره صادر من المتكلم وهو اللّه تعالى.

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧، وشرح الحدود للفاكهي ص٣٣٦-٣٣٧. وتنظر المسألة ذات الرقم (١٢) من هذا البحث.

(٢) شرح الحدود النحوية للفاكهي ص ٣٣٦.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (١٢) من هذا البحث.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٢٤٥، ٥/ ٢٨٤، والمحتسب ٢/ ٣٥٣، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٨١، والكشاف ١/١٠٨، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٤٠٨، والصعقة الغضبية ص ٣٦٣، والبحر المحيط ١/ ٦٦٩، والدر المصون ٢/ ٢٤٣-٢٤٤، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٧-٣١٩، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٢٩، والأشباه والنظائر ٧/ ١٦٣، وحاشية الشهاب ٢/ ٤٤٩، وروح المعاني ٢/ ٦٠٤.

وهذا رأي جمع من المفسرين، منهم الطبري[١] وابن فارس[٢] والطوفي[٣] وابن القيم[٤].

قال الطبري: «وفي قوله ﴿أَكْفَرَهُۥ﴾ وجهان. أحدهما: التعجب من كفره، مع إحسان اللّه إليه، وأياديه عنده. والآخر: ما الذي أكفره، أي: أيّ شيء أكفره؟»[٥].

القول الثاني: وفيه توجيه الآية كما في القول الأول، إلا أن التعجب مصروف إلى المخاطبين.

وهذا اختيار الزجاج[٦] والفارسي[٧] ومكي[٨] والأنباري[٩] وابن عصفور[١٠] وأبي حيان[١١] وغيرهم[١٢].

قال الزجاج: «وقوله ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾ يكون على جهة لفظ التعجب، ويكون التعجب مما يؤمر به الآدميون ويكون المعنى كقوله ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ أي: اعجبوا أنتم من كفر الإنسان»[١٣].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٣٠/ ٦٩.
(٢) ينظر: الصاحبي ص ٣٠٤.
(٣) ينظر: الصعقة الغضبية ص ٣٦٣.
(٤) ينظر: بدائع التفسير ١/ ٣٨٠.
(٥) تفسير الطبري ٣٠/ ٦٩.
(٦) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ١/ ٢٤٥، ٥/ ٢٨٤- ٢٨٥، وتفسير البغوي ٤/ ٤٤٨.
(٧) ينظر: الحجة للقراء السبعة ٥/ ٥٣-٥٤، والمسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات، لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: د/ صلاح الدين عبد اللّه السنكاوي، مطبوعات وزارة الأوقاف بالعراق - بغداد - بدون ط ١٩٨٣، ص ٣٥٣.
(٨) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٨١.
(٩) ينظر: الإنصاف ٢/ ٤٨١.
(١٠) ينظر: المقرب ١/ ٧١، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٨.
(١١) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٦٩.
(١٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١٨-٣١٩.
(١٣) معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٢٨٤، وتفسير البغوي ٤/ ٤٤٨.

القول الثالث: أن (ما) اسم استفهام مبني في محل رفع مبتدأ، و(أصبرهم) خبر. فالكلام على الاستفهام التوبيخي، والتقدير: أي شيء صبّرهم على النار حتى تركوا الحق واتبعوا الباطل؟.

وينسب هذا القول إلى عطاء وابن زيد والسدي[(١)] والكلبي[(٢)] ومقاتل[(٣)].

وهو اختيار الفراء[(٤)] وأبي عبيدة معمر بن المثنى[(٥)] والمبرد[(٦)]، والنحاس[(٧)]، والفارسي في الشيرازيات[(٨)]، والهروي[(٩)]، والفرخان صاحب المستوفى[(١٠)].

قال الفراء: «قوله ﷻ ﴿مَآ أَكۡفَرَهُۥ﴾ يكون تعجباً، ويكون: ما الذي أكفره؟ وبهذا الوجه الآخر جاء التفسير»[(١١)].

قال المبرد: «تقديره: أيُّ شيء أصبرهم على النار؟ أي دعاهم إليها، واضطرهم إليها»[(١٢)].

---

(١) ينظر: تفسير البغوي ١/ ١٤١، والتفسير الكبير ٥/ ٢٥.
(٢) ينظر: تفسير البغوي ٤/ ٤٤٨.
(٣) ينظر: تفسير البغوي ٤/ ٤٤٨.
(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ١٠٣، ٣/ ٢٣٧، وروح المعاني ٢/ ٦٠٤.
(٥) ينظر: البحر المحيط ١/ ٦٦٩.
(٦) ينظر: المقتضب ٤/ ١٨٣-١٨٤، والبحر المحيط ١/ ٦٦٩.
(٧) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ١٥١.
(٨) ينظر: المسائل الشيرازيات، تأليف أبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: علي جابر منصور، رسالة دكتوراة على الآلة الكاتبة، جامعة عين شمس ١٣٩٦ في ص ٥٥٧.
(٩) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ٧٥. وقد جعلها في آية عبس تعجبية، ينظر: ص ٧٧-٧٨.
(١٠) ينظر: المستوفى في النحو، لكمال الدين أبي سعد على بن مسعود الفرخان ت في أول القرن السابع، تحقيق: د/ محمد بدوي المختون، دار الثقافة - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٧، في ١/ ١١٨.
(١١) ينظر: معاني القرآن ٣/ ٢٣٧.
(١٢) المقتضب ٤/ ١٨٣.

القول الرابع: أن (ما) نافية لا محل لها، والمعنى: أن اللَّه ما أصبرهم على النار، أي: ما جعلهم يصبرون على العذاب.

وقد نسب هذا إلى بعض المعربين بلا تعيين[(١)].

الأثر العقدي:

لقد ورد كل توجيه من هذه التوجيهات عن طائفة من السلف مما يجعلها محتملة صحيحة، سواء قيل بأن التعجب صادر من اللَّه تعالى على حقيقته اللائقة به تعالى، أو قيل «إنما يُعْجِبُ اللهُ خلقَه بإظهار الخبر عن القوم الذين يكتمون ما أنزل اللَّه»[(٢)]، أو قيل بأنها على الاستفهام أو على النفي.

وعلى الرغم من ورود هذه التوجيهات عن جملة من السلف مع سلامتها معنى واستقامتها صناعة إلا أن جمعاً من النحويين وغيرهم يمنعون الوجه الأول وهو إجراء التعجب على ظاهره منسوباً إلى اللَّه ﷻ.

وذلك أنه لما تقرر عند جمهور النحويين أن التعجب إنما يصدر عن جهل بسبب حدوث المتعجب منه، منعوا إضافته إلى اللَّه تعالى لأنه «لا يخفى عليه شيء»[(٣)].

كما ذهبوا إلى أن «ما ورد منه في التنزيل يصرف إلى المخاطب»[(٤)] أو يحمل على بقية الأوجه المذكورة.

وهذا موافق لمذهب أهل الكلام ممن يمنعون وصف اللَّه بالعجب معتقدين تنزيهه عن مشابهة الخلق كما سبق في المسألة الثانية عشرة[(٥)].

---

(١) ينظر: البحر المحيط ١/٦٦٩، والدر المصون ٢/ ٢٤٤.

(٢) تفسير الطبري ٢/ ١١١، وينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/١٩٦.

(٣) شرح الرضي ق ٢ج ٢/١٠٨٨، وشرح الحدود النحوية للفاكهي ص ٣٣٧.

(٤) شرح الحدود النحوية ص ٣٣٧.

(٥) تنظر المسألة الثانية عشرة بمراجعها من هذا البحث، وينظر: البحر المحيط ١/ ٦٦٩، ٨/ ٤٢٠، وحاشية الشهاب ٢/ ٤٤٩.

قال المبرد: «ولا يقال للّه ﷻ تعجَّب، ولكنه خرج على كلام العباد، أي هؤلاء ممن يجب أن يقال لهم: ما أسمعهم، وأبصرهم في ذلك الوقت... فهذا مجازه، ولا يقال للّه ﷻ؛ لأنه إنما يعجب من يرد عليه ما لا يعلمه، ولا يقدّره، فيتعجب كيف وقع؟ وعلّام الغيوب يجلّ عن هذا»[١].

وقال الفارسي: «ولا يجوز أن يكون الوصف بالعجب في وصف القديم[٢] سبحانه، كما يكون في وصف الإنسان؛ لأن العجب فينا إنما يكون إذا شاهدنا ما لم نشاهد مثله، ولم نعرف سببه، وهذا منتف عن القديم سبحانه»[٣].

وقال الرماني: «ويقال ما التعجّب؟.

الجواب: حدوث إدراك ما لم يكن يقدّر لخفاء سببه، وخروجه عن العادة في مثله، ولذا لم يجز في صفات القديم، ولكن يجوز في صفته تعجيب العباد من بعض الأمور»[٤].

وقال أبو حيان: «وإذا قلنا: إن الكلام هو تعجب فالتعجب هو استعظام الشيء وخفاء حصول السبب، وهذا مستحيل في حق اللّه، فهو راجع لمن يصح ذلك منه أي: هم ممن يقول فيهم من رآهم: ما أصبرهم على النار»[٥]. وقال: «الظاهر أنه تعجب من إفراط كفره، والتعجب

(١) المقتضب ٤/ ١٨٣-١٨٤.

(٢) هذا الاسم يطلقه المتكلمون على اللّه تعالى، وليس هو من أسماء اللّه تعالى الحسنى، بل هو من إحداث المتكلمين.
قال في شرح الطحاوية: «وإما إدخال (القديم) في أسماء اللّه تعالى فهو مشهور عند أكثر أهل الكلام. وقد أنكر ذلك كثير من السلف والخلف، منهم ابن حزم... فلا يكون من الأسماء الحسنى. وجاء الشرع باسمه (الأول). وهو أحسن من (القديم) لأنه يشعر بأن ما بعده آيل إليه وتابع له بخلاف القديم، والله تعالى له الأسماء الحسنى». ص ٦٧- ٦٨. وينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٩/ ٣٠٠-٣٠١، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٠٤١.

(٣) الحجة ٥/ ٥٤.

(٤) الجامع لعلم القرآن خ ص ٣٤ تفسير سورة آل عمران الآية رقم ١٠١.

(٥) البحر المحيط ١/ ٦٦٩.

بالنسبة للمخلوقين إذ هو مستحيل في حق اللّٰه تعالى أي: هو ممن يقال فيه: ما أكفره»[١].

وقال السمين: «والمراد بالتعجب هنا وفي سائر القرآن الإعلام بحالهم أنها ينبغي أن يُتَعجَّب منها، وإلا فالتعجّب مستحيل في حقه تعالى»[٢].

أما أهل السنة والجماعة فإنهم وإن اختار بعضهم غير القول الأول إلا إنهم لا يمنعون هذا القول بصحة نسبة التعجب إلى الله؛ لأنهم لا يلتزمون هذه اللوازم المنطقية التي يذكرها المانعون في حد التعجب، ولهذا فإنهم يثبتون هذه الصفة للّٰه تعالى على الحقيقة مع القطع بأن اتصافه تعالى بها غير اتصاف المخلوقين[٣].

المناقشة:

لقد تجلى مما سبق أن هذا الخلاف بين المعربين في توجيه هذه الآيات على نوعين:

- نوع يسير في ضوء معايير نحوية مجردة من أي اعتبار آخر، وهذا يتجه في الاختلاف في نوع الكلام وهل هو تعجب أو استفهام أو نفي.

- ونوع يسير في ضوء اعتبارات عقدية، وهذا يصدق في توجيه الآيات على التعجب ثم الخلاف في بقاء هذا التعجب على ظاهره صادراً من المتكلم أو صرفه إلى المخاطب.

أما النوع الأول فالراجح فيه أنها على التعجب الصريح، كما هو رأي جمهور النحويين.

---

(١) البحر المحيط ٨/ ٤٢٠.

(٢) الدر المصون ٢/ ٢٤٤.

(٣) ينظر: الرسالة الأكملية - ضمن مجموع الفتاوى - لابن تيمية ٦/ ١٢٣، والتفسير اللغوي د/ الطيار ص ٢١٤.

- وأما النوع الثاني فالراجح فيه أن هذا التعجب مسند إلى المولى ﷻ كما هو ظاهر الآية، لأن الأصل أن التعجب أن يصدر من المتكلم.

وذلك أن الحامل للمانعين من ذلك هو أحد أمرين:

الأول: الربط بين التعجب وخفاء السبب أو الجهل به، وذلك بحصرهم مفهوم التعجب على ما كان كذلك. وهذا هو الظن بكثير من أولئك.

الثاني: نفي الصفات الخبرية الاختيارية. وهذا على معتقد أهل الكلام.

والجواب عن الأول أن يقال: إن هذا الربط غير متعين، بل الصحيح أن التعجب يقع على أضرب فقد يصحبه خفاء السبب وقد يكون لمجرد استعظام الأمر، والإخبار عن خروجه عن نظائره، أو تفضيله على غيره، ونحو ذلك.

وهذا المفهوم الواسع للتعجب هو الذي فهمه بعض اللغويين وغيرهم، فصحّ عندهم إسناده إلى الخالق تعالى كما صح إسناده إلى المخلوق؛ لاختلاف المدلول والحقيقة.

قال ابن فارس رحمه الله: «وأما التعجب: فتفضيل شخص من الأشخاص أو غيره على أضرابه بوصف. كقولك: ما أحسن زيداً. وفي كتاب الله جل ثناؤه: ﴿قُتِلَ ٱلْإِنسَٰنُ مَآ أَكْفَرَهُۥ﴾، وكذلك قوله جل ثناؤه ﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾. وقد قيل: إن معنى هذا: ما الذي أصبرهم على النار؟»[1].

قال الرازي: «قد تستعمل لفظة التعجب عند مجرد الاستعظام من غير خفاء السبب، أو من غير أن يكون للعظمة سبب حصول»[2].

---

(١) الصاحبي ص ٣٠٤.

(٢) التفسير الكبير ٥/ ٢٦.

ولقد أجاد الرازي في بيان اختلاف حقيقة العجب المسند إلى اللَّه تعالى موافقاً مذهب السلف في ذلك، حيث يقول: «معنى التعجب في حق اللَّه تعالى مجرد الاستعظام، وإن كان في حق العباد لابد مع الاستعظام من خفاء السبب كما أنه يجوز إضافة السخرية والاستهزاء والمكر إلى اللَّه تعالى، لا بالمعنى الذي يضاف إلى العباد.

قال الشيخ محمد بن عثيمين رحمه الله: «... أهو تعجبٌ، أو تعجيبٌ ؟.

فقد اختلف فيه المفسرون، فمنهم من رأى أنه تعجب من اللَّه ﷻ ؛ لأنه المتكلم به هو اللَّه، والكلام ينسب إلى من تكلّم به، ولا مانع من ذلك لا عقلاً ولا سمعاً - أي لا مانع يمنع من أن اللَّه تعالى يعجب، وقد ثبت للَّه العجب بالكتاب والسنة... فلا مانع من أن اللَّه يعجب من صبرهم، فإذا قال قائل: العجب يدل على أن المتعجب مباغَت بما تعجب منه، وهذا يستلزم أن لا يكون عالماً بالأمر من قبل وهو محال على الله.

فالجواب: أن سبب العجب لا يختص بما ذكر، بل ربما يكون سببه الإنكار على الفاعل، حيث خرج عن نظائره، كما تقول: عجبت من قوم جحدوا بآيات اللَّه مع بيانها وظهورها. وهو بهذا المعنى قريب من معنى التوبيخ واللوم.

ومن المفسرين من قال: إن المراد بالعجب: التعجيب، كأنه قال: اعجب أيها المخاطب من صبرهم على النار. وهذا وإن كان له وجه لكنه خلاف ظاهر الآية»[1].

وأما الدافع الثاني من وراء نفي التعجب عن اللَّه عند هؤلاء القائم على نفي الصفات الخبرية الاختيارية، فإن ما زعموه من تنزيهه تعالى عما

---

(١) تفسير القرآن الكريم (سورة البقرة)، لفضيلة الشيخ: محمد بن صالح العثيمين رحمه الله، دار ابن الجوزي - الدمام، ط الأولى ١٤٢٣، في ٢/ ٢٦٧-٢٦٨.

أثبته لنفسه وأثبته له أعلم الخلق به ﷺ بسبب فهمٍ منهم غير شامل، أو أصلٍ عندهم غير كامل فحيد عن سواء السبيل.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما قوله: (التعجب استعظام للمتعجب منه).

فيقال: نعم. وقد يكون مقروناً بجهل بسبب التعجب. وقد يكون لما خرج عن نظائره، والله تعالى بكل شيء عليم. فلا يجوز عليه أن لا يعلم سبب ما تعجب منه، بل يتعجب لخروجه عن نظائره تعظيماً له. واللَّه تعالى يعظم ما هو عظيم، إما لعظمة سببه أو لعظمته»[1].



(١) الرسالة الأكملية - ضمن مجموع الفتاوى ٦/ ١٢٣.

باب حروف الجر



تمهيد

تمثل حروف الجر أحد أنواع الأدوات النحوية التي «تؤدي وظيفة نحوية عامة، وهذه الوظيفة تتضح بالتعبير عن المعنى النحوي العام للجمل والأساليب.

والتعليق هو الوظيفة العامة التي تقوم بها الأداة، والتعليق بالأداة أشهر أنواع التعليق في اللغة العربية الفصحى»[(١)]، فغالب صور الجمل في اللغة العربية تتكئ على الأداة بإحدى صورها، ولهذا «نرى كيف تلعب الأداة دورها البارز في التعبير عن تلك المعاني النحوية العامة كما نرى أن إدراك هذه المعاني متوقف على ذكر أدواتها»[(٢)].

وإذ تقرر لدى النحويين الدور الكبير لحرف الجر و«أن العلاقة بين الحرف والتركيب علاقة تداولية تكاملية، فلا يمكن لأحدهما أن يستقل بمعنى دون الآخر، بل ربما كان لهذه العلاقة أثر في الاصطلاح على النوعين معاً»، أقول لما تقرر ذلك لديهم أولوها عناية كبيرة في درسهم النحوي تنظيراً وتطبيقاً، استقلالاً وتضميناً لها في كتبهم ومؤلفاتهم.

فقد ألف بعضهم في الأدوات النحوية، ومنها حروف الجر، متناولاً معانيها وتعلقها وغير ذلك من المباحث المتصلة[(٣)].

---

(١) أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، د/ فاضل مصطفى الساقي، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط، وتاريخ، ص ٢٦٢ .

(٢) المرجع السابق ص ٢٦٢.

(٣) ينظر: كتاب اللامات لأبي القاسم الزجاجي، وحروف المعاني له أيضاً، و منازل الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت (٣٨٨)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ضمن (رسالتان في اللغة)، دار الفكر - عمان، بدون ط ١٩٨٤، والأزهية في علم الحروف، تأليف: علي =

وضمَّن بعضهم هذه المباحث متناثرة في كتبهم من غير تبويب لها كما هو فعل متقدميهم كسيبويه وغيره[(١)].

وكثير منهم تناولها من خلال باب مستقل في كتبهم لبيان معانيها وربما الإشارة لمتعلقاتها، وهذا هو منهج المتأخرين منهم، وذلك بعد تطور التأليف النحوي.

ولقد كان تناولهم لها في مؤلفاتهم النحوية من خلال ثلاثة محاور:

الأول: تعلق حروف الجر.

الثاني: التناوب بين حروف الجر، أو التضمين.

الثالث: معاني حروف الجر.

وقد بدا لي أن أتناول الآيات التي تجري حول حروف الجر مصنفاً مسائلها في مبحثين:

المبحث الأول: متعلق حروف الجر.

المبحث الثاني: معاني حروف الجر، ويندرج فيه مسألة تناوب حروف الجر.



= بن محمد النحوي الهروي، ورصف المباني في شرح حروف المعاني، تأليف: أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق: د/ أحمد الخراط، دار القلم - دمشق، ط الثالثة ١٤٢٣، ومغني اللبيب لابن هشام والجنى الداني في حروف المعاني، للمرادي، وغيرها.

(١) ينظر: الكتاب ١/ ١٧، ٩٤، ٤١٩-٤٢١، ٣/ ٩، ١٢٨، وينظر: المقتضب ٣/ ٦٠، ٦١، ٦٢، ٤/ ١٣٦-١٤٧، وأصول النحو لابن السراج ١/ ٤٣٧-٤٤٠، والجمل للزجاجي ص ٦٠-٦٣.

المبحث الأول
متعلق حروف الجر



المسألة الثانية والخمسون

٥٢ - قال اللّه تعالى ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٣].

وقال تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ وَهُوَ ٱلْحَكِيمُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨٤].

تمهيد:

يركز النحويون في الجانب الإعرابي لتناولهم النصوص على تحديد متعلَّق الجار والمجرور والظرف بالإشارة إليه مذكوراً، وبالتقدير له محذوفاً.

قال ابن يعيش: «ليس في الكلام حرف جرّ إلا وهو متعلق بفعل أو ما هو بمعنى الفعل في اللفظ أو التقدير أما اللفظ فقولك: انصرفت عن زيدٍ، وذهبت إلى بكر، فالحرف الذي هو (إلى) متعلق بالفعل الذي قبله.

وأما تعلقه بالفعل في المعنى فنحو قولك: المال لزيدٍ، تقديره: المال حاصل لزيد، وكذلك: زيد في الدار، تقديره: زيد مستقر في الدار، أو يستقر في الدار»[1].

وتكتسب معرفة متعلق الجار والمجرور أهمية كبرى من جانبين:

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٨/ ٩. وينظر: شرح قواعد الإعراب لابن هشام، شرح الكافيجي ص ٢٢٠-٢٣٩.

الأول: الجانب اللفظي: وذلك أن الجار والمجرور والظرف معمولان، فيحتاجان إلى عامل، هو هذا المتعلَّق[(١)].

الثاني: الجانب المعنوي: وذلك أن الجار والمجرور والظرف هما وعاء الحدث مكاناً أو زماناً، فبهما يتخصص الحدث ويقل شيوعه، وتتحدد أبعاده[(٢)]، ولهذا «يستفيد الجار والمجرور - ومثله الظرف - من المتعلَّق أنه يصبح ذا معنى مفهوم مفيد، ويستفيد المتعلَّق من الجار والمجرور التقييد والتوضيح»[(٣)].

ومراعاة الجانب المعنوي في هذا الباب أولى من مراعاة الجانب اللفظي، ذلك أن النحويين يشددون على وجوب مراعاة المعرب لسلامة المعنى في هذا التعليق، فقد يصلح الفعل أو شبهه للعمل في الجار والمجرور من جهة الصناعة، ولكن المعنى لا يسعف بذلك فلا يصح حينئذ تجاهل هذا الأمر، ومن ثمّ وجب البحث عن متعلَّق آخر.

ولقد ذكر ابن هشام أنّ الجهة الأولى من الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها، «أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزلّ الأقدام بسبب ذلك»[(٤)]. ثم ذكر من ذلك نماذج من الخطأ في تعليق الجار والمجرور بما هو صحيح في الصناعة فاسد في المعنى[(٥)].

وحيث إن اللغة العربية مبناها على البلاغة والإيجاز فإنه قد يتعين فيها حذف المتعلَّق لكونه مفهوماً لدى المخاطب بكونه كوناً عاماً يفهم من

(١) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن، عضيمة ق ١ج ٣/ ٤٢٥.

(٢) ينظر: الكتاب ١/ ٤٢٠-٤٢١.

(٣) الصفوة من القواعد الإعرابية، د/ عبد الكريم بكّار، دار القلم - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨، ص ٥٤.

(٤) مغني اللبيب ص ٦٨٤ .

(٥) ينظر: ص ٦٨٧.

السياق، وذلك كالاستقرار والوجود والثبوت وغير ذلك، مما هو صفة أو حال أو خبر أو صلة أو فعل قسم[(١)].

وإذا ثبت أن مراعاة المعنى أمر أساس في التوجيه الإعرابي للنص، فهو في الوقت ذاته قد كان عاملاً كبيراً في إيجاد جوٍّ من الإبداع في الاجتهاد لدى المفسرين والمعربين والبلاغيين وشرّاح الشعر ونقّاده في الكشف عن وجوه قوة النصّ في المفاضلة بين الأوجه المحتملة فيه فصاحةً في اللفظ وسلامةً في المعنى.

ولقد كان المنحى العقدي أحد المقاييس المعتبرة في سلامة المعنى وقوته لدى هؤلاء في تناولهم للنصوص، خاصة آيات القرآن الكريم كما يظهر جلياً من خلال المسائل الآتية.

التوجيه الإعرابي:

اختلف في إعراب الآية الأولى - آية الأنعام - بناء على الاختلاف في تحديد متعلق الجار والمجرور (في السموات وفي الأرض)، على أقوال بلغت اثني عشر قولاً، أهمها ما يأتي[(٢)]:

الأول: أن قوله (في السموات وفي الأرض) متعلقان بلفظ الجلالة لتضمنه معنى مشتقاً، وهو ما يستلزمه هذا الاسم الجليل من الألوهية، أو التدبير والملك وغيرها من المعاني.

---

(١) ينظر: المغني ٥٨١-٥٨٣.

(٢) ينظر: سرد هذه الأقوال في: الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة والجماعة في الاعتقادات وأصول الديانات، تأليف: أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ت (٤٤٠)، تحقيق: د/ القحطاني، ص ٥٤، و إعراب القرآن للأصبهاني (قوام السنة) ص ١١٢، والمحرر الوجيز ٢/ ٢٦٧-٢٦٨، وكشف المشكلات للباقولي ١/ ٣٨٤-٣٨٥، والتبيان للعكبري ١/ ٤٧٩-٤٨٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ١١٧، والبحر المحيط ٤/ ٧٧- ٧٨، والدر المصون ٤/ ٥٢٨-٥٣٣، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣، وروح المعاني ٧/ ١١٥-١١٧، وأضواء البيان ١/ ٣٥١-٣٥٢.

وعليه فيكون إعراب الآية كما يأتي:

قوله (وهو) مبتدأ، و(اللّه) خبر، و (في السموات وفي الأرض) متعلقان بلفظ الجلالة، وجملة (يعلم) خبر ثان، أو حال من الضمير المستتر في المعنى المضمّن لفظ الجلالة وهو (المعبود)، أو جملة استئنافية لا محل لها.

وهذا توجيه جمهور المعربين والمفسرين كابن الأنباري[(١)] والزجاج[(٢)] والبيهقي وابن عبد البر[(٣)] والزمخشري[(٤)] وابن عطية[(٥)] وابن تيمية[(٦)] وأبي حيان[(٧)] وابن كثير[(٨)] وابن القيم، ونسبه إلى محققي أهل التفسير[(٩)].

وهو اختيار الخروبي من الصوفية[(١٠)]، والزركشي[(١١)].

ويقصر بعض هؤلاء المعنى المعتبر هنا على المعنى المأخوذ من أصل اشتقاق الاسم الكريم وهو (المعبود) و(المألوه) فحسب. والتقدير: وهو المألوه المعبود في السموات والأرض.

قال أبو البقاء العكبري: «يتعلق (في) باسم الله ؛ لأنه بمعنى

---

(١) ينظر: تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ٢/ ٨٧، وزاد المسير لابن الجوزي ص ٤٢٥.
(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٢٨، وزاد المسير ص ٤٢٥، والبحر المحيط ٤/ ٧٧، والدر المصون ٤/ ٥٢٩.
(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣.
ينظر: التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد ٦/ ١٢٧.
(٤) ينظر: الكشاف ٢/ ٣-٤.
(٥) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٢٦٧، والبحر المحيط ٤/ ٧٧، والدر المصون ٤/ ٥٢٩.
(٦) ينظر: مجموع الفتاوى ٢/ ٤٠٤.
(٧) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٧٧.
(٨) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ١١٧.
(٩) ينظر: بدائع التفسير ٣/ ١٤٠.
(١٠) ينظر: النحو وكتب التفسير ٢/ ١٠٢٢-١٠٢٣.
(١١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣، ٤/ ٨.

المعبود، أي: وهو المعبود في السموات والأرض، و(يعلم) على هذا خبرٌ ثانٍ أو حال من الضمير في المعبود، أو مستأنف»[١].

بينما يتوسع آخرون في تقدير هذا المعنى بحمله على كل ما اشتهر به هذا الاسم من صفات الكمال كالخلق والتدبير والتفرد والملك والإحاطة وغير ذلك.

قال الزجاج: «(في) موصولة في المعنى بما يدل عليه اسم الله. المعنى: هو الخالق العالم بما يصلح به أمر السماء والأرض، المعنى: هو المتفرد بالتدبير في السموات والأرض، ولو قلت: هو زيد في البيت والدار، لم يجز إلا أن يكون في الكلام دليل على أن (زيداً) يدبر أمر البيت والدار، فيكون المعنى: هو المدبر في الدار والبيت، ولو قلت: هو المعتضد الخليفة في الشرق والغرب، أو قلت: هو المعتضد في الشرق والغرب جاز على هذا... ومثل هذا القول الأول ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾، ويجوز أن يكون وهو اللّه في السموات وفي الأرض أي: هو المعبود فيهما، وهذا نحو القول الأول»[٢].

الثاني: أن الجار والمجرور متعلقان بصفة محذوفة للفظ الجلالة، والتقدير: وهو اللّه المعبود في السموات وفي الأرض، أو: وهو اللّه المدبر في السموات وفي الأرض.

وعليه فإعراب الآية فيما عدا التعلق كما هو في الوجه الأول.

الثالث: أن الجار والمجرور متعلقان بالمصدر مفعول (يعلم) وهو (سرَّكم وجهرَكم)، على التقديم والتأخير، والأصل: يعلم سركم وجهركم في السموات وفي الأرض.

وعليه فالآية مركبة من جملتين، فقوله: (وهو الله) جملة اسمية

(١) التبيان للعكبري ١/ ٤٨٠.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٢٨.

مستقلة من مبتدأ وخبره، وقد تم الكلام عندها. وقوله: (في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) جملة أخرى فعلية من فعل وفاعل ومفعوله في محل رفع خبر ثان.

وقد اختار هذا النحاس. وقال عنه «وهو أحسن ما قيل فيه»[١].

الرابع: أن الجار والمجرور متعلقان بالفعل (يعلم) أي يعلم في السموات وفي الأرض سركم وجهركم. وعليه فإعراب الآية كما في الوجه قبله.

وقد اختار هذا التوجيه الباقولي[٢]. ونُسب إلى الأشعري[٣].

الخامس: أن الجار والمجرور الأوليين وهو قوله (في السموات) متعلقان بلفظ الجلالة لتضمنه أحد المعاني السابقة من الألوهية والتدبير وغير ذلك. ويتم الكلام عنده ويحسن الوقف، أي: وهو اللّٰه في السموات.

وأما الجار والمجرور الآخران وهو قوله (وفي الأرض) فمتعلقان بالفعل بعدهما (يعلم)، أي: ويعلم في الأرض سركم وجهركم.

وقد نُسب هذا إلى الكسائي[٤]، كما نُسب إلى الطبري[٥]، وإلى بعض أهل السنة[٦].

السادس: أن الجار والمجرور متعلقان بقوله (تكسبون)، أي:

---

(١) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٥٣٦، والجامع لأحكام القرآن ٦/ ٣٥٩، والبحر المحيط ٤/ ٧٧.

(٢) ينظر: كشف المشكلات وإيضاح المعضلات ١/ ٣٨٥.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣.

(٤) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ٣١٣، وكشف المشكلات للباقولي ١/ ٣٨٥.

(٥) ينظر: زاد المسير ص ٤٢٥، والجامع لأحكام القرآن ٦/ ٣٥٩، والبحر المحيط ٤/ ٧٨، والدر المصون ٤/ ٥٣٢، وتفسير ابن كثير ٢/ ١١٧، وأضواء البيان ١/ ٣٥٢. ولم أجد ذلك صراحة في تفسير الطبري، بل فيه ما يقرب من كونه على رأي الجمهور، ينظر: ٧/ ١٧٤، ٢٥/ ١٢٣.

(٦) ينظر: بدائع التفسير ٣/ ١٤٠.

وهو اللَّه يعلم سركم وجهركم ويعلم ما تكسبون في السموات والأرض.

السابع: أن الجار والمجرور متلعقان بمحذوف خبر ثان تقديره (عالم)، والمعنى: وهو اللَّه وهو عالم بما في السموات وفي الأرض.

وهذا توجيه آخر للزمخشري[١]. حيث يقول: «ويجوز أن يكون (الله في السموات) خبراً بعد خبر على معنى: أنه اللَّه وأنه في السموات والأرض، بمعنى: أنه عالم بما فيهما لا يخفى عليه منه شيء كأنه ذاته فيهما»[٢].

الأثر العقدي:

إنما تعدد التوجيه الإعرابي هنا لما تضمنته الآية من الظرفية المحدودة في السموات معطوفة عليها ظرفية في الأرض مما لا يصح إسناده إلى اللَّه تعالى بهذا الإطلاق اتفاقاً، إلا عند الجهمية[٣] والحلولية[٤].

قال ابن كثير: «اختلف مفسرو هذه الآية على أقوال بعد اتفاقهم على إنكار قول الجهمية الأُوَل القائلين - تعالى عن قولهم علواً كبيراً - بأنه في كل مكان حيث حملوا الآية على ذلك»[٥].

فلما امتنع هذا المعنى بالاتفاق وجب توجيه الآية إعرابياً على ما يفضي إلى المعنى العقدي المتقرر عند كل طائفة[٦].

- أما أهل السنة فإنهم وإن أجازوا وصفه تعالى بأنه في السماء كما

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ٣، والبحر المحيط ٤/ ٧٨، ومغني اللبيب ص ٥٦٩.

(٢) الكشاف ٢/ ٣.

(٣) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ١١٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣، وأضواء البيان ١/ ٣٥٢.

(٤) ينظر: مصرع التصوف لابن برهان البقاعي ص ٩١.

(٥) تفسير القرآن العظيم ٢/ ١١٧.

(٦) تنظر أيضاً: المسألة ذات الرقم (٥٤) من هذا البحث.

هو ظاهر نصوص الكتاب والسنة كما سبق[١]، إلا أنه يشكل عليهم عطف ظرفية الأرض على السموات. فاختار بعضهم من الأوجه ما يمنع هذا الوارد، وذلك إما بصرف الظرفية إلى غير المولى تعالى، وذلك إما إلى علمه السر والجهر كما في التوجيه الثالث، وإما بفك هذا العطف، والتفريق بين ظرفية السموات وظرفية الأرض، بصرف الأولى إلى الله ﷻ، والثانية إلى علمه السر والجهر، وذلك كما في التوجيه الخامس.

قال الرازي: «القائلون بأن اللّه تعالى مختص بالمكان[٢] تمسكوا بهذه الآية وهو قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ وذلك يدل على أن الإله مستقر في السماء قالوا: ولا يلزمنا أن يقال فليزم أن يكون في الأرض لقوله تعالى في هذه الآية ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ وذلك يقتضي حصوله تعالى في المكانين معاً، وهو محال؛ لأنّا نقول: أجمعنا على أن ليس بموجود في الأرض، ولا يلزم من ترك العمل بأحد الظاهرين ترك العمل بالظاهر الآخر من غير دليل، فوجب أن يبقى ظاهر قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ على ذلك الظاهر؛ ولأن من القراء من وقف عند قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ ثم يبتدئ فيقول ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾ والمعنى أنه سبحانه يعلم سرائركم الموجودة في الأرض فيكون قوله ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ صلة لقوله ﴿سِرَّكُمْ﴾ هذا تمام كلامهم»[٣].

ثم اعترض على هذا الرأي؛ لأنه لا يرى وصفه تعالى بجهة، ولا بالعلو والفوقية المكانية.

ووصف الزركشي اختيار الوقف والاستئناف بقوله ﴿وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ٤٧، ٥٤، ٦٣) من هذا البحث، والفصل الخامس.
(٢) قد سبق أن الرازي وأمثاله ينفون الجهة والمكان مطلقاً ومن ذلك الفوقية والعلو فلا يثبتونه لله تعالى. وهم ينسبون إلى أهل السنة من أتباع السلف إثبات المكان على إطلاقه. والصحيح أن أهل السنة يستفهمون عن المراد في ذلك فإن استلزم معنى صحيحاً أثبتوه وإن أفضى إلى معنى نقص نفوه. تنظر المسألة رقم (٤٧) من هذا البحث، وينظر: الفصل الخامس.
(٣) التفسير الكبير ١٢/١٢٨.

﴿سِرَّكُمْ﴾ بأنه قول المجسمة، ويعني به من يثبت الجهة وأنه في السموات[١].

وقال ابن القيم: «تعلق الظرف بما في اسمه تبارك وتعالى من معنى الألوهية، فالمعنى: وهو الإله وهو المعبود في كل واحدة من السموات، ففي كل واحدة من هذا الجنس هو المألوه المعبود. فذكر الجمع - أي لفظ السموات - هنا أبلغ وأحسن من الاقتصار على لفظ الجنس الواحد - أي لفظ السماء -.

ولما عزب هذا المعنى عن فهم بعض المتسننة، فسّر الآية بما لا يليق بها، فقال: الوقف التام على السموات، ثم يبتدي بقوله ﴿وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ﴾. وغلط في فهم الآية، وإن معناها ما أخبرتك به وهو قول محققي أهل التفسير»[٢].

- وأما جمهور أهل الكلام فإنهم يمنعون وصفه بالاستقرار والجهة مطلقاً، ويؤوّلون ما ورد من ذلك.

قال ابن عطية: «قاعدة الكلام في هذه الآية أن حلول اللّه تعالى في الأماكن مستحيل، وكذلك مماسته للأجرام أو محاذاته لها أو تحيّزه في جهة، لامتناع جواز التقرب عليه تبارك وتعالى، فإذا تقرر هذا تبين أن قوله تعالى ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ ليس على حد قولنا: زيدٌ في الدار، بل هو على وجه من التأويل آخر»[٣].

وقال أبو حيان: «وإنما ذهب أهل العلم إلى هذه التأويلات والخروج عن ظاهر (في السموات وفي الأرض) لما قام عليه دليل العقل من استحالة حلول اللّه تعالى في الأماكن ومماسة الأجرام ومحاذاته لها،

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣، ٤/ ٨.
(٢) بدائع التفسير ٣/ ١٤٠.
(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٢٦٧.

وتحيزه في جهة. قال معناه وبعض لفظه ابن عطية»[١].

ولقد وجّه الجمهور الآية في التوجيه الأول على ما يُقطع به هذا الوارد، ويُستغنى فيه عن هذه التخريجات، وذلك بحمل الآية على إثبات معاني الألوهية والكمال للّه تعالى مظروفة في السموات والأرض.

المناقشة:

إن المتأمل في هذه الأقوال المتعددة في توجيه هذه الآية يجد في كثير منها التكلف والبعد في حمل التركيب على غير ظاهره.

في حين أنه يجد القول الأول - قول الجمهور - أولى الأقوال في توجيهها، لأمور، منها:

١ - أنه يحافظ على تركيب الآية، ويساير ظاهرها دون تكلف أو بعد.

٢ - أنه سالم من مخالفة القواعد النحوية كما هو ظاهر في بعض هذه التوجيهات.

٣ - أن هذا التوجيه بحمل لفظ الجلالة على معنى (المألوه) و (المعبود)، وتعليق الجار والمجرور به قد جاء نصاً في آية الزخرف ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ ولا ريب أن هذه الآية بمعنى: وهو الذي في السماء معبود وفي الأرض معبود. وإذ ثبت ذلك فيها تعين حمل آية الأنعام عليها، إذ إنهما توأمتان[٢].

وأما ما نقل عن أبي علي الفارسي من اعتراضه على هذا التوجيه بكون لفظ الجلالة علماً فلا يصح التعليق به[٣].

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٧٨.

(٢) ينظر: الانتصاف لابن المنير ٢/ ٣.

(٣) ينظر: كشف المشكلات للباقولي ١/ ٣٨٥، والتبيان للعكبري ١/ ٤٨٠، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ١١٧، والدر المصون ٤/ ٥٢٩-٥٣٠.

وقد صنفه أبو علي القيسي مع الجمهور. ينظر: إيضاح شواهد الإيضاح للقيسي ١/ ٣٦٢. وقد أجاز الفارسي تعلق الظرف باسم اللّه تعالى إذا جعل اسم اللّه أصله (الإلاه)؛ لأن المعنى يكون: وهو المعبود، وأنكر ذلك إذا كان بمنزلة الأسماء الأعلام إلا إذا قدّر فيه ضرب من الفعل. ينظر: الأغفال خ ٧٩ب .

فالجواب أن هذه مسألة خلافية في كونه مشتقاً أو غير مشتق. والصحيح أن هذا الاسم الشريف مشتق من الألوهية وهي صفة ثابتة للّه تعالى.

وهذا رأي جمهور العلماء من اللغويين والنحويين والمفسرين(١).

قال الأصبهاني: «وبين أهل اللغة اختلاف هل هو اسم موضوع أو مشتق، فروي عن الخليل أنه اسم علم ليس بمشتق، فلا يجوز حذف الألف واللام منه... وقال قوم من أهل اللغة: هو اسم مشتق، يقال: أله يأله آلاهة، بمعنى عبد يعبد عبادة،... والتأله التعبد، فمعنى الإله: المعبود»(٢).

وقال القرطبي: «واختلفوا في هذا الاسم هل هو مشتق أو موضوع للذات علَم؟. فذهب إلى الأول كثير من أهل العلم،...فالله سبحانه معناه المقصود بالعبادة...

القول الثاني: ذهب إليه جماعة من العلماء أيضاً...»(٣).

وقال ابن القيم: «وإنما أرادوا أنه دالّ على صفة له تعالى، وهي الألوهية، كسائر أسمائه الحسنى، كالعليم والقدير والغفور والرحيم والسميع والبصير، فإن هذه الأسماء مشتقة من مصادرها بلا ريب»(٤).

---

(١) ينظر: مجالس العلماء للزجاجي ص ٥٦، ورسالة الملائكة، لأبي العلاء أحمد التنوخي المعري ت (٤٤٩)، تحقيق: محمد سليم الجندي، دار صادر - بيروت بدون ط ١٤١٢، ص ٢٥٨، ٢٥٩، والكشاف ١/٦، وأمالي ابن الشجري ٢/ ١٩٥، وسفر السعادة وسفير الإفادة، تأليف: علم الدين أبي الحسن السخاوي ت (٦٤٣)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، دار صادر - بيروت ط الثانية ١٤١٥، ١/٧-١٦، والجامع لأحكام القرآن ١/ ١٣٩-١٤٠، والعجالة في تفسير الجلالة للخجندي - ضمن بحوث مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق - عدد ذي القعدة ١٤١٧، ص ٢٤٥-٢٥٠، وبدائع الفوائد ١/ ٤٤، وبدائع التفسير ١/ ١٣٥، ١٣٩، وتفسير القرآن العظيم ١/١٨-١٩، والدر المصون ١/ ٢٣-٢٩، والأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٢٨.

(٢) الحجة في بيان المحجة ١/ ١٢٣-١٢٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٣٩-١٤٠.

(٤) بدائع الفوائد ١/ ٤٤.

وحتى على فرض عدم الاشتقاق فإن ذلك غير مانع من التعليق، وذلك بحمله على ما يصلح للتعليق والعمل، كأن يقدر بـ(المعروف في السموات وفي الأرض) أو بـ(الذي يقال له الله)(١).

قال السمين: «فإن كان مشتقاً ظهر تعلُّق الجار به، وإن كان ليس بمشتق: فإما أن يكون منقولاً أو مرتجلاً. وعلى كل التقديرين فلا يعمل؛ لأن الأعلام لا تعمل فاحتاج أن يتأول ذلك على كل قول من هذه الأقوال الثلاثة، فقوله (المعبود) راجع للاشتقاق، وقوله (المعروف) راجع لكونه علماً منقولاً، وقوله (الذي يقال له الله) راجع إلى كونه مرتجلاً»(٢).

ويعدّ القول الثاني الذي يعلّق الجار والمجرور بالصفة المحذوفة أظهر الأقوال وأقربها دون القول الأول، ومع ذلك فإنه جارٍ على وجهٍ ضعيفٍ عند النحويين، ذلك بأن «حذف الصفة قليل جداً لم يرد منه إلا في مواضع يسيرة على نظرة فيها»(٣)

قال ابن يعيش: «اعلم أن الصفة والموصوف لما كانا كالشيء الواحد من حيث كان البيان والإيضاح إنما يحصل من مجموعهما كان القياس أن لا يحذف واحد منهما؛ لأن حذف أحدهما نقض للغرض وتراجع عما اعتزموه فالموصوف القياس يأبى حذفه لما ذكرناه...»(٤) ثم قال: «وأما الصفة فلا يحسن حذفها أيضاً لما ذكرناه؛ ولأن الغرض من الصفة إما التخصيص وإما الثناء والمدح وكلاهما من مقامات الإطناب والإسهاب، والحذف من باب الإيجاز والاختصار فلا يجتمعان لتدافعهما، وقد حذفت الصفة على قلة وندرة وذلك عند قوة دلالة الحال علها، وذلك فيما حكاه سيبويه من قولهم: سير عليه ليل(٥)، وهم يريدون

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ٣.

(٢) الدر المصون ٤/ ٥٢٩.

(٣) الدر المصون ٤/ ٥٣١، وينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٦٣، والارتشاف ٤/ ١٩٣٧.

(٤) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٥٩.

(٥) ينظر: الكتاب ١/ ٢٢٩.

ليل طويل...فإن عريت الحال من الدلالة لم يجز الحذف فاعرفه»[(١)].

أما القول الثالث وهو اختيار النحاس بتعليقهما بالمصدر (سرّكم وجهركم) فهو من ناحية الصناعة النحوية «ضعيف جداً»[(٢)]؛ لأنه جار على مخالفة رأي جمهور النحويين في منع تقدم معمول المصدر عليه[(٣)].

قال ابن الحاجب: «(ولا يتقدم معموله عليه)... يعني أنك لا تقول في: أعجبني ضرْبٌ زيداً: أعجبني زيداً ضربٌ؛ لأنه مقدّر بـ(أن) والفعل، وكما أنه لا يتقدم معمول ما بعد (أن) عليها؛ لأنها موصولة، فلا يتقدم ما في حيّز الموصول عليه لأنه كجزء الكلمة، فكما لا يتقدم ما في حيّز الكلمة على أولها، فكذلك لا يتقدم ما في حيّز الموصول عليه»[(٤)].

وقال أبو حيان: «ولما كان هذا المصدر ينحلّ لحرف مصدري والفعل لم يجز أن يتقدّم شيء من معمولاته عليه، وحكى ابن السراج جواز تقديم مفعوله عليه نحو: يعجبني عمراً ضرْبُ زيدٍ[(٥)]. والجمهور

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٦٣.

(٢) الدر المصون ٤/ ٥٣٢، وينظر: البحر المحيط ٤/ ٧٨.

(٣) ينظر: الأصول في النحو ١/ ١٣٧-١٤٠، وشرح المقدمة الكافية لابن الحاجب ٣/ ٨٢٦، وشرح التسهيل لابن مالك ٣/ ١١٣، وشرح الرضي ق٢ج١/ ٧١١، والارتشاف ٥/ ٢٢٥٦.

(٤) شرح المقدمة الكافية ٣/ ٨٢٦.

(٥) ظاهر كلام أبي حيان أن ابن السراج يجيز ذلك مطلقاً. وليس ذلك بصحيح بل هو يجيز تقديم معمول المصدر النائب عن فعله مما يفيد الأمر وغيره كما هو مذهب جمع من النحويين كالأخفش والمبرد والسيرافي وجماعة، كما نقله أبو حيان نفسه في الارتشاف ٥/ ٢٢٥٥، وليس هو مما نحن فيه.

قال ابن السراج: «فإن لم يكن في معنى (أن فعل) وصلتها أعملته عمل الفعل إذا كان نكرة مثله، فقدمت فيه وأخرت وذلك قولك: ضرباً زيداً، وإن شئت: زيداً ضرباً؛ لأنه ليس فيه معنى (أن) إنما هو أمر، وقولك: ضرباً زيداً ينتصب بالأمر كأنك قلت: اضرب زيداً، إلا أنه صار بدلاً من الفعل لما حذفته». الأصول في النحو ١/ ١٣٩.

أما إذا لم يكن المصدر نائباً عن فعله، بل هو في تقدير (أن) والفعل كما هو في هذه الآية فإن ابن السراج يوافق الجمهور في منع تقديم معموله عليه. =

على منع ذلك»[١].

كما أنه من حيث المعنى فيه تقليل من دلالة الآية إذ تقتصر على الإخبار عن علمه السرّ والجهر في السموات والأرض. وأين هذا من دلالتها على القول الأول حيث إنها تدل فيه على ألوهيته فيهما وتدبيره وإحاطته وغير ذلك من المعاني العظيمة.

وأما القول الرابع بتعليق الجار والمجرور بالفعل (يعلم) فهو وإن تلافى مخالفة المعايير النحوية المأخوذة على القول قبله إلا أن الضعف المعنوي مترتب عليه أيضاً إذ لا فرق في المعنى بين هذين الوجهين.

وأما القول الخامس بالوقف التام عند قوله (في السموات) وتعليقه بلفظ الجلالة، ثم الاستئناف فهو من الضعف والتكلف بحيث لا يحتاج إلى تدليل.

ويكفي في ذلك أنه تفريق بين متعاطفين بلا دليل ولا حاجة، فهو «يقتضي تفكيك الآية وعدم ارتباط بعضها ببعض»[٢].

ووجه هذا التفكيك فيها أنه إذا قلنا إن قوله (في السموات) تعلق بلفظ الجلالة على معنى: وهو المعبود في السموات. فهذا خلل كبير؛ لأنه معبود في الأرض أيضاً.

= قال ابن السراج: «واعلم أنه لا يجوز أن يتقدم الفاعل ولا المفعول الذي مع المصدر على المصدر؛ لأنه في صلته... وتقول: أعجبني اليوم ضربُ زيدٍ عمراً، إن جعلت (اليوم) نصباً بـ(أعجبني) فهو جيّد، وإن نصبته بالضرب كان خطأً، وذلك لأن الضرب في معنى (أن ضرب) وزيد وعمرو من صلته فإذا كان المصدر في معنى (أن فعل) أو (أن يفعل) فلا يجوز أن ينصب ما قبله، ولا يعمل إلا فيما كان من تمامه فيؤخر بعض الاسم، ولا يقدم بعض الاسم على أوله». الأصول في النحو ١/ ١٣٧-١٣٩.

ومن هذا التفصيل في نوعي المصدر العامل يظهر ضعف اعتراض ابن هشام بأن المصدر هنا ليس مقدراً بحرف مصدري وصلته (المغني ص ٥٦٩)؛ لأنه إذا لم يكن كذلك فهو نائب عن فعله إذ لا يعدو أن يكون أحد هذين. وليس هو نائباً عن فعله اتفاقاً.

(١) الارتشاف ٥/٢٢٥٦.

(٢) شرح العقيدة الواسطية، شرح ابن عثيمين ١/ ٤٠٠.

وإذا قلنا إن قوله (وفي الأرض) متعلق بقوله (يعلم) أي: ويعلم في الأرض سركم وجهركم، فهذا أيضاً خلل آخر؛ لأنه تعالى يعلم السر والجهر في السموات والأرض.

قال العكبري: «وهذا ضعيف؛ لأنه سبحانه معبودٌ في السموات وفي الأرض، ويعلم ما في السماء والأرض، فلا اختصاص لإحدى الصفتين بأحد الظرفين»[١].

قال السمين الحلبي: «وهو ردّ جميل»[٢].

وأما القول السادس بتعليق الجار والمجرور بقوله (تكسبون) فهذا أبعد في التكلف والتعسف، بأمور كثيرة، منها:

١ - الفصل بين الظرف (الجار والمجرور) ومتعلقه بلا ضرورة بجملة (يعلم سركم وجهركم).

٢ - أن فيه تقديم معمول صلة الموصول على الموصول، وهذا ممتنع عند النحويين.

قال أبو حيان: «وهذا خطأ؛ لأن (ما) موصولة بـ (تكسبون) وسواء كانت حرفاً مصدرياً، أم اسماً بمعنى (الذي)، فإنه لا يجوز تقديم معمول الصلة على الموصول»[٣].

أما القول الأخير وهو قول الزمخشري فيلحظ فيه التباين بين الإعراب والتقدير. فتقديره بقوله (أنه عالم بما فيهما لا يخفى عليه شيء) هو بعينه تقدير من يعلّقه بالفعل (يعلم). كما أن قوله (كأن ذاته فيهما) لم يتضح لي مراده بهذا العبارة.

كما أنه قد علقّهما بأمر خاص وهو (عالم)، وهذا مما يجب ذكره لكونه خاصاً.

---

(١) التبيان للعكبري ١/ ٤٨٠.

(٢) الدر المصون ٤/ ٥٣٢.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٧٨، وينظر: مغني اللبيب ص ٥٦٩.

قال أبو حيان: «وهو ضعيف؛ لأن المجرور بـ(في) لا يدل على وصف خاص، إنما يدل على كون مطلق»(١).

وبهذه الأوجه يترجح القول الأول على سائر الأقوال نحوياً ومعنوياً وبلاغياً.

قال ابن عطية: «وهذا عندي أفضل الأقوال وأكثرها إحرازاً لفصاحة اللفظ وجزالة المعنى، وإيضاحه: أنه أراد أن يدل على خلقه وإيثار قدرته وإحاطته واستيلائه، ونحو هذه الصفات فجمع هذه كلها في قوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ أي الذي له هذه كلها (في السموات وفي الأرض) كما تقول: زيد السلطان في الشام والعراق، فلو قصدت ذات زيد لقلت محالاً، وإذا كان مقصد قوله: زيد الآمر الناهي المبرم الذي يعزل ويولي في الشام والعراق فأقمت السلطان مقام هذه كان فصيحاً صحيحاً، فكذلك في الآية أقام لفظة ﴿ٱللَّهِ﴾ مقام تلك الصفات المذكورة»(٢).

وما قيل حول آية الأنعام هو جار في المعنى في آية الزخرف.

قال الزمخشري: «(في السموات) متعلق بمعنى اسم اللّه كأنه قيل: وهو المعبود فيها، ومنه قوله ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ أو هو المعروف بالألوهية أو المتوحد فيها، أو هو الذي يقال له: اللّه فيها، لا يشرك به في هذا الاسم»(٣).

وقال ابن المنيّر: «وما الآيتان الكريمتان إلا توأمتان، فإن التمدح في آية الزخرف وقع بما وقع التمدح به ههنا من القدرة على الإعادة والاستئثار بعلم الساعة والتوحد في الألوهية وفي كونه تعالى المعبود في السموات والأرض»(٤).

---

(١) البحر المحيط ٤/٧٨.

(٢) المحرر الوجيز ٢/٢٦٧- ٢٦٨.

(٣) الكشاف ٢/٣.

(٤) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/٣.

وقال الشيخ ابن عثيمين: «فإن قلت: كيف تجمع بين هذه الآية وبين قوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ وقوله ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ﴾؟.

فالجواب: أن نقول:

أما الآية الأولى فإن اللّه يقول ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ فالظرف هنا لألوهيته، يعني: أن ألوهيته ثابتة في السماء وفي الأرض، كما تقول: فلان أمير في المدينة ومكة، فهو نفسه في واحدة منهما، وفيهما جميعاً بإماراته وسلطته، فالله تعالى ألوهيته في السماء وفي الأرض، وأما هو ﷻ ففي السماء.

أما الآية الثانية ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَفِى ٱلْأَرْضِ﴾ فنقول فيها كما قلنا في التي قبلها ﴿وَهُوَ ٱللَّهُ﴾ أي: وهو الإله الذي ألوهيته في السموات وفي الأرض، أما هو نفسه ففي السماء، فيكون المعنى: هو المألوه في السموات المألوه في الأرض، فألوهيته في السموات وفي الأرض. فتخريج الآية كتخريج التي قبلها»[(١)].



(١) شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية، شرح ابن عثيمين ١/ ٣٩٩.

المسألة الثالثة والخمسون

٥٣- قال اللَّه تعالى ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٣١].

وقال تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ [هود ١١/ ١١٧].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في متعلَّق الجار والمجرور (بظلم) على قولين(١):

الأول: أنه متعلق بمحذوف حال من (ربك) أو من الضمير في (مهلك) أو (يهلك) فهو وصف مسند إلى اللَّه نفيه. والتقدير: لم يكن ربك مهلك القرى ملتبساً بظلم. أي لا يهلكها حالة كونه ظالماً لها، وهم في جهل وغفلة لعدم قيام الحجة وبعث الرسل.

وهو اختيار الفراء(٢). واختاره ابن هود من الإباضية(٣)، والجبائي من المعتزلة(٤)، وينسب إلى المعتزلة(٥). وقد رجحه الهمداني(٦) والسمين الحلبي(٧). وذكره الزمخشري وجهاً محتملاً في الآية(٨).

---

(١) ذكر العكبري قولاً ثالثاً بتعليقهما بقوله (مهلك) على أنه مفعول، ولم يتضح لي ذلك. ينظر: التبيان١/ ٥٣٩. وقال السمين: «وهو بعيد». الدر المصون٥/ ١٥٧ .

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٥٥، ومجمع البيان للطبرسي ٨/ ١٩٩.

(٣) ينظر: تفسير الكتاب العزيز لابن هود الهواري ١/ ٥٦١.

(٤) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ٨/ ١٩٩.

(٥) ينظر: التفسير الكبير ١٣/ ١٦١، ١٨/ ٦١، والبحر المحيط ٤/ ٢٢٧.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٢٢٩.

(٧) ينظر: الدر المصون ٥/ ١٥٥-١٥٦.

(٨) ينظر: الكشاف٢/ ٤٠، والدر المصون ٦/ ٤٢٦.

قال الفراء: «وقوله ﴿مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾ يقول: لم يكن ليهلكهم بظلمهم وهم غافلون لمّا يأتهم رسول ولا حجة. وقوله في هود ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ يقول: لم يكن ليهلكهم بظلمهم، يقول: بشركهم (وأهلها مصلحون) يتعاطون الحقّ فيما بينهم، هكذا جاء التفسير. وفيها وجه - وهو أحبُّ إليّ من ذا ؛ لأن الشرك أعظم الذنوب - والمعنى والله أعلم: لم يكن ليهلكهم بظلم منه وهم مصلحون»[1].

الثاني: أنه متعلق بمحذوف حال من (القرى)، فهو وصف مسند إلى أهل القرى نفيه، والتقدير: لم يكن ربك مهلك القرى ملتبسة بظلم، أي بذنوبهم ومعاصيهم، وهم لم يأتهم نذير وبشير، أي لا يؤاخذهم بذنوبهم قبل إرسال المرسلين.

وهذا اختيار الطبري[2] والماتريدي[3] والواحدي[4] وابن عطية[5] والرازي[6] وأبي حيان[7]، والسكوني[8].

قال ابن عطية: «(بظلم) يتوجه فيه معنيان، أحدهما: أن الله ﷻ لم يكن ليهلك المدن دون نذارة، فيكون ظلماً لهم إذا لم ينذرهم، والله ليس بظلام للعبيد.

والآخر: أن الله ﷻ لم يهلك أهل القرى بظلم إذ ظلموا دون أن ينذرهم، وهذا هو البيّن القوي»[9].

---

(١) معاني القرآن ١/ ٣٥٥.
(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/ ٤٦-٤٧.
(٣) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٢٢٧.
(٤) ينظر: الوسيط للواحدي ٢/ ٣٢٤.
(٥) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٣٤٧.
(٦) ينظر: التفسير الكبير ١٣/ ١٦١، و١٨/ ٦١.
(٧) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٢٢٧.
(٨) ينظر: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز خ ٢/ ٢٦٤.
(٩) المحرر الوجيز ٢/ ٣٤٧

الأثر العقدي:

يربط بعض المعربين بين هذين التوجيهين ومعنى عقدي يتصل بمسألة التحسين والتقبيح، حيث يرى بعضهم أن التوجيه الأول الذي مؤداه أن ينفي عن اللَّه ظلمه القرى بإهلاكها قبل بعث الرسل فيه إثبات أنه لو أهلكهم بهذه الحال وهي عدم إرسال الرسل إليهم لكان ظالماً لهم.

والظلم قبيح إجماعاً، لكن ورد الخلاف في مصدر اكتسابه القبح كغيره من الأفعال المستقبحة مما منشؤه الخلاف في مسألة التحسين والتقبيح، الذي جاء على ثلاثة أقوال:

القول الأول: أن الحسن والقبح صفتان ذاتيان في الأشياء، والحاكم بالحسن والقبح فيها هو العقل فحسب، وإنما الشرع يكشف ويبين ذلك فيها، فقبح الظلم والشرك والكذب والفواحش معلوم بالعقل، ويستحق عليها العذاب في الآخرة وإن لم يأت رسول.

وهذا مذهب المعتزلة والكرامية، ومن وافقهم من الرافضة والإباضية والزيدية[١].

ومن هنا قالوا في الآية إنه تعالى لو أهلكهم قبل الإنذار لكان ظالماً ؛ لأن العقل يقضي بذلك، ولكنه لا يفعله.

قال عبد الجبار: «والذي يذهب إليه شيوخنا أبو الهذيل، وأكثر أصحابه، وأبو علي وأبو هاشم رحمهم اللَّه أنه تعالى يوصف بالقدرة على

---

(١) ينظر رأي هؤلاء في هذه المسألة في: الرد على المجبرة القدرية، تأليف أبي الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم إمام الزيدية ت (٢٩٨) - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ٢/ ٥٤- ٦١، والمغني لعبد الجبار ٦القسم الأول ١٨-وما بعدها، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٣١٣-٣٢٣، والمختصر له - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ٢٣٢-٢٣٧، ومدارج السالكين ١/ ٢٤٠-٢٦٦، ومفتاح دار السعادة ص ٤٣٧-٤٨٢، والتمييز للسكوني خ٢/ ٢٦٤، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٠٢، وضحى الإسلام، لأحمد أمين، دار الكتاب العربي - بيروت، ط العاشرة بدون تاريخ، ٢/ ١٥٤، ٣/ ٤٧.

ما لو فعله لكان ظلماً وكذباً، وإن كان تعالى لا يفعل ذلك لعلمه بقبحه وباستغنائه عن فعله»[(١)].

وقال الزمخشري: «(بظلم) بسبب ظلم قدموا عليه، أو ظالماً على أنه لو أهلكهم وهم غافلون لم ينبهوا برسول وكتاب لكان ظلماً، وهو متعال عن الظلم وعن كل قبيح»[(٢)].

وقد كشف السكوني عن المنحى الاعتزالي في توجيه الزمخشري بقوله: «وهذا اعتزال وتشييع في أنواع الضلال.. لم يبق إلا حمل هذه الآية على غير ما حملتها عليه المعتزلة في القول الثاني الذي أورده الزمخشري»[(٣)].

القول الثاني: أن الحسن والقبح في الأشياء ثابت بالشرع فحسب، فالعقل لا يدل على حسن شيء، ولا على قبحه قبل ورود الشرع ومجيء الرسول، فالظلم والشرك والفواحش قبيحة بنهي الشرع عنها، ولو عكس الشرع فلم ينه عنها لكانت حسنة.

وهذا قول الأشاعرة والماتريدية من نفاة التحسين والتعليل في الأمور[(٤)].

قال الجرجاني: «القبيح عندنا ما نهي عنه شرعاً نهي تحريم أو تنزيه. والحسن بخلافه، أي لم ينه عنه شرعاً كالواجب والمندوب

---

(١) المغني لعبد الجبار ٦ ق ١/ ١٢٨.

(٢) الكشاف ٢/ ٤٠.

(٣) التمييز خ٢/ ٢٦٤.

(٤) ينظر: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ت(٤٧٨)، تحقيق: د/ محمد يوسف موسى وزميله، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط ١٣٦٩، ص ٢٥٨-٢٦٧، والاقتصاد في الاعتقاد ص ١٠٢-١١٠، والمحصول في علم أصول الفقه، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الرازي ت (٦٠٦)، تحقيق: د/ طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الثانية ١٤١٢، ص ١٢٣-١٤٦، والتمييز للسكوني خ ٢/ ٢٦٤، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٠١ وما بعدها.

والمباح..وكفعل اللّه تعالى فإنه حسن أبداً بالاتفاق... ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك - أي حسن الأشياء وقبحها - عائداً إلى أمر حقيقي حاصل في الفعل قبل الشرع يكشف عنه الشرع كما تزعمه المعتزلة، بل الشرع هو المثبت له والمبين فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع، ولو عكس الشارع القضية فحسّن ما قبّحه، وقبّح ما حسّنه لم يكن ممتنعاً، وانقلب الأمر، فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً»[1].

ومن هنا فإن نفاة التحسين والتقبيح يحملون الآية على الوجه الثاني ويمنعون الوجه الأول بكونه متعلقاً بحال من (ربك)، لأن فيه نفي الظلم لهم قبل ورود التكليف. مما يعني - بمفهوم المخالفة - صحة وقوعه منه، وأنه حكم عليه بالظلم قبل ورود التشريع.

قال الماتريدي: «أي لم يكن يهلكهم بظلم أنفسهم، إهلاك استئصال وتعذيب إلا بعد تقدم وعيد أو سؤالهم العذاب، ولا يهلكهم مع الغفلة بالظلم[2] والعصيان؛ لأنه يجوز له ذلك، بل سنته هكذا»[3].

وقال الرازي: «فيه وجهان: الأول: أن يكون المعنى: وما كان ربك مهلك القرى بسبب ظلم أقدموا عليه. والثاني: أن يكون المراد: وما كان ربك مهلك القرى ظلماً عليهم، وهو كقوله﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾، في سورة هود. فعلى الوجه الأول يكون الظلم فعلاً للكفار، وعلى الثاني يكون عائداً إلى فعل اللّه تعالى، والوجه الأول أليق بقولنا - أي مذهب الأشاعرة -؛ لأن القول الثاني يوهم أنه تعالى لو أهلكهم قبل بعثة الرسل كان ظالماً، وليس الأمر عندنا كذلك، لأنه تعالى يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد، ولا اعتراض عليه لأحد في

(١) شرح المواقف للإيجي، شرح الشريف الجرجاني ٨/ ٢٠١-٢٠٢.
(٢) في المطبوع: عن الظلم، وما أثبته أظهر بالسياق.
(٣) البحر المحيط ٤/ ٢٢٧.

شيء من أفعاله. وأما المعتزلة، فهذا القول الثاني مطابق لمذهبهم موافق لمعتقدهم»[1].

وقال ابن القيم: «اعلم أن هذا مقام عظيم زلت فيه أقدام طائفتين من الناس: طائفة من أهل الكلام والنظر، وطائفة من أهل السلوك والإرادة.

فنفى لأجله كثير من النظار التحسين والتقبيح العقليين، وجعلوا الأفعال كلها سواء في نفس الأمر، وأنها غير منقسمة في ذواتها إلى حسن وقبيح، ولا يميز القبيح بصفة اقتضت قبحه بحيث يكون منشأ القبح، وكذلك الحسن، فليس للفعل عندهم منشأ حسن ولا قبح، ولا مصلحة ولا مفسدة. . .إلا أن الشارع حرّم هذا، وأوجب هذا. فمعنى حسنه: كونه مأموراً به، لا منشأ مصلحة. ومعنى قبحه: كونه منهيّاً عنه، لا منشأ مفسدة، ولا فيه صفة اقتضت قبحه. . .

فإن هذا المذهب - بعد تصوره وتصور لوازمه - يجزم العقل ببطلانه، وقد دلّ القرآن على فساده في غير موضع، والفطرة أيضاً وصريح العقل»[2].

القول الثالث: التفصيل في دور العقل والشرع في التحسين والتقبيح، فالحسن والقبح ثابت في الأشياء بالعقل، لكن العقاب والثواب مستحق بمجيء الرسول. فإطلاق التحسين والتقبيح على كل فعل من جهة العقل وحده دون الشرع، أو نفي دور العقل في تحسين الأفعال أو تقبيحها غير صحيح. بل الصحيح أن العقل يحسّن ويقبّح، والشرع يرتب العقاب والثواب، وما أمر به الشرع فهو حسن على إطلاقه، وما نهى عنه فهو قبيح على إطلاقه واكتسب الفعل صفة الحسن والقبح حينئذ بخطاب الشرع. وقد يأمر الشارع بشيء امتحاناً فيصير حسناً.

---

(١) التفسير الكبير ١٣/ ١٦١-١٦٢. وينظر: ١٨/ ٦١.

(٢) مدارج السالكين ١/ ٢٥٢-٢٥٣.

وهذا مذهب أهل السنة والجماعة من أتباع السلف[١].

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وما فعلوه قبل مجيء الرسل كان سيئاً وقبيحاً وشراً، ولكن لا تقوم عليهم الحجة إلا بالرسول. هذا قول الجمهور.

وقيل: إنه لا يكون قبيحاً إلا بالنهي، وهو قول من لا يثبت حسناً ولا قبحاً إلا بالأمر والنهي، كقول جهم والأشعري ومن تابعه من المنتسبين إلى السنة. . . .»[٢].

وقال ابن القيم: «والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل أنه لا تلازم بينهما، وأن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة، كما أنها نافعة وضارة، والفرق بينهما كالفرق بين المطعومات والمشمومات والمرئيات، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون قبيحاً موجباً للعقاب مع قبحه في نفسه، بل هو في غاية القبح، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل. . .

فالنفاة يقولون: ليست في ذاتها قبيحة، وقبحها والعقاب عليها إنما ينشأ بالشرع. والمعتزلة تقول: قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل»[٣].

ولهذا يصح عندهم في الآيتين الكريمتين التوجيهان بتوجيه نفي الظلم عن الله، أو بنفي إهلاكهم بظلمهم أنفسهم.

قال الزجاج: «يجوز أن يكون وما كان ربُّك ليهلك أحداً وهو يظلمه، كما قال تعالى ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظۡلِمُ ٱلنَّاسَ شَيۡـًٔا﴾ [يونس ١٠/ ٤٤].

---

(١) ينظر: مجموع الفتاوى لابن تيمية ٨/ ٩٠، ٣٠٩-٣١١، ٤٣٤، ١١/ ٦٧٦-٦٧٧، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٢٢، ٤٩٢-٤٩٤، والمنتقى للذهبي ص ٤٨-٤٩، ومدارج السالكين ١/ ٢٤٠- ٢٦٥، ومفتاح دار السعادة ٤٣٥- ٥٠٨، ولوامع الأنوار البهية ١/ ٣٣٢، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ١٣١٩-١٣٢٣، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/ ٣١٨-٣٢٣.

(٢) مجموع الفتاوى ١١/ ٦٧٦.

(٣) مدارج السالكين ١/ ٢٥٤-٢٥٥.

وجائز أن يكون معناه: وما كان ربك ليهلك القرى - ومعناه أهل القرى - بظلم وأهلها يتعاطون فيما بينهم بالنصفة»[١].

المناقشة:

إن وسطية مذهب أهل السنة والجماعة من أتباع السلف في باب الاعتقاد كان له أثر كبير في تصحيح كثير من التوجيهات الإعرابية لتوافقها مع مقتضيات العقيدة الصحيحة، ومن ذلك تسويغ ما يتساوى منها في المعايير النحوية كما في توجيهات هاتين الآيتين، حيث جاء عن جمع منهم قبول التوجيهين دون ترجيح بينهما، وقد يشير بعضهم - أحياناً - إلى الأقرب إلى سياق الآية، دون الاصطباغ بالأثر العقدي، لصلاحية التوجيهين على مذهب السلف[٢].

قال ابن القيم: «وفي الآية قولان: أحدهما: ما كان ليهلكها بظلم منهم. الثاني: ما كان ليهلكها بظلم منه.

والمعنى على القول الأول: ما كان ليهلكها بظلمهم المتقدم، وهم مصلحون الآن، أي إنهم بعد أن أصلحوا وتابوا لم يكن ليهلكهم بما سلف منهم من الظلم.

وعلى القول الثاني: إنه لم يكن ظالماً لهم في إهلاكهم، فإنه لم يهلكهم وهم مصلحون، وإنما أهلكهم وهم ظالمون، فهم الظالمون لمخالفتهم، وهو العادل في إهلاكهم.

والقولان في آية الأنعام أيضاً ﴿ذَٰلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ ٱلْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَٰفِلُونَ﴾. قيل: لم يكن مهلكهم بظلمهم وشركهم وهم غافلون، لم يُنذَروا ولم يأتهم رسول.

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٨٣.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٨/ ٤٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٨٣، ومدارج السالكين ١/ ٢٤٠.

وقيل: لم يهلكهم قبل التذكير بإرسال الرسول فيكون قد ظلمهم، فإنه سبحانه لا يأخذ أحداً ولا يعاقبه إلا بذنبه. وإنما يكون مذنباً إذا خالف أمره ونهيه، وذلك إنما يعلم بالرسل»[1].

وبهذا يتبين أن التوجيهين صحيحان معنى ومعتقداً، وسائغان صناعة ونحواً. ولهذا فإن ترجيح أحد المعربين لأحد هذين التوجيهين لا يعني - بكل حال - التأثر العقدي في ذلك، فلا يسوغ تصنيف هذا التوجيه عقدياً ما لم يصرح بسبب الترجيح أو يمنع التوجيه الآخر.



(١) مدارج السالكين ١/ ٢٣٩-٢٤٠.

المسألة الرابعة والخمسون

٥٤- قال اللّه تعالى ﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۗ وَلَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ عَلَىٰ بَعْضٍ ۖ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا﴾ [الإسراء ١٧/ ٥٥].

وقال تعالى ﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ ٱلْقَوْلَ فِي ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٤].

التوجيه الإعرابي:

يرى جمهور المعربين والمفسرين أن الجار والمجرور في الآية الأولى (بمن) متعلقان بقوله (أعلم)[١].

وأما في الآية الثانية وهو قوله (في السماء) فمتعلقان بحال محذوف من القول[٢].

وخالفهم في هذا التعليق أبو علي الفارسي، حيث يرى أنهما في الآية الأولى متعلقان بفعل محذوف تقديره (يعلم)، أي: وربك أعلمُ، يعلمُ بمن في السموات والأرض.

وأما في الآية الثانية فهما متعلقان بالفعل المذكور (يعلم)[٣].

الأثر العقدي:

إنما ذهب الفارسي إلى مخالفة الجمهور في هذا التعليق لمعنى

(١) ينظر: والبحر المحيط ٦/ ٤٩، والدر المصون ٧/ ٣٧١، وروح المعاني ١٥/ ١٢٢.

(٢) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ٩١٢، والدر المصون ٨/ ١٣٤، وروح المعاني ١٧/ ١٤.

(٣) لم أجد رأي الفارسي في المطبوع من كتبه. وينظر رأيه هذا في: البحر المحيط ٦/ ٤٩، والدر المصون ٧/ ٣٧١، وروح المعاني ١٥/ ١٢٢. وقد ذكره العكبري دون نسبة، ينظر: التبيان ٢/ ٩١٢. وفي البصريات للفارسي ١/ ٥٤٢، كلام عما هو قريب من ذلك.

توهم لزومه في توجيه الجمهور يجب تنزيه المولى ﷻ عنه، وهو حصر علمه في السموات والأرض ليس غير.

قال أبو حيان: «وقال أبو علي: الباء تتعلق بفعل تقديره: علم بمن، قال: لأنه لو علقها بـ(أعلم) لا قتضى أنه ليس بأعلم بغير ذلك»[١].

وقال السمين الحلبي: «في هذه الباء قولان، أظهرهما: أنها تتعلق بـ(أعلم) كما تعلقت الباء بـ(أعلم) قبلها، ولا يلزم من ذلك تخصيص علمه بمن في السموات والأرض فقط.

والثاني: أنها متعلقة بـ(يعلم) مقدراً. قاله الفارسي محتجاً بأنه يلزم من ذلك تخصيص علمه بمن في السموات والأرض»[٢].

وقد علَّق بعض المعربين الجار والمجرور في الآية الثانية بحال مقدر من فاعل (يعلم) وهو اللّٰه تعالى[٣].

والذي يظهر أن هذا التوجيه جهميٌّ حلوليٌّ يقوم على وصفه تعالى بالاستقرار في كل مكان تعالى اللّٰه عن ذلك علواً كبيراً.

وهذا ممتنع عند أهل السنة وبقية أهل الكلام. أما أهل السنة فوجه الامتناع عندهم لفظي تركيبي؛ لأنهم وإن أثبتوا أنه تعالى وتعالى في السماء كما في نصوص الكتاب والسنة، إلا أن هذا التوجيه ممتنع عندهم لعطف الأرض على السماء وعدم استقامة الكلام بالوقف على السماء[٤].

أما أهل الكلام فوجه المنع عندهم عقدي معنوي، لأنهم يمنعون وصفه تعالى بالجهة والمكان كما سبق[٥].

---

(١) البحر المحيط ٦/ ٤٩.

(٢) الدر المصون ٧/ ٣٧١.

(٣) ينظر: الدر المصون ٨/ ١٣٤.

(٤) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ٩١٢.

(٥) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٣، و٤٧، و ٥٢) من هذا البحث.

المناقشة:

قد ضُعّف رأي الفارسي بمعايير معنوية ونحوية. ومن ذلك ما يأتي:

١ - أن فيه التكلف ومخالفة الظاهر دونما حاجة، إذ عدم التقدير أولى من التقدير. والواجب على معرب القرآن «أن لا يخرج على خلاف الأصل أو خلاف الظاهر بغير مقتضٍ»[١].

٢ - أن ما حَذِرَه في توجيه الجمهور ليس مسلماً به، ذلك أنه لا يلزم من الإخبار عن وقوع الحدث في ظرفٍ ما نفي وقوعه في غيره.

قال السمين عن تعليل الفارسي: «وهو وهمٌ؛ لأنه لا يلزم من ذكر الشيء نفي الحكم عمّا عداه»[٢].

وهذا له نظائر كثيرة في القرآن الكريم، كقوله تعالى ﴿إِنَّ رَبَّهُم بِهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّخَبِيرٌ﴾ [العاديات ١٠٠/ ١١] فخبرته ﷻ بهم ليست محصورة في ذلك اليوم بل هي فيه وفي كلِّ حين.

وكقوله ﴿يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِّنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِّلَّهِ﴾ [الانفطار ٨٢/ ١٩]، فالملك له تعالى في الأزل والأبد.

قال أبو حيان: «ولا يدل تعلقه به على اختصاص أعلميته تعالى بما تعلق به، كقولك: زيدٌ أعلم بالنحو، لا يدل هذا على أنه ليس أعلم بغير النحو من العلوم»[٣].

ولقد جاء تأكيد علمه بكل شيء في مواضع عدة من القرآن الكريم. كقوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة / ٢٣١].

٣ - أن مما يبيّن ضعف توجيه الفارسي نحوياً أن الفعل الذي قدره وهو قوله (علم) أو (يعلم) مما ينصب مفعوله بنفسه لا بحرف الجر[٤].

---

(١) الإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٨.
(٢) الدر المصون ٧/ ٣٧١.
(٣) البحر المحيط ٦/ ٤٩.
(٤) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٤٩.

٤ - أن الآية قبلها قد جاءت بتعليق الجار والمجرور فيها بمثل ما علّقهما به الجمهور في هذه الآية وهو اسم التفضيل (أعلم) اتفاقاً وذلك في قوله ﴿رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِكُمْ﴾ [الإسراء ١٧/ ٥٤]، مع أن المعلوم هنا أقل وأدنى من المظروف بالسموات والأرض.

قال أبو حيان: «و (بمن) متعلق بـ(أعلم) كما تعلق (بكم) قبله بـ(أعلم)»[1].



(١) البحر المحيط ٦/ ٤٩، وينظر: الدر المصون ٧/ ٣٧١.

المبحث الثاني

معاني حروف الجر
وفيه تناوب حروف الجر

المسألة الخامسة والخمسون
معاني (من) (١)

٥٥ - قال اللّه تعالى ﴿يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّۚ إِنَّمَا ٱلۡمَسِيحُ عِيسَى ٱبۡنُ مَرۡيَمَ رَسُولُ ٱللَّهِ وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلۡقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرۡيَمَ وَرُوحٞ مِّنۡهُۖ فَـَٔامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرُسُلِهِۦۖ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَٰثَةٌۚ ٱنتَهُواْ خَيۡرٗا لَّكُمۡۚ إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞۖ سُبۡحَٰنَهُۥٓ أَن يَكُونَ لَهُۥ وَلَدٞۘ لَّهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلۡأَرۡضِۗ وَكَفَىٰ بِٱللَّهِ وَكِيلٗا﴾ [النساء ٤/ ١٧١].

تمهيد:

لقد وقف كثير من النحويين عند معاني حروف الجر تبياناً لها وتعداداً لوظائفها المعنوية وتفريقاً بين وجوهها مدللين على منزلة المعنى في المعايير النحوية وأهمية تجاوز المعرب ظاهر التركيب واللفظ إلى سبر المعاني والمقاصد من خلال وقوفه على وجوه كل حرف من هذه الحروف مما لا يسع المتناول للنصوص والشارح لها جهله وإهماله.

ولقد كان تحديد معاني حروف الجر في القرآن الكريم ميدان إبداع وإمعان نظر وإنعامه، وهو في الوقت نفسه مثار خلاف واسع بين النحويين والمعربين والمفسرين في كثير من صوره.

ذلك أن كثيراً من الآيات يجري في معانيها الخلاف ويتجاذب الاستدلال بها المتنازعون -ولو كانوا على طرفي نقيض - بناء على الاختلاف في تحديد معنى حرف الجر فيها، مما هو متظافر في كتب التفسير والأحكام والعقائد وغير ذلك.

وإذا كانت اللغة العربية من السعة والرحابة بمكان، ومن ذلك أن حرف الجر تتعدد معانيه - ربما بلغت معاني بعضها العشرات[(١)]- فإن تعيين أحد هذه المعاني فيها لا يمكن من جهة اللفظ والتركيب فحسب، بل يشترك في ذلك التركيب والسياق المعنوي والقرائن الخارجية.

ومما يندرج في معاني الحروف مسألة تناوب الحروف وتعاقبها؛ ذلك أنه قد يأتي الفعل متعدياً إلى معمول بغير الحرف الذي جرت به العادة، وحينئذٍ يختلف تفسير النحويين لهذه الظاهرة على مذهبين[(٢)]:

الأول: من يرى أن الحروف تتعاقب فيما بينها في المعاني، فتتحول دلالة الحرف إلى دلالة حرف آخر. وهو ما يعرف بتعاقب الحروف وتناوبها. وهو مذهب الكوفيين.

قال الهروي: «اعلم أن حروف الخفض قد يدخل بعضها مكان بعضٍ. وقد جاء ذلك في القرآن وفي الشعر»[(٣)].

---

(١) ذكر الزجاجي أن معاني اللام بلغت واحداً وثلاثين معنىً. ينظر: اللامات للزجاجي ص ٣١.

(٢) ينظر الرأيان في: مجاز القرآن، صنعة: أبي عبيدة معمر بن المثنى ت (٢١٠)، تحقيق: د/ محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط وتاريخ، في ١/ ١٤-١٥، ٢٣، ٢٣٥، ٢٦٨، وتأويل مشكل القرآن ص ٥٦٧، ، وأدب الكاتب، تأليف: أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت (٢٧٦)، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون ناشر أو تاريخ، ص ٣٩٤-٤١٥، والخصائص ٢/ ٣٠٦-٣١٠، والأزهية ص ٢٦٧، والاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، لابن السيد البطليوسي ت (٥٢١)، تحقيق: مصطفى السقا وزميله، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، بدون ط ١٩٨٢، في ٢٦٢-٢٩٥، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٦٠٦، والصعقة الغضبية ص ٤٥٥، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٢١/ ١٢٣-١٢٤، وبدائع التفسير ٣/ ١٠٠، ٤٥٨، ومغني اللبيب ص ٨٩٧-٨٩٩، وحاشية ياسين على التصريح، للشيخ ياسين العليمي، مطبوع حاشية على التصريح على التوضيح للأزهري، دار الفكر - بيروت بدون ط وتاريخ ص ٤-٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق ١ج ٣/ ٤٤٦، وتناوب الحروف في لغة القرآن، ص ٢١، والتأويل النحوي في القرآن الكريم، تأليف: د/ عبد الفتاح أحمد الحموز، مكتبة الرشد - الرياض، ط الأولى ١٤٠٤،في ص١٢٤٥-١٢٦٢، ونظرية الحروف العاملة ومبناها وطبيعة استعمالها القرآني بلاغياً، د/ هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص ١٥٨-١٦٣، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة، الربعي ١/ ٨٣-٨٥.

(٣) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ٢٦٧.

الثاني: من يرى أن الحرف باقٍ على معناه الذي عهد فيه أصيلاً أو بديلاً في اللغة، من غير أن يتحول إلى دلالة حرف آخر، وإنما تحول الدلالة متجه إلى الفعل نفسه بأن «يحمل فعل من الأفعال معنى فعل آخر يمكن أن يعادله في سياقه، فيتعدى الأول بالحرف الذي يتعدّى به الثاني إشارة إلى تلك العلاقة المعنوية بينهما»(١). وهو ما يعرف عند النحويين بالتضمين. وهذا مذهب البصريين.

قال ابن جني: «اعلم أن الفعل إذا كان بمعنى فعل آخر، وكان أحدهما يتعدّى بحرف، والآخر بآخر فإن العرب قد تتسع فتوقع أحد الطرفين موقع صاحبه إيذاناً بأن هذا الفعل في معنى ذلك الآخر، فلذلك جيء معه بالحرف المعتاد مع ما هو في معناه»(٢).

وقال أيضاً: «ووجدت في اللغة من هذا الفن شيئاً كثيراً لا يكاد يحاط به، ولعله لو جمع أكثره لا جميعه لجاء كتاباً ضخماً، وقد عرفت طريقه. فإذا مرّ بك شيء منه فتقبله وأنس به، فإنه فصل من العربية لطيفٌ، حسنٌ يدعو إلى الأنس بها والفقاهة فيها»(٣).

وسأقف مع عدد من الآيات التي ظهر فيها الخلاف العقدي القائم على تحديد معنى حرف الجر فيها، مما يدلل على أهمية معرفة معاني حروف الجر لكل متعرض لفهم كتاب اللّه تفسيراً أو إعراباً أو كشفاً لوجوه البلاغة والبيان، «ولا يخفى ما في تتبّع الفويرقات بين حروف الجر المتقاربة، وما في التنقيب عن أثر تلك الفويرقات في المعنى من فضل يذكر للمفسّر في عدم الاستهانة بالفروق مهما دقت، وفي إرهاف الحسّ وتجميع الجهد للفوز بثمرة تلك الفروق في ثنايا التركيب»(٤).

---

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٥١٧.

(٢) الخصائص ٢/٣٠٨.

(٣) الخصائص ٢/٣١٠.

(٤) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٥١٨.

وتأتي آية هذه المسألة التي كان الخلاف فيها بين أهل الملتين: الإسلام والنصرانية شاهداً على أهمية معرفة هذه المعاني، والوقوف عندها في الإعراب وغيره.

التوجيه الإعرابي:

ورد الخلاف العقدي هذه المرة في هذه الآية بين بعض المسلمين وبعض النصارى حول حقيقة (من) في قوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ حيث يعتقد النصارى أنها تبعيضية مستدلين على أن عيسى عليه السلام جزء من اللَّه تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً.

وقد فند المسلمون هذا التوجيه مبينين أن هذه الآية قاطعة كغيرها من النصوص على عبودية عيسى عليه السلام، وأن (من) هنا لا بتداء الغاية[1].

قال ابن تيمية: «وقد قيل إن نصارى نجران احتجوا بقوله ﴿كلمة الله﴾ و﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، ولفظ (كلمة الله) يراد به الكلام، ويراد به المخلوق بالكلام، و(روح منه) يراد به ابتداء الغاية، ويراد به التبعيض...»[2].

---

(١) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٣، ومدارك التأويل للنسفي ١/ ٣٨٤، والكليات للكفوي ١/ ٣٦، والجواب الصحيح لمن بدل المسيح ٢/ ٣٣٩-٣٤٤، ومجموع الفتاوى١٢/ ٥١٨-٥١٩، ١٥/ ٩٦، ١٧/ ٢٨٢، ٣٩٨، والبحر المحيط ٣/ ٤١٧، والدر المصون ٣/ ١٦٦، وروح المعاني ٦/ ٢٧١-٢٧٢، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام العقدية من القرآن الكريم، جزء من متطلبات درجة الماجستير تقديم: يوسف خلف محل العيساوي، جامعة بغداد، مطبوعة على الحاسب الآلي، ١٤١٧، ص ٢١٣، والدراسات اللغوية النحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٤٧٣، واختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية وتقريراته في النحو والصرف، تأليف: ناصر بن حمد الفهد، أضواء السلف - الرياض، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٢٠٣.

(٢) تفسير سورة الإخلاص (ضمن مجموع الفتاوى) لابن تيمية ت(٧٢٨)، جمع عبد الرحمن بن قاسم، في ١٧/ ٣٨٩.

الأثر العقدي:

نشأ الخلاف حول هذه الآية بين المسلمين والنصارى حول حقيقة عيسى عليه السلام حيث يعتقد النصارى بعقيدة التثليث وأن اللّه ثالث ثلاثة، وأن عيسى ابن اللّه، «وأن الروح الذي في عيسى بن مريم روح اللّه من ذات اللّه، فإذا أراد أن يحدث أمراً دخل في بعض خلقه فتكلم على لسانه فيأمر بما يشاء وينهى عمّا يشاء، وهو روح غائب عن الأبصار»[١]. وعلى ذلك فـ(من) هنا تبعيضية بمعنى: بعض اللّه.

بينما يعتقد المسلمون أنه عبد اللّه ورسوله، وأنه لا يملك شيئاً من خصائص الألوهية كما تظافرت بذلك نصوص الشرع وصراحة العقل ونداء الفطرة، على اختلاف بينهم في المراد بقوله (وروح منه) فقال بعضهم: هي «نفخة من جبريل عليه السلام في درع مريم بأمر اللّه إياه بذلك، فنسب إلى أنه روح من الله ؛ لأنه بأمره، . . .وقال بعضهم: يعني بقوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ أنه كان إنساناً بإحياء اللّه له بقوله: (كن)، قالوا: وإنما معنى قوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ وحياة منه، بمعنى: إحياء اللّه إياه بتكوينه. وقال بعضهم: معنى قوله ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ ورحمة منه. . .وقال آخرون: معنى ذلك: وروح من اللّه خلقها فصوّرها، ثم أرسلها إلى مريم في فيها، فصيّرها اللّه تعالى روح عيسى عليه السلام. . . ولكل هذه الأقوال وجه ومذهب غير بعيد من الصواب»[٢].

وعلى ذلك فـ(من) هنا لابتداء الغاية أي: بدأت منه أي بأمره وتكوينه.

وقد جاءت هذه الآية الكريمة ضمن آيات متفرقة في القرآن الكريم

---

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٢٠٧ .

(٢) تفسير الطبري ٦/ ٤٤-٤٥. وينظر: ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تأليف: أبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي ت (٤٢٩)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر - دمشق ط الأولى ١٤١٤، ١/ ٧٠، والجواب الصحيح ٢/ ٣٤٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٨٢٥.

تكشف زيغ النصارى في هذه العقيدة الفاسدة وتدعوهم إلى عقيدة التوحيد وإفراد اللّٰه بالألوهية والعبادة.

ففي هذه الآية دعوة صريحة لأهل الكتاب إلى اعتقاد الحق في عيسى عليه السلام بأنه عبد مرسل وأنه كلمة من اللّٰه. وأن اللّٰه تعالى هو المتفرد بالألوهية متعالياً عن الشريك والولد.

ومع هذه الصراحة والوضوح في إفادة الآية تفرد اللّٰه تعالى بالألوهية، واندراج عيسى عليه السلام في الخصائص البشرية إلا أن النصارى اتبعوا المتشابه من القرآن، وانطلقوا تاركين المعنى القريب الواضح لحرف الجر (من) وهو ابتداء الغاية؛ ليتمسكوا بوجه بعيد هو التبعيض فيها مختطين بذلك درباً لأرباب الكلام والمذاهب المؤولة من بعد.

روي أن غلاماً نصرانياً جامعاً لخصال الأدب كان مولى لهارون الرشيد، وكان الرشيد يناقشه عن الإسلام، فيأبى، وقال ذات يوم: إن في كتابكم حجةٌ لما انتحله، قوله تعالى ﴿وَكَلِمَتُهُۥٓ أَلْقَىٰهَآ إِلَىٰ مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾. فدعا الرشيد العلماء وسألهم عن جوابها، فلم يتصدَّ له أحد. حتى قدم حجاج خرسان وفيهم علي بن الحسين بن الواقد[1] المروزي، فدعاه وذكر له شبهة النصراني، فاستعجم في البداية ثم هدي إلى الجواب، فقال قد قال اللّٰه تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ [الجاثية ٤٥/ ١٣]، وقال: إن كان قوله (وروح منه) يوجب كون عيسى بعضاً، فيجب أن يكون ما في السموات وما في الأرض بعضاً منه. فانقطع النصراني وأسلم، وفرح الرشيد وأعظم جائزة الواقدي[2].

---

(١) في البحر الميحط: علي بن حسين بن وافد المروزي ٣/ ٤١٧.

(٢) ينظر: تفسير الثعلبي، المسمى (الكشف والبيان)، لأبي إسحاق أحمد المعروف بالثعلبي، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢، ص ٤١٩، والبحر المحيط ٣/ ٤١٧، والدر المصون ٤/ ١٦٦، والأشباه والنظائر للسيوطي ٦/ ١١٩-١٢٠، وإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود) ٢/ ٢٥٩، والكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي ت (١٠٩٤)، تحقيق: د/ عدنان درويش، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٢، ص ٣٨.

المناقشة:

لا يحتاج المرء في تبديد شبهة النصارى حول هذه الآية إلى أن يخرج عن محيط الآية نفسها، إذ إنها دعوة صريحة لأهل الكتاب إلى الدين الحق، وإلى ترك عقيدتهم الباطلة الكافرة.

ذلك أن الألوهية المطلقة للّه تعالى المتفرد بالملك والتدبير والخلق، المتعالي عن الند والولد، وأن عيسى عليه السلام ما هو إلا رسول قد خلت من قبله الرسل، بشرٌ من البشر، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق. شرفه اللّه بهيئة خلقه حيث إنه أرسل جبريل عليه السلام إلى أمه مريم بكلمة من اللّه يكون فيها خلقُه وإيجاده.

إن مما يبين تهافت شبهة النصارى في هذه الآية أنهم بتروا هذه الجملة (وروح منه) عن بقية السياق المفنّد لشبهتم.

وقد تقرر أن تحديد معنى حرف الجر لا يتم بنظرة موضعية مقطوعة عن اعتبارات أخرى، بل يجب أن يستقى من أكثر من وجه كالسياق واستصحاب الأصل والقرائن الأخرى.

قال ابن تيمية: «وقوله تعالى ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ ليس فيه أن بعض اللّه صار في عيسى، بل (من) لابتداء الغاية كما قال تعالى ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ﴾ وقال ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ﴾ [النحل ١٦/ ٥٣].

وما أضيف إلى اللّه أو قيل هو منه فعلى وجهين: إن كان عيناً قائمة بنفسها فهو مملوك له، و (من) لا بتداء الغاية كما قال تعالى ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم ١٩/ ١٧]، وقال في المسيح ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾، وما كان صفة لا يقوم بنفسه كالعلم والكلام فهو صفة له، كما يقال: كلام اللّه وعلم اللّه، وكما قال تعالى ﴿قُلْ نَزَّلَهُۥ رُوحُ ٱلْقُدُسِ مِن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾[النحل ١٦/ ١٠٢]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ﴾ [الأنعام ٦/ ١١٤]»[1].

---

(١) مجموع الفتاوى ١٧/ ٢٨٢-٢٨٣. وينظر: ص ٣٩٨، والجواب الصحيح ١/ ٣٥٩، ٢/ ١٤٧، ٣٤٠، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ١٥٠.

المسألة السادسة والخمسون

معاني (من) (٢)

٥٦- قال اللّه تعالى ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ ۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ ۖ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا ۖ سِيمَاهُمْ فِى وُجُوهِهِم مِّنْ أَثَرِ ٱلسُّجُودِ ۚ ذَٰلِكَ مَثَلُهُمْ فِى ٱلتَّوْرَىٰةِ ۚ وَمَثَلُهُمْ فِى ٱلْإِنجِيلِ كَزَرْعٍ أَخْرَجَ شَطْـَٔهُۥ فَـَٔازَرَهُۥ فَٱسْتَغْلَظَ فَٱسْتَوَىٰ عَلَىٰ سُوقِهِۦ يُعْجِبُ ٱلزُّرَّاعَ لِيَغِيظَ بِهِمُ ٱلْكُفَّارَ ۗ وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ [الفتح ٤٨/ ٢٩].

التوجيه الإعرابي:

تنازع في معنى (من) في قوله ﴿مِنْهُم﴾ أهل السنة- بمفهومها العام[(١)] - والرافضة.

فيرى الرافضة أنها تبعيضية، أي: وعد اللّه الذين آمنوا وعملوا الصالحات بعضهم مغفرة وأجراً عظيماً، وعليه فالوعد يتجه إلى بعض الصحابة وليس إليهم كلهم.

قال الطوسي الإمامي: «قوله (منهم) قيل: إنه بيان يخصهم بالوعد دون غيرهم. وقيل: يجوز أن يكون ذلك شرطاً فيمن أقام على ذلك منهم؛ لأن من خرج عن هذه الأوصاف بالمعاصي فلا يتناوله هذا الوعد»[(٢)].

---

(١) أي ما يقابل الرافضة من أتباع السلف والأشاعرة والمعتزلة وغيرهم. ينظر: المبحث الثالث في تمهيد البحث بعنوان (مفهوم الاتجاه العقدي) مبحث (أهل السنة والجماعة).

(٢) التبيان في تفسير القرآن للطوسي ٩/ ٣٣٨، وينظر: قريب منه في مجمع البيان للطبرسي ٢٦/ ٨٠.

ويرى أهل السنة أنها لبيان الجنس(١).

قال الزجاج: «(منهم) فيه قولان، أن تكون (منهم) هاهنا تخليصاً للجنس من غيره كما تقول: أنفقْ نفقتَك من الدراهم لا من الدنانير، المعنى اجعل نفقتك من هذا الجنس، وكما قال تعالى ﴿فَٱجْتَنِبُوا۟ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَـٰنِ﴾ [الحج ٢٢/ ٣٠]، لا يريد أن بعضها رجسٌ، وبعضها غير رجس، ولكن المعنى: اجتنبوا الرجس الذي هو الأوثان.

فالمعنى: وعد اللّه الذين آمنوا وعملوا الصالحات من أصحاب النبي ﷺ المؤمنين أجراً عظيماً وفضّلهم على غيرهم لسابقتهم وعظم أجرهم»(٢).

قال ابن هشام: «وفي كتاب المصاحف لابن الأنباري أن بعض الزنادقة تمسّك بقوله تعالى ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّـٰلِحَـٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً﴾ في الطعن على بعض الصحابة، والحق أن (من) فيها للتبيين لا للتبعيض، أي الذين آمنوا هم هؤلاء»(٣).

الأثر العقدي:

لما كانت هذه الآية من أصرح الآيات على تزكية أصحاب النبي ﷺ ووصفهم بخلال الكمال والصلاح ثم ختم ذلك بوعدهم المغفرة والأجر العظيم دون استثناء أحد منهم، لما كانت كذلك لجأ الرافضة إلى تحريفها وصرفها عن هذه الدلالة الصريحة الشاملة، وذلك بتخصيص دلالتها على بعض الصحابة دون بعضهم، وذلك عن طريق صرف دلالة (من) إلى

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٢٩، وزاد المسير ص ١٣٢٧، الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١٦/ ٢٥١، ومنهاج السنة لابن تيمية ٢/ ٣٨، والدر المصون ٩/ ٧٢٥، ومغني اللبيب ص ٤٢١، وحاشية الشهاب ص ٧/ ٨٢-٨٣، وروح المعاني ٢٦/ ٣٩١- ٣٩٣، واختيارات شيخ الإسلام وتقريراته ص ٢٠٤،

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٥/ ٢٩-٣٠.

(٣) مغني اللبيب ص ٤٢١. وينظر: زاد المسير ص ١٣٢٧.

التبعيض، لتدل على أن هؤلاء الموصوفين بصفات الكمال الموعودين بعظيم النوال إنما هم بعض (الذين معه).

وبهذا يتحقق لهم ما راموه من إسقاط كثير من الصحابة من هذه المنزلة، وإخراجهم من هذا الوعد حيث يرون أنه «لا ولاء إلا ببراء، أي لا يتولى أهل البيت حتى يتبرأ من أبي بكرٍ وعمر رضي اللَّه عنهما»(١)، ومن تولاهما أو أدان بخلافتهما فإنه غير موالٍ لآل البيت على زعمهم، وبهذا سقطت عدالة أكثر الصحابة عندهم، بل عد بعضهم ذلك تبديلاً لدين الرسول ﷺ، كل ذلك جاء تجاوزاً وتعدياً في موالاة علي رضي الله عنه(٢).

أما أهل السنة فإنهم يعتقدون فضل صحابة النبي ﷺ على الأمة، وأن اللَّه قد اصطفاهم لصحبة نبيه ﷺ، ولنشر دينه، ونقله إلى الأمة بعدهم، وأن اللَّه قد زكاهم في كتابه ورضي عنهم، وأن النبي ﷺ قد بين فضلهم على من بعدهم، ونهى عن سبهم(٣).

قال الإمام الطحاوي: «ونحب أصحاب رسول الله ﷺ، ولا نفرِط في حبِّ أحدٍ منهم، ولا نتبرأ من أحدٍ منهم، ونبغض من يبغضهم، وبغير الحق يذكرهم، ولا نذكرهم إلا بالخير. وحبهم دينٌ وإيمان وإحسان. وبغضهم كفرٌ ونفاقٌ وطغيانٌ، ونثبت الخلافة بعد رسول الله ﷺ أولاً لأبي بكر الصديق رضي الله عنه تفضيلاً له وتقديماً على جميع الأمة، ثم لعمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم لعثمان رضي الله عنه، ثم لعليٍّ بن أبي طالب رضي الله عنه، وهم

---

(١) شرح الطحاوية ص ٤٧٩.

(٢) ينظر: منهاج السنة لابن تيمية فقد ألفه في نقض كلام الشيعة ٢/ ١١-٩٧، والمنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال للذهبي ص ٦٧-٨٣، وكشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي، ماهر، ٢٧٧-٣٠٥.

(٣) ينظر: عقيدة الإمام ابن جرير الطبري ت (٣١٠)، ضمن المجموعة العلمية السعودية، تحقيق: الشيخ عبد اللَّه بن حميد، دار البخاري - بريدة، بدون ط ١٤١٣، ص ١١، والاعتقاد والهداية للبيهقي ص ٤٣٧، وشرح الطحاوية ص٤٧٥-٥٠٣، وشرح العقيدة الواسطية ٢/ ٢٤٧.

الخلفاء الراشدون والأئمة المهديون»[١].

المناقشة:

إن المنهج الصحيح في بيان معنى حرف الجر إنما يتمُّ - كما سبق - بمراعاة القرائن المساندة كالسياق والشواهد الأخرى وفهم السابقين وغير ذلك.

وإن تعمد غياب هذا المنهج في توجيه الرافضة لاعتبارات عقدية مسبقةً قد جاء ضمن منهج هذه الفرق في توجيه دلالات القرآن الكريم وفق معتقداتها، لا توجيه معتقداتها وفق دلالات القرآن.

في حين أننا نرى هذه المنهج متكاملاً في تناول ابن تيمية رحمه اللّه لهذا الآية، حيث يتجلى التفريق الدقيق بين المعنيين: بيان الجنس والتبعيض بالدلائل السياقية والقرائن الخارجية.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإن قيل: لِمَ قال ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ [الفتح ٤٨/ ٢٩]. ولم يقل: وعدهم كلّهم ؟.

قيل كما قال ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [النور ٢٤/ ٥٥]، ولم يقل: وعدكم.

و(من) تكون لبيان الجنس، فلا يقتضى أن يكون قد بقي من المجرور بها شيء خارج عن ذلك الجنس، كما يكون في قوله تعالى ﴿فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ [الحج ٢٢/ ٣٠]، فإنه لا يقتضي أن يكون من الأوثان ما ليس برجس. وإذا قلت: ثوبٌ من حرير، فهو كقولك: ثوبُ حريرٍ. وكذلك قولك: بابٌ من حديدٍ، كقولك بابُ حديدٍ،

---

(١) عقيدة الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ت (٣٢١)، - ضمن المجموعة العلمية السعودية، من درر علماء السلف الصالح، تحقيق الشيخ: عبد اللّه بن محمد بن حميد، دار البخاري - بريدة، بدون ط ١٤١٣، ص ٢٣

وذلك لا يقتضي أن يكون هناك حرير وحديد غير المضاف إليه، وإن كان الذي يتصوره كلياً، وإن الجنس الكلي هو ما لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه، وإن لم يكن مشتركاً فيه في الوجود. فإذا كانت (من) لبيان الجنس كان التقدير: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾من هذا الجنس، وإن كان الجنس كلهم مؤمنين مصلحين.

وكذلك إذا قال: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ من هذا الجنس والصنف ﴿مَّغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًۢا﴾ لم يمنع ذلك أن يكون جميع هذا الجنس مؤمنين صالحين.

ولمّا قال لأزواج النبي ﷺ: ﴿۞ وَمَن يَقْنُتْ مِنكُنَّ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتَعْمَلْ صَٰلِحًا نُّؤْتِهَآ أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ وَأَعْتَدْنَا لَهَا رِزْقًا كَرِيمًا﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٣١]، لم يمنع أن يكون كل منهن تقنت لله ورسوله وتعمل صالحاً.

ولما قال تعالى ﴿وَإِذَا جَآءَكَ ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِـَٔايَٰتِنَا فَقُلْ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمْ ۖ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ ۖ أَنَّهُۥ مَنْ عَمِلَ مِنكُمْ سُوٓءًۢا بِجَهَٰلَةٍ ثُمَّ تَابَ مِنۢ بَعْدِهِۦ وَأَصْلَحَ فَأَنَّهُۥ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنعام ٦/ ٥٤]، لم يمنع هذا أن يكون كل منهم متصفاً بهذه الصفة، ولا يجوز أن يقال: إنهم لو عملوا سوءاً بجهالة ثم تابوا من بعده وأصلحوا لم يغفر إلا لبعضهم»[١].

هذا و «كثيراً ما تقرب التي للتبعيض من التي لبيان الجنس، حتى لا يفرّق بينهما إلا بمعنى خفي»[٢]، إلا أن ابن تيمية استطاع أن يثبت بعض الفروق في سياق عدد من الشواهد.

ومما يدل على أن المراد جميعهم لا بعضهم أن بعض النحويين الكوفيين كالكسائي وهشام ابن معاوية قد جعلوها هنا زائدة للتوكيد[٣]،

---

(١) منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشعية القدرية لابن تيمية ٢/ ٣٨-٣٩.

(٢) رصف المباني ص ٣٨٩ .

(٣) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ٢٢٨-٢٢٩، والجامع لأحكام القرآن ١٦/ ٢٥١. وهذا ممتنع عند جمهور النحويين لكونها في كلام موجب. ينظر: الأزهية ص ٢٢٦-٢٣٠، وأمالي =

«قالوا فـ(من) ها هنا ليست مبعضة، إنما المعنى: وعدهم اللّه كلهم مغفرة وأجراً عظيماً، فدخلت (من) ها هنا للتوكيد»[(١)].

ومما يدل على ذلك أيضاً أن الآية جاءت بمدحهم «على ما يدل على الاستمرار التجددي كقوله تعالى ﴿تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾ ووصفهم بما يدل على الدوام والثبات كقوله سبحانه ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ﴾ مما يأبى التبعيض والارتداد الذي زعموه عند من له أدنى إنصاف وشمة من دين، ويزيد في زعمهم هذا سقوطاً عن درجة الاعتبار أن مدحهم ذاك قد كتبه اللّه تعالى في التوراة قبل أن يخلق اللّه السموات والأرض، ولا يكاد عاقل يقبل أنه تعالى أطلق المدح وكتبه لأناس لم يثبت على تلك الصفة إلا قليل منهم..وبالجملة جعل (من) للتبعيض ليتم للشيعة مازعموه مما يأباه الكتاب والسنة وكلام العترة»[(٢)].

وإذا كانت الرافضة تحجّر ما وسّع اللّه، بتخصيص هذه الآية على قلة من الصحابة زعموا موالاتهم لعلي رضي الله عنه خلافاً لظاهر النصوص الصريحة، ومنها هذه الآية فإن بعض المفسرين يجعل عمومها ليس للصحابة فحسب بل هو شامل للكل من اتبع هداهم إلى يوم القيامة.

قال الطبري: «والهاء والميم في قوله ﴿مِنْهُم﴾ عائدة على معنى الشطء لا على لفظه، ولذلك جمع فقيل: (منهم)، ولم يقل (منه). وإنما جمع الشطء لأنه أريد به من يدخل في دين محمد ﷺ إلى يوم القيامة بعد الجماعة الذين وصف اللّه صفتهم بقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ تَرَىٰهُمْ رُكَّعًا سُجَّدًا﴾»[(٣)].

= ابن الشجري ٢/ ٢٨، وشرح المفصل ٨/ ١٣، ورصف المباني ص ٣٨٩-٣٩١، ومغني اللبيب ص ٤٢٥.

(١) الأزهية في علم الحروف ص ٢٢٩.

(٢) روح المعاني ٢٦/ ٣٩٢.

(٣) تفسير الطبري ٢٦/ ١٣٣.

المسألة السابعة والخمسون

معاني اللام (١)

٥٧ - ** قال اللّه تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِى لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٨].

** وقال تعالى ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى ٱللَّهِ هُوَ ٱلْهُدَىٰ وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الأنعام ٦/ ٧١].

** وقال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ نُصَرِّفُ ٱلْءَايَٰتِ وَلِيَقُولُواْ دَرَسْتَ وَلِنُبَيِّنَهُۥ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٠٥].

** وقال تعالى ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا فِى كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجْرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا وَمَا يَمْكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٣].

** وقال تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٩].

** وقال تعالى ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ﴾ [يونس ١٠/ ٨٨].

** وقال تعالى ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ ٱلْجِنَّةِ وَٱلنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود ١١/ ١١٨-١١٩].

** وقال تعالى ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾ [إبراهيم ١٤/ ١].

** وقال تعالى ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم مَّاذَآ أَنزَلَ رَبُّكُمْ قَالُوٓاْ أَسَٰطِيرُ ٱلْأَوَّلِينَ ۞ لِيَحْمِلُوٓاْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ وَمِنْ أَوْزَارِ ٱلَّذِينَ يُضِلُّونَهُم بِغَيْرِ عِلْمٍ أَلَا سَآءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٢٤-٢٥].

** وقال تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/٥٦].

تمهيد:

تعدُّ اللام من أوسع حروف الجر تصرفاً في أداء المعاني واختلاف وظائفها حتى بلغت معانيها عند بعض النحويين أكثر من ثلاثين معنى. مما حدا ببعضهم أن يفرد لها مؤلفاً خاصاً بها كما فعل الزجاجي وابن فارس والنحاس في تأليفهم كتباً باسم: اللامات[1].

قال المالقي: «اعلم أن اللام المفردة جاءت في كلام العرب لمعانٍ تتشعّب وتكثر، فعدّدها بعضهم ثلاثين لاماً، وعدّدها بعضهم ثمانية، وعددها بعضهم أربعاً. وألّف بعض البغداديين فيها كتاباً سمّاه (كتاب اللامات)، عدّ لها فيه نحو الأربعين معنى بحسب اختلافها أدنى اختلاف»[2].

وقال المرادي: «اللام حرف كثير المعاني والأقسام. وقد أفرد لها بعضهم تصنيفاً، وذكر نحواً من أربعين معنى...واللام الجارة، لها معانٍ كثيرة. وقد جمعتُ لها من كلام النحويين، ثلاثين قسماً. فأذكرها كما ذكروها، وأشير إلى التحقيق في ذلك»[3].

ولم تكن أهمية تحديد معنى اللام وخطورته عند النحويين فحسب، بل إن ذلك كان ماثلاً في كتب التفسير والعقيدة والأصول وغيرها، وذلك

---

(١) ينظر: كتاب اللامات للزجاجي ص ١٩، ورصف المباني ص ٢٩٣، والجنى الداني ص ٩٥.

(٢) رصف المباني ص ٢٩٣.

(٣) الجنى الداني ص ٩٥.

في تناول العلماء للنصوص التي دخلت فيها اللام من الآيات والأحاديث، وما جرى بينهم من خلاف في توجيه هذه النصوص وفق ما ترجح عندهم من معاني هذه اللام أو تلك.

ومن صور هذا الاختلاف ما يتعلق باللام الداخلة على فعل من أفعال اللَّه، أو الواقعة بعد فعل من أفعاله تعالى وذلك في مثل الآيات السابقة، وغيرها من الآيات التي جاءت في هذا المجال وهو التعلق بفعل من أفعال اللَّه أو تقديره أو أمره أو نهيه ونحو ذلك[١].

ويمكن إجمال موقف المعربين والمفسرين من هذه اللام بأنه على أربعة أقوال[٢]:

الأول: أنها لام التعليل الحقيقي، فهي بمعنى كي التعليلية، وتسمى (العلة الغائية).

الثاني: أنها لام التعليل المجازي، لا يقصد بها الغرض والعلة.

الثالث: أنها لام العاقبة والصيرورة والمآل.

الرابع: أنها لام الأمر.

وقد تناول بعض النحويين وغيرهم الفروق الدقيقة بين هذه المعاني موضحين التباين الكبير في موقف الفاعل معهما.

فأما لام التعليل الحقيقي فهي الداخلة على ما هو علة وغاية لما قبلها. وتسمى في بعض صورها لام كي، أو العلة الغائية.

---

(١) ينظر في هذه الآيات ونظائرها وموقف المعربين والمفسرين منها كتاب: دراسات لأسلوب القرآن لشيخ عضيمه رحمه اللَّه ق١ج ٢/ ٤٦٣-٤٨٣، فقد جمع الآيات حول هذه الظاهرة ونقل اختلاف المفسرين في معنى هذه اللام.

(٢) تنظر مواقف المعربين والمفسرين حول هذه الآيات في مواضعها من البيان في غريب إعراب القرآن للأنباري، والكشاف للزمخشري، والتبيان للعكبري، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي، والبحر المحيط لأبي حيان، والدر المصون للسمين، ودراسات لأسلوب القرآن لعضيمه، وغيرها.

قال الزجاجي: «هذه اللام تجيء مبينة علة إيقاع الفعل، وذلك قولك: إنما أكرمتُ زيداً لعمرٍو، أي من أجل عمرٍو، وإنما بررت أخاك لك، أي من أجلك، وكذلك ما أشبهه.

وربما دخلت على الفعل المضارع المستقبل فكانت بمنزلة لام كي في نصب ما بعدها، لأنهما متضارعان يجيئان مبيِّنين علة إيقاع الفعل. وبعض الناس يقول: إذا دخلت على الفعل المستقبل فهي لام كي بعينها، وإذا دخلت على الأسماء فهي التي تبيّن المفعول، والقول فيهما واحد»[١].

وهي على كل حال حرف تعليل من جهة المعنى، وحرف جرٍّ من جهة اللفظ، فإن دخلت على الاسم خفضته، وإن دخلت على الفعل المضارع خفضت المصدر المسبوك من أن المضمرة بعدها والفعل المضارع المنصوب بـ(أن) المضمرة على قول البصريين خلافاً للكوفيين الذين يجعلون اللام هذه ناصبة للفعل بعدها[٢]، وذلك «أن حرفاً واحداً لا يكون خافضاً للاسم ناصباً للفعل»[٣].

وأما لام التعليل المجازي فهي عند من ينكر التعليل الحقيقي في هذه الآيات، وذلك بكونها شبيهة لها في ظاهر التعليل غير أنها لا يقصد بها البحث عن علة لما قبلها، ولا يرد معها الغرض والغاية. وهذا رأي بعض المعربين كالزمخشري وأبي حيان ونسبه إلى البصريين[٤].

قال الزمخشري: «اللام في (ليكون) هي لام كي التي معناها التعليل كقولك: جئتك لتكرمني سواء بسواء، ولكن معنى التعليل فيها وارد على طريق المجاز دون الحقيقة، لأنه لم يكن داعيهم إلى الالتقاط أن يكون

---

(١) اللامات ص ١٣٨.
(٢) ينظر: الجنى الداني ص ١١٤.
(٣) اللامات ص ٦٦.
(٤) ينظر: دراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٤٦٤،

لهم عدوّاً وحزناً، ولكن المحبة والتبني. غير أن ذلك لما كان نتيجة التقاطهم له وثمرته شُبِّه بالداعي الذي يفعل الفاعل لأجله وهو الإكرام الذي هو نتيجة المجيء والتأدب الذي هو ثمرة الضرب في قولك: ضربته ليتأدّب، وتحريره أن هذه اللام حكمها حكم الأسد حيث استعير لما يشبه التعليل كما يستعار الأسد لمن يشبه الأسد»(١).

يعني أنه جعل ما بعدها غاية مع أنه ليس بغاية، فهو استعارة لتشبيه المعدّ له الشيء بالغاية، كما يقال للقوي جسمه مخلوق للمصارعة، وذلك أن أفعاله تعالى تنساق إلى الغايات الكمالية، وهو ما وضعت له اللام(٢).

وأما لام العاقبة والصيرورة فهي التي تدخل على ما كان عاقبة ومآلاً لما قبلها، ولم يكن غاية مرادة للفاعل «والظاهر أن القائلين بها يخرجونها عن معنى التعليل»(٣).

قال الزجاجي: «باب لام العاقبة: وهي التي يسميها الكوفيون لام الصيرورة، وهذه اللام ناصبة لما تدخل عليه من الأفعال بإضمار (أن)، والمنصوب بعدها بتقدير اسم مخفوضٍ، وهي ملتبسة بلام المفعول من أجله، وليست بها(٤): وذلك قولك: أعددت هذه الخشبة ليميل الحائط فأدعمه بها، وأنت لم تُرد ميلَ الحائط، ولا أعددتها للميل ؛ لأنه ليس بغيتك وإرادتك، ولكن أعددتها خوفاً من أن يميل فتدعمه بها، واللام دالةٌ على العاقبة، وكذلك قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، وهم لم يلتقطوه لذلك، إنما التقطوه ليكون لهم فرحاً وسروراً، فلمّا كان عاقبة أمره إلى أن صار لهم عدوّاً

---

(١) الكشاف ٣/ ١٥٧-١٥٨، وينظر: دراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٤٦٤، ٤٦٨.

(٢) ينظر: حاشية الشهاب ٨/ ٦٠٢.

(٣) التعليل في القرآن الكريم ص ٩٤.

(٤) أي: وهي مشبهة للام التعليل (لام كي) في الظاهر والعمل، ولكنها مختلفة عنها في المعنى.

وحزناً جاز أن يقال ذلك، فدلت اللام على عاقبة الأمر، والعرب قد تسمّي الشيء باسم عاقبته»[١].

الأثر العقدي:

لقد كان المعنى العقدي عاملاً مؤثراً في هذا الخلاف بين المعربين والمفسرين في تحديد أحد هذه المعاني، وذلك في ضوء الموقف من مسألتين في باب العقيدة:

الأولى: مسألة تعليل أفعال اللّه، وإثبات الحكمة فيها.

الثانية: مسألة خلق أفعال العباد، والصلاح والأصلح عند المعتزلة.

ولقد سبق الحديث عن المسألتين على سبيل التفصيل والبيان في مسائل متفرقة[٢].

ومما سبق بيانه أيضاً أن الناس تنازعوا في تعليل أفعال اللّه على ثلاثة أقسام:

الأول: مذهب الأشاعرة ويقوم على منع تعليل أفعال اللّه، ونفي بيان الحكمة فيها، بل الحكمة هي مجرد علمه بأفعال العباد ووقوعها على ما يريده.

الثاني: مذهب المعتزلة ومن وافقهم ويقوم على إثبات تعليل منفصل وحكمة جزئية عائدة إلى منفعة العباد فحسب، ولا يتجه شيء من ذلك إلى اللّه تعالى.

الثالث: مذهب أهل السنة والجماعة من أتباع السلف ويقوم على إثبات التعليل والحكمة في أفعال اللّه وتقديره وأمره بما يتحقق فيه رضاه

---

(١) اللامات ص ١١٩.

(٢) تنظر مسألة تعليل أفعال اللّه في المسألة رقم (٢٦، ٢٩) من هذا البحث.

وتنظر مسألة خلق أفعال العباد في المسائل رقم (٤، ٩، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٩، ٣٠، ٣١) من هذا البحث.

ومحبته مما هو متجه إليه تعالى، ومما هو عائد إلى العباد في سعادتهم ونجاتهم وهذه جهة ثانية منفصلة عنه تعالى[١].

وإذ تقررت هذه المقدمة العقدية فإن التنازع في معنى اللام في هذه الآيات السابقة كان منبثقاً من تلك الخلفيات العقدية.

فالأشاعرة يذهبون إلى أن اللام في هذه الآيات وأمثالها إنما هي لام العاقبة والصيرورة أي صيرورة ما قبلها إلى ما بعدها، وما بعدها عاقبة ومآل لما قبلها[٢].

بل إن بعضهم قد ذهب إلى أن كل لام في القرآن فهي للعاقبة ولا تكون للتعليل أبداً.

قال العز بن عبد السلام: «قال ابن فورك عن الأشعري: كلُّ لام نسبها الله ﷻ لنفسه فهي للعاقبة والصيرورة دون التعليل، لاستحالة الغرض»[٣].

وقال أبو المعالي: «ليست اللام لام علة، وإنما هي لام صيرورة»[٤].

وقال القرافي: «وعن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه: أن كلَّ لام في كتاب اللّه تعالى، فإنها لام الصيرورة والعاقبة. وليس في القرآن لام كي أصلاً»[٥].

---

(١) تنظر هذه الأقوال بنسبتها ومصادرها في المسألة ذات الرقم (٢٦) من هذا البحث.

(٢) ينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٤٠٤، ونقض التأسيس لابن تيمية ١/ ٢١٤-٢١٧، ومنهاج السنة ١/ ١٣٣-١٥٥، ٤٢٠، ٤٥٥، ٢/ ٣١٣، ودرء التعارض ٨/ ٤٦٨، ومفتاح دار السعادة ص ٣٩٩، وشفاء العليل ١/ ٤٩.

(٣) فوائد في مشكل القرآن ص ٢٠٦، وينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٤٠٤، والبرهان في علوم القرآن٤/ ٣٤٦.

(٤) نقض التأسيس ١/ ٢١٧.

(٥) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٤٩٩.

وقال ابن تيمية: «وأما نفاة الحكمة، كالأشعري وأتباعه كالقاضي أبي بكر وأبي يعلى وغيرهم، فهؤلاء أصلهم أن اللَّه لا يخلق شيئاً لشيء، فلم يخلق أحداً لا لعبادة ولا لغيرها، وعندهم ليس في القرآن لام كي، لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، وكذلك يقولون في قوله ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف ٧/١٧٩]. يعنون عاقبة هؤلاء جهنم»[(١)].

وقال أيضاً: «وقابلهم- أي القدرية -الجهمية الغلاة في الجبر، فأنكروا حكمة اللَّه ورحمته، وقالوا: لم يخلق لحكمة، ولم يأمر بحكمة، وليس في القرآن (لام كي) لا في خلقه ولا في أمره»[(٢)].

وقال ابن القيم في بيان المعتقد الأشعري: «أفعاله غير معللة بالحِكَم ولا يدخلها لام التعليل أصلاً، وإن جاء شيء من ذلك صرف إلى لام العاقبة لا إلى لام العلة والغاية، فأما إذا جاءت الباء في أفعاله، صرفت إلى باء المصاحبة لا إلى باء السببيّة»[(٣)].

وبعضهم يعترض على هذا الاصطلاح والتسمية، ويحملها على التعليل المجازي، وهي تلتقي في المؤدى العقدي ولام العاقبة في نفي التعليل والحكمة في أفعاله تعالى.

فنفي التعليل عند الأشاعرة قاعدة كلية، وعليها يصرف ما ورد من ذلك.

قال الرازي: «التنبيه على أن التعليل في أحكام اللَّه تعالى محال، وأنه أينما ورد حرف التعليل فمعناه (أن) كقوله ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ﴾ [البينة ٩٨/ ٥]، أي: وما أمروا إلا أن يعبدوا الله»[(٤)].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٤، وينظر: ١٧/ ١٠٠، ٨/ ٣٧٧.

(٢) مجموع الفتاوى ١٧/ ١٠٠.

(٣) مفتاح دار السعادة ص ٣٩٩، وينظر: ص ٥٠٦، وشفاء العليل ١/ ٤٩.

(٤) التفسير الكبير ١٦/ ١٢٣.

أما المعتزلة فإن موقفهم من هذه اللام متباين بين آية وأخرى حسب دلالة الآية، فإذا كان ظاهر الآية يدل على أن اللّه أراد المعصية وخلقها وقدرها على العباد فإنهم يحملون اللام على العاقبة حتماً.

أما إن كانت الآية واردة في معنى غير ذلك فإنهم يبقونها على ظاهرها من التعليل.

وبهذا يتضح أنه ربما توافق الأشاعرة والمعتزلة في حملها على العاقبة أو التعليل المجازي، لكن منطلق الفريقين مختلف، فمنطلق الأشاعرة نفي التعليل، ومنطلق المعتزلة نفي خلق أفعال العباد، ووجوب رعاية الأصلح للعباد.

بينما يحمل أهل السنة والجماعة هذه اللام على التعليل الحقيقي وبيان الغرض والغاية؛ وأن ما بعدها تعليل لما قبلها من الخلق أو الأمر، وأنها واحدة من مسالك عدة جاءت في الكتاب والسنة لبيان حكمة اللّه في خلقه وتقديره وأمره ونهيه.

قال الزركشي: «اللام الواردة في أحكامه وأفعاله لام الحكمة والغاية المطلوبة من الحكمة»[1].

المناقشة:

إنما منع بعض المعربين والمفسرين من حمل اللام على أصل وضعها اللغوي من الدلالة على التعليل الحقيقي ما رأوه من معارضة ذلك لمقرراتهم العقدية سواء من نفي التعليل في أفعاله تعالى أو ما يظهر في بعض الآيات من تقدير أفعال العباد وخلقها. ولهذا جنحوا إلى معنى آخر محتمل فيها غير هذا.

قال الرازي: «وإذا ثبت بالدليل أنه يمتنع تعليل أفعال اللّه تعالى

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٣/ ٩٣.

وأحكامه بالعلل، ثبت أن كلَّ ظاهر أشعر به فإنه مؤوَّل محمول على معنى آخر»[(١)].

وقال أيضاً: «والذي يدل على عدم جواز التعليل الحقيقي هو أنه تعالى مستغنٍ عن المنافع فلا يكون فعله لمنفعة راجعة إليه لا إلى غيره»[(٢)].

وهذا المعنى الآخر هو إما التعليل المجازي أو العاقبة، وكلاهما يؤديان نتيجة واحدة وهي نفي التعليل والحكمة في أفعاله تعالى عند الأشاعرة، وإيجاب رعاية الأصلح عند المعتزلة.

ولهذا تتجه المناقشة إلى هذا التوجيه بصرف اللام عن ظاهرها إلى التعليل المجازي أو العاقبة بصورة إجمالية ليتضح بها الموقف من هذه التوجيهات، على أنه تبقى جوانب أخرى من المناقشة تتصل بكل آية يرد عرض بعضها في المسائل اللاحقة.

ومن وجوه ضعف هذا الاتجاه ما يأتي:

أولاً: أن اصطلاح التعليل المجازي اصطلاح حادث لم يعهد عند الأقدمين، بل رأيته عند الزمخشري كما سبق من نصه، ولم أقف عليه عند من قبله.

ثانياً: أن هذا خلاف الظاهر في اللام، من إيرادها للتعليل الحقيقي لبيان الحكمة والغاية مما قبلها. بل هي «الأصل في التعليل، وما بعدها نائب عنها»[(٣)].

قال الرماني مشيراً إلى أن الأصل فيها التعليل الحقيقي: «ويقال:

(١) التفسير الكبير ١٩/ ٥٧.

(٢) التفسير الكبير ٢٨/ ٢٠٠.

(٣) حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، للشيخ محمد الخضري، دار الفكر - بيروت، بدون ط ١٩٧٨، في ١/ ١٩٥.

لم لا يجوز أن تحمل (ليزدادوا إثماً) على الأظهر من معنى اللام وهو الإرادة؟»[(١)].

ويعترف الرازي - وهو أحد المتعصبين للتعليل المجازي - بأن هذا التوجيه الحادث هو خلاف نقل أهل العربية حيث يقول: «قلت: أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل، وقولهم حجة، وإذا ثبت ذلك وجب القول بأنها مجاز في هذه الصور»[(٢)].

وقال الألوسي: «ولا يخفى أن الحمل على الظاهر مخالف لظاهر الآية التي ذكرناها، وفي الكتاب الكريم ما يوافقها على أن التعليل الحقيقي لأفعاله تعالى يمنع عنه - في المشهور - الإمام الأشعري وأصحابه»[(٣)].

وهذا أحد مسالك تقرير هذه الحكمة، ومنها: التصريح بلفظ الحكمة، والإتيان بلفظ (كي) الصريحة في التعليل، وذكر المفعول له وهو علة للفعل المعلل به، وغير ذلك[(٤)].

ثالثاً: أن حملها على العاقبة والصيرورة في كل هذه المواضع تعميم متكلف، وهو خلاف المعهود في لام العاقبة من كونها تصدر عمّن يجهل العاقبة أو يعجز عن التحكم فيها، و«يكون ما بعدها مناقضاً لمقتضى ما قبلها، ويكون مدخولها مترتباً على الفعل قبلها»[(٥)].

وهذا كله مما ينزه عنه المولى ﷻ.

ولقد أشار إلى ذلك إمام الماتريدية أبو منصور الماتريدي بقوله: «وفي الثاني تنبيهٌ على من لا يجوز تنبيهه فإن الإخبار عن العاقبة يكون

---

(١) الجامع لعلم القرآن خ ١٠/ ٢٨٠.

(٢) المحصول للرازي ٥/ ١٤٠، وينظر: التعليل في القرآن الكريم ص ٩٨.

(٣) روح المعاني ٩/١٥٨.

(٤) ينظر ذلك في: شفاء العليل لابن القيم ص ٥٣٧، وما بعدها، ومفتاح دار السعادة ص ٤٥٥.

(٥) التعليل في القرآن الكريم ص ٩٤.

لسهوٍ في الابتداء أو غفلة. والعالم في الابتداء لا ينبِّه نفسه»[(١)].

وهذا ابن عطية - وهو أشعري المذهب - يعترض على جعلها لام العاقبة في بعض هذه المواضع بأن «لام العاقبة إنما يتصوّر إذا كان فعل الفاعل لم يقصد به ما يصير الأمر إليه»[(٢)].

ويفصل ابن تيمية في بيان هذا الأمر، ويخلص إلى وجوب حملها على التعليل الحقيقي مبيناً الفرق بين هذين المعنيين، ودلالة كلّ منهما، وذلك بقوله: «لام الصيرورة إما أن تكون لمن لا يريد الغاية، وذلك إنما يكون لجهل الفاعل بالغاية، كقوله تعالى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، وإما لعجزه عن دفعها وإن كان كارهاً، كقول القائل[(٣)]:

لدوا للموت، وابنوا للخراب.....

وللموت ما تلد الوالدة،

فأما العالم بالعاقبة القادر على وجودها ومنعها فلا يتصور أن تكون العاقبة إلا وهو عالم بها قادر عليها، والموجود الذي يحدثه اللّه وهو عالم به قادر عليه لا يكون إلا وهو مريد له، بل أبو المعالي[(٤)] وسائر المسلمين يسلمون أنه لا يكون شيء إلا بمشيئته فيكون مريداً للغاية، ومريد الغاية التي للفعل لا يكون اللام في حقه لام صيرورة، إذ لام الصيرورة إنما يكون في حق من لا يريد»[(٥)].

وقال أيضاً: «لام العاقبة إنما تجيء في حق من لا يكون عالماً

---

(١) البحر المحيط ٣/ ١٢٩.

(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٤٧٩. وينظر: فوائد في مشكل القرآن للعز بن عبد السلام ص ٢٠٧.

(٣) سيأتي التخريج في الصفحة الآتية.

(٤) يعني الجويني الذي يحمل كل لام للصيرورة، كما سبق من كلامه.

(٥) نقض التأسيس ١/ ٢١٧. وينظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨-٤٧٧. وينظر: البرهان للزركشي ٣/ ٩٣.

بعواقب الأمور ومصايرها فيفعل الفعل الذي له عاقبة لا يعلمها كآل فرعون، فأما من يكون عالماً بعواقب الأفعال ومصايرها فلا يتصور منه أن يفعل فعلاً له عاقبة لا يعلم عاقبته، وإذا علم أن فعله له عاقبة فلا يقصد بفعله ما يعلم أنه لا يكون، فإن ذلك تمنٍّ وليس بإرادة.

وأما اللام فهي اللام المعروفة، وهي لام كي ولام التعليل، التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتسمى العلة الغائية، وهي متقدمة في العلم والإرادة، متأخرة في الوجود والحصول، وهذه العلة هي المراد المطلوب المقصود من الفعل»[1].

وقال ابن القيم بعد سياقه عدداً من الآيات المشتملة على هذه اللام: «فإن قيل: اللام في هذا كله لام العاقبة كقوله ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾، ... فإن ما بعد اللام في هذا ليس هو الغاية المطلوبة، ولكن لما كان الفعل منتهياً إليه، وكان عاقبة الفعل دخلت عليه لام التعليل، وهي في الحقيقة لام العاقبة.

فالجواب من وجهين: أحدهما: أن لام العاقبة إنما تكون في حق من هو جاهل بالعاقبة، أو عاجز عن دفعها، فالأول كقوله ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾، والثاني كقول الشاعر[2]:

لدوا للموتِ، وابنوا للخرابِ فكلُّكمُ يصيرُ إلى ذهابِ

وأما من هو بكل شيء عليم، وعلى كل شيء قدير، فيستحيل في حقه دخول هذه اللام، وإنما الواردة في أفعاله وأحكامه لام الحكمة والغاية المطلوبة.

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧.

(٢) البيت من الوافر، وهو بلا نسبة في الجامع لعلم القرآن للرماني خ ١٠/ ٢٨٠، ومنازل الحروف للرماني ص ٢٣، وكشف المشكل للحيدرة اليمني ١/ ٥٦٩، والجنى الداني ص ٩٨، والدر المصون ٥/ ٥٢١، وأوضح المسالك ٣/ ٣٣، وشرح التصريح ٢/ ١٢. وهو مع الشعر المنسوب لأبي العتاهية كما في ديوان أبي العتاهية، دار صادر - بيروت، بدون ط ١٤٠٠، ص ٤٦.

والجواب الثاني: إفراد كل موضع من تلك المواضع بالجواب»[١].

وقال أيضاً: «وسمعت شيخنا أبا العباس بن تيمية يقول: يستحيل دخول لام العاقبة في فعل اللَّه فإنها حيث وردت في الكلام فهي لجهل الفاعل لعاقبة فعله كالتقاط آل فرعون لموسى فإنهم لم يعلموا عاقبته، أو لعجز الفاعل عن دفع العاقبة، نحو: (لدوا للموت وابنوا للخراب). فأما في فعل من لا يعزب عنه مثقال ذرة، ومن هو على كل شيء قدير، فلا يكون قط إلا لام كي، وهي لام التعليل. ولمثل هذه الفوائد التي لا تكاد توجد في الكتب يُحتاج إلى مجالسة الشيوخ والعلماء»[٢].

رابعاً: أن هؤلاء المانعين من التعليل الحقيقي لا ينفكون من القول به في بعض المواضع، فالمعتزلة كالزمخشري وغيره يأخذون به فيما لا يتعلق بأفعال العباد من الآيات.

وأما الأشاعرة فمع أن نفي تعليل أحكام اللَّه قاعدة كلية عندهم كما سبق من نصوصهم إلا إنهم ربما خرقوا هذه القاعدة وقالوا فيها بالتعليل في معرض ردهم على المعتزلة في تقريرهم بالعاقبة فيها فيما يشي بنسبة خلق المعصية وتقديرها.

فهذا الرازي الذي يعد أحد نظّار هذا المذهب ينص على أن تعليل أحكام اللَّه محال كما سبق، وأنه يجب تأويل كل ما أشعر بذلك، في حين أنه لا يجد بدّاً من إثبات التعليل فيها في معرض الرد على المعتزلة في تقرير جبر العبد على أفعاله.

ومن ذلك قوله في قوله تعالى ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ ۖ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس ١٠/ ٨٨]

---

(١) شفاء العليل ٢/ ٥٣٩-٥٤٠.

(٢) بدائع الفوائد ١/ ١٥٦.

يقول: «احتج أصحابنا بهذه الآية على أنه تعالى يضل الناس ويريد إضلالهم، وتقريره من وجهين:

الأول: أن اللام في قوله ﴿لِيُضِلُّواْ﴾ لام التعليل، والمعنى: أن موسى قال: يا رب العزة إنك أعطيتهم هذه الزينة والأموال لأجل أن يضلوا، فدل على أنه تعالى قد يريد إضلال المكلفين...»[(١)].

إن إثبات التعليل فيها في موضع وإنكاره في آخر بلا دليل في الموضعين تحكم مسبوق بخلفيات عقدية.

خامساً: أن بعض النحويين ينكر ثبوت معنى العاقبة فيها مطلقاً. وينسبه بعضهم إلى البصريين[(٢)]. وبعضهم إلى الكوفيين[(٣)].

وبهذا يتبين أن الصحيح من هذه الأقوال هو الأول وهو حملها على التعليل الحقيقي ببيان علة ما قبلها والغرض منه، دون التكلف بصرفها إلى غير ذلك.

على أن ذلك لا يعني إنكار معنى العاقبة - كما يزعم بعضهم- بل إنها جلية فيها في بعض المواضع.

والخلاف بين البصريين والكوفيين حولها إنما هو في الاصطلاح فحسب.

قال أبو البركات بن الأنباري في توجيه قوله تعالى: ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، قال: «اللام في (ليكون) يسميها البصريون لام العاقبة، أي: كان عاقبة التقاطهم العداوة

---

(١) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٥٤٣، والكشاف ٣/ ١٥٧، وشرح الرضي ق٢ج ٢/ ١١٦٩، ومغني اللبيب ص ٢٨٣، والجنى الداني ص ١٢١، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٩٣، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٤٦٨، ومصطلحات النحو الكوفي ص ١٢٨-١٣١.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤٧.

والحزن، وإن لم يكن التقاطهم له لهما. ويسميها الكوفيون لام الصيرورة. أي: صار له عدواً وحزناً، وإن التقطوه لغيرهما»[(١)].

كما سبق نص الزجاجي على ثبوتها لدى البصريين، وأن الخلاف هو في الاصطلاح[(٢)].

ولقد اتضحت في هذا التمهيد الصورة العامة لموقف المعربين والمفسرين من اللام في هذه الآيات وأمثالها في القرآن الكريم في ضوء الاتجاه العقدي، كما ظهر جانب كبير من المناقشة حول هذه الآيات.

وأقف مع بعض هذه الآيات كنماذج لهذه الظاهرة في المسائل الآتية، ليستدل بها على نظائرها الكثيرة في القرآن الكريم.



---

(١) البيان في غريب إعراب القرآن ٢/ ٢٢٩.

(٢) ينظر: اللامات ص ١١٩، وينظر: الصاحبي ص ١١٥، ورصف المباني ص ٣٠١، ومصطلحات النحو الكوفي ص ١٣١.

المسألة الثامنة والخمسون
معاني اللام (٢)

٥٨ - قال اللّٰه تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٩].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في معنى اللام في قوله ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ على قولين:

الأول: أنها لام العاقبة والصيرورة أي: ولقد خلقنا كثيراً من الجن والإنس يصيرون إلى جهنم بكفرهم ومعاصيهم.

وهذا توجيه المعتزلة[(١)] والرافضة الإمامية[(٢)] وبعض الأشاعرة[(٣)].

قال القاضي عبد الجبار من المعتزلة: «يجب أن يحمل الكلام على أن المراد به العاقبة، فكأنه قال: ولقد ذرأناهم والمعلوم أن مصيرهم وعاقبة حالهم دخول جهنم لسوء اختيارهم، وهذا كقوله تعالى ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/ ٨]، من حيث كان ذلك هو العاقبة وإن كانوا إنما التقطوه ليفرحوا به ويسروا، وهذا ظاهر في اللغة والشعر»[(٤)].

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٠٥-٣٠٦، وشرح الأصول الخمسة ص ٤٦٤-٤٦٦، والتفسير الكبير ١٥/ ٥٠-٥٢ وتفسير النسفي ٢/ ١٢٥-١٢٦.

(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٣/ ٦١، ٦/ ٨٤، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ٦٩.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٥/ ٥١، ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٤، والبحر المحيط ٤/ ٤٢٥، وحاشية الشهاب ٤/ ٤٠٧، وروح المعاني ٩/ ١٥٧.

(٤) متشابه القرآن ص ٣٠٦. وينظر: شرح الأصول الخمسة له ص ٤٦٤-٤٦٦.

وقال الطوسي الرافضي الإمامي: «اللام في (لجهنم) لام العاقبة، والمعنى أنه لما كانوا يصيرون إليها بسوء اختيارهم وقبح أعمالهم جاز أن يقال: إنه ذرأهم لها»[١].

وقال ابن تيمية مبيناً رأي الأشاعرة: «وأما نفاة الحكمة كالأشعري وأتباعه... أصلهم أن الله لا يخلق شيئاً لشيء، فلم يخلق أحداً لا لعبادة ولا لغيرها، وعندهم ليس في القرآن لام كي، لكن قد يقولون في القرآن لام العاقبة كقوله ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/ ٨]، وكذلك يقولون في قوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٩] يعنون كان عاقبة هؤلاء جهنم، وعاقبة المؤمنين العبادة من غير أن يكون الخالق قصد أن يخلقهم لا لهذا ولا لهذا، ولكن أراد خلق كل ما خلق لا لشيء آخر فهذا قولهم، وهو ضعيف»[٢].

الثاني: أنها للتعليل، أي: لما علم أنهم لا يؤمنون به ولا برسله خلقهم لعذاب جهنم.

وهذا توجيه أهل السنة[٣]، واختاره الباقلاني[٤] وابن عطية من الأشاعرة[٥]، والنسفي من الماتريدية[٦].

قال ابن تيمية: «وقال ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ فاللام في قوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/ ٥٦] وإن كانت هي اللام في هذه الآية فإن مدلولها لام إرادة الفاعل ومقصوده»[٧].

---

(١) التبيان للطوسي ٥/ ٣٦، وينظر: ٣/ ٦١، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ٦٩.
(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٤.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ٩/ ١٥٦، وتفسير البغوي ٢/ ٢١٧، ومجموع الفتاوى٤/ ٢٣٦، ٨/ ٤٤.
(٤) ينظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٦٧٢.
(٥) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٤٧٩، والدر المصون ٥/ ٥٢١، وروح المعاني ٩/ ١٥٧.
(٦) ينظر: تفسير النسفي ٢/ ١٢٥-١٢٦.
(٧) مجموع الفتاوى ٤/ ٢٣٦.

الأثر العقدي:

إنما ذهب المعتزلة ومن تأثر بهم من الإمامية إلى القول بكونها للعاقبة لما تشي به من كونه تعالى خلق هؤلاء العصاة من الكفرة لدخول جهنم، أي قدّر عليهم ما يستحقون به دخولها من المعاصي. وهذا يعني خلقه لهذه الأفعال التي استحقوا بها العذاب. وهذا كله ينقض أصلهم الاعتزالي في خلق العبد فعل نفسه واختياره ما يريد، ومناقضته أصلهم الاعتزالي من رعاية الصلاح والأصلح.

أما حملها على العاقبة فلا يفضي إلى معارضة هذا الأصل الاعتزالي، لكونه إخباراً عن مصيرهم ومآلهم ولا يعني تقدير أفعالهم تلك.

قال الطوسي: «ولا يجوز أن يكون معنى الآية إن اللّه خلقهم لجنهم، وأراد منهم أن يفعلوا المعاصي، فيدخلوا بها النار؛ لأن اللّه تعالى لا يريد القبيح، لأن إرادة القبيح قبيحة، ولأن مريد القبيح منقوص عند العقلاء تعالى اللّه عن صفة النقص»[1].

ويلتقي رأي بعض الأشاعرة مع رأي المعتزلة في حملها على العاقبة مع اختلافهم في الباعث العقدي، فإن الأشاعرة يقرون بأن اللّه قد خلقهم لجهنم بمعنى أنه أراد كفرهم ومعاصيهم على وجه فيه شيء من الجبر، وأن العبد إنما منه الكسب الذي لا أثر له في الفعل، ومع ذلك فإنهم يحملونها على العاقبة أو الغائية المجازية فراراً من تعليل أفعال اللّه حقيقة.

قال الألوسي: «ولا يخفى أن الحمل على الظاهر مخالفٌ لظاهر الآية التي ذكرناها[2]، وفي الكتاب الكريم كثير مما يوافقها على أن

---

(١) التبيان ٥/٣٨.

(٢) وهي قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، كما سيأتي في المناقشة وجه هذه المخالفة.

التعليل الحقيقي لأفعاله تعالى يمنع عنه - في المشهور- الإمام الأشعري وأصحابه»(١).

على أن آخرين منهم لا ينفكون من القول بأنها للتعليل الصريح، مع إنكارهم أصل التعليل لأحكام اللّه تعالى(٢).

أما أهل السنة فإنهم لما صح عندهم ما منعه الفريقان من خلق المعصية وتقديرها، ومن صحة تعليل أفعال اللّه تعالى جاز عندهم أن تكون اللام للتعليل، لأنه تعالى قد علم أعمال العباد قبل خلق السموات والأرض، وقد خلق الجنة وخلق لها أهلاً وهم في أصلاب آبائهم وخلق النار، وخلق لها أهلاً وهم في أصلاب آبائهم كما صحّ في ذلك الحديث.(٣)

قال ابن كثير: «أي خلقنا وجعلنا لجهنم ﴿كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾، أي هيأناهم لها وبعمل أهلها يعملون فإنه تعالى لما أراد أن يخلق الخلق علم ما هم عاملون قبل كونهم فكتب ذلك عنده في كتاب قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة كما ورد في صحيح مسلم عن عبد اللّه بن عمرو أن رسول الله ﷺ قال (إن اللّه قدّر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة، وكان عرشه على الماء)(٤)»(٥).

المناقشة:

يتمسك كثير ممن ذهب إلى القول بالعاقبة، بأنها لو حملت على الغائية لكان هذا مناقضاً لقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

---

(١) روح المعاني ٩/ ١٥٧.

(٢) ينظر: التفسير الكبير للرازي ١٥/ ٥٠.

(٣) كما رواه مسلم عن عائشة رضي اللّه عنها في كتاب القدر حديث رقم (٢٦٦٢).

(٤) الحديث في صحيح مسلم كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى برقم (٢٦٥٣).

(٥) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٥٧.

[الذاريات ٥١/٥٦]. حيث إن اللام فيها للتعليل مما يبين أن تعالى إنما خلقهم لعبادته، وهنا يبين أنه إنما خلق كثيراً من الخلق لعذاب جهنم[١].

قال أبو حيان: «وإنما ذُهِب إلى أنها لام العاقبة والصيرورة؛ لأنه تعالى قال: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ فإثبات كونها للعلة ينافي قوله و﴿إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾»[٢].

ويجيب النسفي عن ذلك بقوله: «هم الكفار من الفريقين - الجن والإنس -، المعرضون عن تدبر آيات اللّه، والله تعالى علم منهم اختيار الكفر فشاء منهم الكفر، وخلق فيهم ذلك، وجعل مصيرهم جهنم لذلك، ولا تنافي بين هذا وبين قوله ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ ؛ لأنه إنما خلق منهم للعبادة مَنْ علم أنه يعبده، وأما من علم أنه يكفر به فإنما خلقه لما علم أنه يكون منه، فالحاصل أنّ من علم منه في الأزل أنه يكون منه العبادة خلقه للعبادة، ومن علم منه أنه يكون منه الكفر خلقه لذلك، وكم من عام يراد به الخصوص. وقول المعتزلة بأن هذه لام العاقبة، أي لما كان عاقبتهم جهنم جعل كأنهم خُلِقوا لها فراراً عن إرادة المعاصي عدولٌ عن الظاهر»[٣].

وهذا ما يفهم من كلام الطبري حيث يقول: «لنفاذ علمه فيهم بأنهم يصيرون إليها بكفرهم بربهم»[٤]. أي لما علم من هؤلاء أنهم يكفرون بعدما يقيم عليهم الحجة، خلقهم لجهنم.

واحتجت المعتزلة أيضاً بمعيار صناعي نحوي وهو أن لام التعليل

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٠٥، والتبيان للطوسي ٥/٣٨، ومجمع البيان للطبرسي ٩/٦٩-٧٠، والتفسير الكبير ١٥/ ٥٠-٥٢، والبحر المحيط ٤/ ٤٢٥، والدر المصون ٥/ ٥٢١، وروح المعاني ٩/ ١٥٧.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٤٢٥.

(٣) مدارك التنزيل (تفسير النسفي) ٢/ ١٢٥-١٢٦.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٩/ ١٥٧.

إنما تدخل على المصدر، وهي هنا قد دخلت على اسم جامد وهو (جهنم).

قال القاضي عبد الجبار: «نقول قولكم: إن هذه اللام لام الغرض لا يصح؛ لأن لام الغرض مما لا يدخل في الأسماء الجامدة، وإنما تدخل على المصادر والأفعال المضارعة، وعلى هذا لا يقال دخلت بغداد للسماء والأرض، كما يقال: دخلت بغداد للعلم أو لطلب العلم، وجهنم اسم جامد، فكيف تدخله لام الغرض؟»[1].

والجواب أن ما ذكره في لام التعليل غير متعين إذ قد ورد في القرآن الكريم عدد من الآيات تنيف على العشرين آية قد دخلت فيها لام التعليل على اسم جامد، ومنها[2]:

قوله تعالى ﴿وَإِذِ ٱسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ﴾ [البقرة ٢/ ٦٠].

قال أبو حيان: «واللام في (لقومه) لام السبب: أي لأجل قومه»[3].

وقوله تعالى ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ سَمَّٰعُونَ لِلْكَذِبِ سَمَّٰعُونَ لِقَوْمٍ ءَاخَرِينَ﴾[المائدة ٥/ ٤١].

قال العكبري: «و(لقوم) متعلق به، أي: لأجل قوم»[4].

وقوله تعالى ﴿إِنَّ أَوَّلَ بَيْتٍ وُضِعَ لِلنَّاسِ لَلَّذِى بِبَكَّةَ﴾ [آل عمران ٣/ ٩٦].

قال أبو حيان: «و(للناس) متعلق بـ(وضع) واللام فيه للتعليل»[5].

وقول تعالى ﴿قَالَتْ أُخْرَىٰهُمْ لِأُولَىٰهُمْ رَبَّنَا هَٰٓؤُلَآءِ أَضَلُّونَا فَـَٔاتِهِمْ عَذَابًا ضِعْفًا مِّنَ ٱلنَّارِ قَالَ لِكُلٍّ ضِعْفٌ وَلَٰكِن لَّا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ٣٨].

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٤٦٥.

(٢) ينظر ذلك في: دراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٤٣٥-٤٣٩.

(٣) البحر المحيط ١/ ٣٨٩.

(٤) التبيان للعكبري ١/ ٤٣٧.

(٥) البحر المحيط ٣/ ٧.

قال السمين: «وقوله (لأولاهم) اللام للتعليل، أي لأجل، ولا يجوز أن تكون التي للتبيلغ كهي في قولك: قلت لزيد افعل»[١].

ومما يضعّف به القول بالعاقبة أيضاً ما سبق بيانه من أن لام العاقبة إنما تصدر عمّن يجهلها أولا يريدها.

قال ابن عطية: «وقالت فرقة اللام في قوله ﴿لِجَهَنَّمَ﴾ هي لام العاقبة، أي: ليكون أمرهم ومآلهم لجهنم.

قال القاضي أبو محمد - يعني نفسه -: وهذا ليس بصحيح، ولام العاقبة إنما يتصور إذا كان فعل الفاعل لم يقصد به ما يصير الأمر إليه،... وأما هنا فالفعل قصد به ما يصير الأمر إليه من سكناهم جهنم»[٢].

وبهذا يترجح القول بأنها للتعليل، لأنه هو الظاهر المتبادر في هذه اللام كما سبق[٣]. كما أنه هو الظاهر في هذه الآية بإقرار المانعين أنفسهم[٤]. وإذا كان ذلك كذلك فالعدول عنه يحتاج إلى دليل قاطع.

قال الرازي: «واعلم أن المصير في التأويل إنما يحسن إذا ثبت بالدليل امتناع العقل حمل هذا اللفظ على ظاهره، وأما ما ثبت بالدليل أنه لاحق إلا ما دلّ عليه ظاهر اللفظ، كان المصير إلى التأويل في مثل هذا المقام عبثاً»[٥].

ويُوَافَق الرازي على وجوب اتباع الظاهر ما لم يدل على منعه

---

(١) الدر المصون ٥/ ٣١٥.

(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٤٧٨.

(٣) وقد زعم صاحب كتاب التعليل في القرآن الكريم(ص ٩٧) بأن منع كونها للغرض اتفاق بين المفسرين، وهذا خلل في التتبع والاستقراء، لأنه قد حصر ذلك في كتب المعتزلة والأشاعرة، وقد سبق مناقشة هذا الكتاب في المسألة رقم ٢٦ من هذا البحث.

(٤) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٠٥، وشرح الأصول الخمسة ص ٤٢٥، والتفسير الكبير ١٥/ ٥٢.

(٥) التفسير الكبير ١٥/ ٥٢.

دليل، ولكنه يُخَالَف في أن هذا الدليل إنما يصار إليه بالعقل فحسب. بل الدليل ما جاء به السمع من الكتاب والسنة على فهم السلف الصالح.

وقفة:

تعد آية الذاريات وهي قوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ من أكثر الآيات وروداً في كتب العقائد والأصول لما تنص عليه من بيان الغاية من خلق الثقلين وهي العبادة(١).

ولقد سبقت الإشارة إلى أن كثيراً من المعربين ادّعوا تعارضاً بينها وبين آية الأعراف وهي قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾ [الأعراف ٧/ ١٧٩] في حال حمل اللام فيهما على التعليل والغاية، إذ تكون الغاية من خلق الثقلين في الآية الأولى هي العبادة منهم، وتكون الغاية من خلق كثير من الثقلين في الآية الثانية هي دخول جنهم. ولهذا كان موقف المعربين من ذلك على أربعة أوجه(٢):

الأول: وجوب صرف اللام في آية الأعراف إلى العاقبة والصيرورة

---

(١) لم أفرد هذه الآية في مسألة مستقلة لعدم دخولها في إطار منهج هذا البحث لكون الخلاف فيها معنوياً لا إعرابياً نحوياً، إذ إن المعربين والمفسرين متفقون تقريباً على أن اللام في قوله ﴿لِيَعْبُدُونِ﴾ هي للغاية والتعليل، على اختلاف بينهم في توجيه هذا التعليل من كونه حقيقياً أو لفظياً.

قال شيخ الإسلام: «هذه اللام ليست هي اللام التي يسميها النحاة لام العاقبة والصيرورة، ولم يقل أحد هنا، كما ذكره السائل من أن ذلك لم يصر إلا على قول من يفسر (يعبدون) بمعنى (يعرفون)، يعني المعرفة التي أمر بها المؤمن والكافر، لكن هذا قول ضعيف». مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٦-١٨٧.

(٢) تنظر هذه الأقوال في: تأويل مشكل القرآن لان قتيبة ص ٢٨٢، والإبانة عن أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ١٣٧، وتأويلات أهل السنة للماتريدي ص ١٥٣، والانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٦٧٢-٦٧٤، وأمالي المرتضى ٢/ ٨٣، وزاد المسير لابن الجوزي ص ١٣٥٢، والتفسير الكبير ٢٨/ ١٩٨-٢٠٠، والجامع لأحكام القرآن ١٧/ ٥٠، ٥١، وفوائد في مشكل القرآن للعز بن عبد السلام ص ٢٣٧، ومجموع الفتاوى لابن تيمية٤/ ٢٣٥،٢٣٦، ٨/ ٣٥-٥٧، ١٨٦-١٩٠، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨-٤٨١، وحاشية الشهاب ٨/ ٦٠١-٦٠٣.

كما سبق عرض ذلك في مباحث هذه المسألة، وتبقى الغاية من خلقهم واحدة وهي العبادة.

الثاني: وجوب حمل الدلالة المعنوية لكلمة (يعبدون) في آية الذاريات على معنى يزول معه هذا التعارض، وذلك إما بحملها على معنى: (يعرفون)، أو على معنى: (يتذللون ويخضعون ويستسلمون)، أو على معنى: (ليقروا بالعبودية طوعاً و كرها)، أو على معنى: (أنه خلقهم للعبادة، فمن العبادة عبادة تنفع، ومن العبادة عبادة لا تنفع).

قال ابن تيمية: «فهذه الأقوال الأربعة قول من عرف أن الآية عامة، فأراد أن يفسرها بعبادة تعمّ الإنس والجن، واعتقد أنه إن فسرها بالعبادة المعروفة، وهي الطاعة للّه والطاعة لرسله لزم أن تكون واقعة منهم، ولم تقع، فأراد أن يفسرها بعبادة واقعة، وظن أنه إذا فسرها بعبادة لم تقع لزمه قول القدرية، وأنه خلقهم لعبادته فعصوه بغير مشيئته وغير قدرته، ففروا من قول القدرية. وهم معذورون في هذا الفرار. لكن فسرها بما لم يُرد بها كما يصيب كثير من الناس في الآيات التي يحتج أهل البدع بظاهرها»[1].

الثالث: أن آية الذاريات مخصوصة بمن وقعت منه العبادة، وهم من عبده من المؤمنين من الجن والإنس فتكون العبادة بمفهومها المتفق عليه غاية مقصودة واقعة من بعض الخلق، وليست غاية من كل الخلق. فمن وجدت منه العبادة فهو مخلوق لها، ومن لم توجد منه فليس مخلوقاً لها.

وقد قال بكلٍّ من هذه المعاني في الوجهين الثاني والثالث بعض السلف، وأخذ كل فريق بما يتوافق مع مسلماته العقدية.

وبهذا تكون الغاية في كل هذه المعاني مختلفة عن الغاية في آية

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٥١.

الأعراف وتكون الثانية مترتبة على الأولى أو نتيجة لها.

الرابع: الجمع بين الغايتين والإرادتين بأن تكون الغاية والإرادة في آية الذاريات هي الإرادة الدينية الشرعية التي هي بمعنى المحبة والرضا، ولا تستلزم وقوع المراد بها. فالله تعالى خلق الخلق وهو يريد أن يعبدوه بامتثال أوامره واجتناب نواهيه إرادة شرعية تضمنها أمره بالعبادة، ولم يلزمهم بذلك، فأعان فريقاً منهم عليها فتحققت فيهم الإرادتان الشرعية الكونية، ولم يعن آخرين فاختاروا الضلالة لتتحقق فيهم الإرادة الثانية الحتمية، وهي الإرادة الكونية القدرية التي تستلزم وقوع المراد بها، وهي المنصوص عليها في آية الأعراف بارتكابهم ما يوجب دخولهم النار، فيكونوا مخلوقين لها.

وبهذا تكون الإرادتان في الآيتين متغايرتين فلا تعارض بينهما، لكون الثانية مترتبة على تخلف الثانية، وكون الأولى غير مستلزم وقوع المراد بها، وكون الثانية مستلزمة وقوع المراد بها.

وبهذا تبقى الآيتان على عمومها الظاهر البين دون حاجة إلى صرف العبادة إلى معنى خاص غير شائع فيها وليست هي العبادة المأمور بها على ألسن الرسل، بل تبقى على معناها المعروف «الذي عليه جمهور المسلمين، أن اللَّه خلقهم لعبادته وهو فعل ما أمروا به، ولهذا يوجد المسلمون قديماً وحديثاً يحتجون بهذا الآية على هذا المعنى حتى في وعظهم وتذكيرهم وحكاياتهم... فهذا هو المعنى الذي قصد بالآية قطعاً، وهو الذي تفهمه جماهير المسلمين، ويحتجون بالآية عليه، ويعترفون أن اللَّه خلقهم ليعبدوه، لا ليضيعوا حقه»[1].

ودون الحاجة إلى تخصيصها في قلة من الخلق. ذلك «أن قصد العموم ظاهر في الآية، وبيّن بياناً لا يحتمل النقيض»[2].

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ٥١-٥٢-٥٣.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ٤٠.

المسألة التاسعة والخمسون

معاني اللام (٣)

٥٩- قال الله تعالى ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا۟ عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا ٱطْمِسْ عَلَىٰٓ أَمْوَٰلِهِمْ وَٱشْدُدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا۟ حَتَّىٰ يَرَوُا۟ ٱلْعَذَابَ ٱلْأَلِيمَ﴾ [يونس ١٠/ ٨٨].

التوجيه الإعرابي:

اختلف كثير من المعربين والمفسرين ومقرري المذاهب العقدية في معنى اللام من قوله ﴿لِيُضِلُّوا۟﴾ على أقوال، منها:

الأول: أنها للتعليل، بمعنى (كي)، أي إنك آتيتهم ما آتيتهم على سبيل الاستدراج، فكان الإيتاء لهذه العلة، وهي الضلال عن سبيلك.

وهذا توجيه الفراء[(١)]، والطبري، ونسبه إلى بعض نحويي الكوفة[(٢)]، واختاره الرازي[(٣)]، وأبو حيان[(٤)].

قال الفراء: «ثم قال موسى (ربنا) فعلت ذلك بهم (لِيُضِلُّوا) الناسَ (عن سبيلك)، وتُقرأ (ليَضلوا) هم (عن سبيلك)، وهذه لام كي»[(٥)].

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٧٧، وزاد المسير لابن الجوزي ص ٦٣٣، والبرهان ٤/ ٣٤٨، وروح المعاني ١١/ ٢٢٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١١/ ١٧٩-١٨٠.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠.

(٤) ينظر: البحر المحيط ٥/ ١٨٥.

(٥) معاني القرآن ١/ ٤٧٧. وهذا ما يتوافق مع مذهب أهل السنة، مما يدل على سلامة معتقده رحمه الله .

الثاني: أنها لام العاقبة والصيرورة، أي: آتيتهم الزينة والأموال، وأنت عالم بأن مصيرهم إلى الضلال عن سبيلك والاستمرار على الكفر.

وقد نسب هذا التوجيه إلى الخليل وسيبويه(١).

وقال به قطرب(٢) والأخفش(٣). وينسب إلى غيرهما من المعتزلة(٤)، والإمامية(٥). كما قد قال به الزجاج(٦) وابن فارس(٧) وغيرهما من أهل السنة(٨).

قال أبو الحسن الأخفش: «أي فضلّوا، كما قال ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، أي: فكانَ، وهم لم يلتقطوه ليكون لهم عدوّاً وحزناً، إنما لقطوه(٩)، فكأن هذه اللام تجيء في هذا المعنى»(١٠).

الثالث: أنها لام الأمر، والمقصود الدعاء، فالفعل بعدها مجزوم بها، وليس منصوباً، والمعنى: ربنا ابتلهم بالضلال عن سبيلك.

وهذا اختيار ابن الأنباري(١١)، وابن السراج(١٢)، وهو توجيه آخر

---

(١) ينظر: إعراب القرآن ٢/ ٢٦٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٣٣، وفتح القدير ص ٩٨٧.

(٢) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤٨.

(٣) ينظر: معاني القرآن ٢/ ٣٤٧، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٣٤٨، وروح المعاني ١١/ ٢٢٨.

(٤) ينظر: تنزيه القرآن ص ١٧٨، ومتشابه القرآن ص ٣٦٩، والتفسير الكبير للرازي ١٥/ ٥١، ١٧/ ١٢٠، وروح المعاني ١١/ ٢٢٨.

(٥) ينظر: التبيان للطوسي ٥/ ٤٢٢، ومجمع البيان للطبرسي ١١/ ٨٧-٨٨.

(٦) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٠، وزاد المسير ص ٦٣٥.

(٧) ينظر: الصاحبي ص ١٥٢،

(٨) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٦٦، وتفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ٢/ ٤٠١، وتفسير البغوي ٢/ ٣٦٥، ورصف المباني ص ٣٠١.

(٩) هكذا في المطبوع، وكأن هناك سقطاً تقديره: ليكون لهم ولداً ولينفعهم. وينظر نحو ذلك في الطبري ٢٠/ ٤٠.

(١٠) معاني القرآن للأخفش ٢/ ٣٤٧-٣٤٨.

(١١) ينظر: زاد المسير ص ٦٣٥، وروح المعاني ١١/ ٢٢٩.

(١٢) ينظر: الأصول في النحو ٢/ ١٧١.

للمعتزلة أيضاً كالزمخشري وغيره[١]، واختاره البيضاوي من الأشاعرة[٢].

قال الزمخشري: «فإن قلت: ما معنى قوله ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ﴾؟. قلت: هو دعاء بلفظ الأمر، كقوله: ربنا اطمس واشدد، . . . كأنه قال: ليثبتوا على ما هم عليه من الضلال وليكونوا ضلّالاً وليطبع اللَّه على قلوبهم فلا يؤمنوا وما عليّ منهم، هم أحق بذلك وأحق، كما يقول الأب المشفق لولده الشاطر إذا مالم يقبل منه، حسرة على ما فاته من قبول نصيحته وحرداً عليه، لا أن يريد خلاعته واتباعه هواه»[٣].

الرابع: أنها على حذف (لا) النافية بعد (أن) المضمرة بعد اللام.

والتقدير: ربنا إنك أعطيتهم ذلك لئلّا يضلوا عن سبيلك، فأضمرت (أن) المصدرية، وحذفت (لا) النافية وهي مرادة.

وهذا توجيه آخر للمعتزلة، نقل عن أبي علي الجبائي شيخ الطائفة[٤].

قال عبد الجبار: «والمراد بالآية عند أبي علي رضي اللَّه عنه: أنه أعطاهم الزينة والأموال لئلا يضلُّوا، فحذف عن الكلام لفظة (أن) وهذا كقوله تعالى: ﴿يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمْ أَن تَضِلُّواْ﴾ [النساء ٤/ ١٧٦]، إلى ما شاكله»[٥]. أي: أن لا تضلّوا.

الخامس: أن الكلام على الاستفهام الإنكاري بحذف حرف الاستفهام، أي: أكنتَ أنعمت عليهم بذلك لكي يضلّوا عن سبيلك؟!.

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ٢٠٠-٢٠١، والتبيان للطوسي ٥/ ٤٢٢، ومجمع البيان للطرسي ١١/ ٨٧، والتفسير الكبير ١٧/ ١٢٠، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز ٢/ ٣٢٤، وروح المعاني ١١/ ٢٢٩.

(٢) ينظر: تفسير البيضاوي ٥/ ٩٤.

(٣) الكشاف ٢/ ٢٠٠- ٢٠١. ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٥٨٨.

(٤) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٦٧، ومجمع البيان للطبرسي ١١/ ٨٧، والتفسير الكبير ١٧/ ١٢٠، ١٢٢، والبحر المحيط ٥/ ١٨٥، والدر المصون ٦/ ٢٦٠.

(٥) متشابه القرآن ص ٣٦٧.

وقد نقله عبد الجبار عن بعض المعتزلة[1].

قال عبد الجبار: «وقد قيل: إن المراد به الاستفهام، وإنه حذف حرف الاستفهام عنه، لما في الكلام من الدلالة عليه، فكأنه عليه السلام قال: يا رب أعطيتهم الأموال والزينة والأحوال في الدنيا ليضلوا عن سبيلك؟. وأراد به نفي أن يكون فعل ذلك لهذا الوجه، كما قال تعالى ﴿ءَأَنتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَٰهَيْنِ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ [المائدة 5/ 116]، وإرادته الإنكار لذلك دون الاستفهام في الحقيقة»[2].

السادس: أن الكلام على النفي والإنكار، وليس على الإثبات والإخبار، فهو على غير الظاهر، والمراد: ما كنت لتفعل بهم ذلك لكي يضلوا.

وهو أحد توجيهات المعتزلة المتعددة في هذه الآية[3].

قال عبد الجبار: «وقد قيل: إن المراد به الإنكار لأن يعطيهم الأموال في الدنيا لكي يضلوا؛ لأنه لا يمتنع أن يكون القوم مجبرة ينسبون الضلال إليه تعالى وإلى أنه واقع بإرداته، فقال موسى منكراً لذلك ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾ بمعنى: أنك لم تفعل يا رب ما فعلته من الإنعام لكي يضلوا! وهذا كما يقول أحدنا لولده عند العتب واللوم: قد أعطيتك الأموال وأدبتك وعلمتك لكي تعصيني، على طرق الزجر عن معصيته»[4].

السابع: أنها للتعليل الحقيقي، ولكنها داخلة على فعل الإضلال المراد به الإهلاك، أي: أعطيتهم ذلك ليهلكوا ويموتوا.

وهذا توجيه آخر للمعتزلة على ما نقله الرازي عن القاضي بأن

---

(1) ينظر: متشابه القرآن ص 368، والتفسير الكبير 17/ 120.

(2) متشابه القرآن 368-369.

(3) ينظر: متشابه القرآن ص 368، ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد 2/ 588.

(4) متشابه القرآن ص 368.

«الضلال جاء في القرآن بمعنى الهلاك يقال: [ضلّ][(١)] الماء في اللبن، أي هلك فيه. إذا ثبت هذا فنقول: قوله ﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ﴾ معناه: ليهلكوا ويموتوا»[(٢)].

الأثر العقدي:

لقد تعددت توجيهات المعتزلة والإمامية في معنى هذه اللام - وكلها خلاف الظاهر فيها - لما في ظاهر الآية من إخباره تعالى على لسان موسى عليه السلام أنه أملى لفرعون وقومه وأغدق عليهم من النعم بإتيانهم الزينة التامة، والأموال الكثيرة، من أجل أن يغتروا بهذا الإملاء وهذا الإمهال والإنعام ليتمادوا في غيهم وضلالهم وإضلالهم.

وهذا يبطل معتقد المعتزلة في الصلاح والأصلح، في إيجابهم علىٰ اللّٰه أن يفعل بعباده ما فيه صلاحهم وسعادتهم.

قال القاضي عبد الجبار بعد ذكره أحد توجيهات المعتزلة: «ودلّ على ذلك بأنه لو لم يحمل على هذا الوجه لحمل على أنه أراد الضلال منهم، وذلك لا يصح عقلاً وسمعاً، لأنه تعالى قد دعاهم إلى خلاف الضلال، وبعث الأنبياء ليدعوهم إلى خلافه»[(٣)].

وقال أيضاً: «لا يجوز أن يكون المراد من هذه الآية ما ذكرتم، ويدل عليه من وجوه: الأول: أنه ثبت أنه تعالى منزه عن فعل القبيح وإرادة الكفر قبيحة...»[(٤)].

كما أن هذه المسألة متصلة بباب خلق أفعال العباد في مسألة إرادة الكفر وخلقه.

قال الطبرسي: «اللام للعاقبة والمعنى: وعاقبة أمرهم أنهم يضلوا

(١) ساقطة من المطبوع لا يستقيم الكلام بدونها.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠-١٢١، وينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٥٨٨.

(٣) متشابه القرآن ٣٦٧-٣٦٨.

(٤) التفسير الكبير للرازي ١٧/ ١٢٠. وقريب منه في متشابه القرآن ص ٣٦٨.

عن سبيلك، ولا يجوز أن تكون لام الغرض؛ لأنا قد علمنا بالأدلة الواضحة أن اللّه سبحانه لا يبعث الرسول ليأمر الخلق بالضلال، ولا يريد أيضاً منهم الضلال، ولا يؤتيهم المال ليضلوا»[١].

وإذا كان المعتزلة يتمحلون في صرف الآية عن ظاهرها بأحد الأوجه السابقة فإن الأشاعرة قد احتجوا بهذا الظاهر من وجه جبري في خلق الكفر وإرادة الضلال، وذلك بحملها على التعليل المشعر بالغائية مما يعني عندهم أنهم سلبوا الاختيار الحقيقي لسيرهم وفق الغاية التي خلقوا لها.

قال الرازي: «احتج أصحابنا - أي الأشاعرة - بهذه الآية على أنه تعالى يضلّ الناس ويريد إضلالهم. وتقريره من وجهين: الأول: أن اللام في قوله ﴿لِيُضِلُّواْ﴾ لام التعليل، والمعنى: أن موسى قال: يا رب العزة: إنك أعطيتهم هذه الزينة والأموال لأجل أن يضلوا، فدل هذا على أنه تعالى قد يريد إضلال المكلفين. والثاني: أنه قال ﴿وَٱشۡدُدۡ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ﴾ فقال اللّه تعالى ﴿قَدۡ أُجِيبَت دَّعۡوَتُكُمَا﴾، وذلك أيضاً يدل على المقصود»[٢].

ومع أن التعليل في أحكام اللّه وأفعاله ممتنع في أصل مذهب الأشاعرة إلا أنهم يأخذون به في مجال تقرير مسألة الكسب وسلب قدرة العبد الحقيقية في أفعاله.

قال ابن المنيّر وهو يكشف مغزى الزمخشري في توجيهه: «قال أحمد: وهذا من اعتزاله الخفي الذي هو أدق من دبيب النمل، يكاد الاطلاع عليه أن يكون كشفاً. ووجه ذلك أنه علم أن الظاهر بل والباطن أن اللام للتعليل، وأن الفعل منصوب بها، ومعنى ذلك إخبار موسى عليه السلام بأن اللّه إنما أمدهم بالزينة والأموال وما يتبعهما من النعم

---

(١) مجمع البيان ١١/ ٨٧.
(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٠.

استدراجاً ليزدادوا إثماً وضلالة كما أخبر تعالى عن أمثالهم بقوله ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓا إِثْمًا﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٨]، وهذا المعنى منتظم على جعل اللام للتعليل. والزمخشري بنى على القاعدة الفاسدة في استحالة ذلك على اللَّه تعالى لاعتقاده أن من الجور أن يملي لهم في الضلالة ويعاقبهم عليها»[١].

ولقد وقف أهل السنة وسطاً بين هذين النقيضين فهم يثبتون إرادة العبد لهذا الكفر والضلال باختياره بعد وضوح الحجة عليه، على أن هذا الاختيار سائر وفق إرادة اللَّه الكونية القدرية، لا الشرعية كما ظنه المعتزلة من عدم التفريق بين الإرادتين.

ولقد أبطل الطبري منع المعتزلة للتعليل فيها بدعوى أن ذلك يشعر إتيانهم ما أراد اللَّه منهم، وذلك بقوله: «فإن قال قائل: أفكان اللَّه جل ثناؤه أعطى فرعون وقومه ما أعطاهم من زينة الدنيا وأموالها ليُضلوا الناس عن دينه، أو ليَضلوا هم عنه؟ فإن كان لذلك أعطاهم ذلك فقد كان منهم ما أعطاهم لأجله، فلا عتب عليهم في ذلك؟. قيل: إن معنى ذلك على خلاف ما توهمت»[٢].

ومن ثمار وسطية أهل السنة أنه يصح عندهم في هذه الآية حملها على التعليل والغاية وعلى العاقبة والمآل.

قال محيي السنة البغوي: «اختلفوا في هذه اللام، قيل: هي لام كي، معناه: آتيتهم كي تفتنهم فيَضِلُّوا ويُضِلُّوا عن سبيلك، كقوله ﴿... لَأَسْقَيْنَاهُم مَّآءً غَدَقًا ۝ لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾ [الجن ٧٢/ ١٦-١٧]، وقيل: هي لام العاقبة يعني: ليضلوا فيكون عاقبة أمرهم الضلال كقوله تعالى ﴿فَٱلْتَقَطَهُۥٓ ءَالُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/ ٨]»[٣].

---

(١) الانتصاف من الكشاف ٢/ ٢٠٠.

(٢) تفسير الطبري ١١/ ١٧٩.

(٣) تفسير البغوي (معالم التنزيل) ٢/ ٣٦٥.

على أن الراجح من هذين الوجهين عند جمهورهم هو التعليل، لكن ذلك ليس على وجه الوجوب كما عند غيرهم، بل هو على وجه الرجحان.

قال الطبري: «وقد اختلف أهل العربية في معنى اللام التي في قوله ... والصواب من القول في ذلك عندي: أنها لام كي، ومعنى الكلام: ربنا أعطيتهم ما أعطيتهم من زينة الحياة الدنيا والأموال لتفتنهم فيه، ويُضلّوا عن سبيلك عبادَك، عقوبة منك، وهذا كما قال جل ثناؤه ﴿لِيُضِلُّواْ﴾... والصواب من القول في ذلك عندي: أنها لام كي، ومعنى الكلام: ربنا أعطيتهم ما أعطيتهم من زينة الحياة الدنيا والأموال لتفتنهم فيه، ويُضلّوا عن سبيلك عبادَك، عقوبة منك، وهذا كما قال جل ثناؤه ﴿...لَأَسْقَيْنَاهُم مَّاءً غَدَقًا ۝ لِّنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾»[1].

وقال ابن كثير: «(لِيَضِلُّوا) أي: أعطيته ذلك وأنت تعلم أنهم لا يؤمنون بما أرسلتني به إليهم استدراجاً منك لهم كقوله تعالى ﴿لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ﴾[الجن ٧٢/ ١٧]، وقرأ آخرون (لِيُضِلُّوا)[2] بضم الياء أي ليفتن بما أعطيتهم من شئت من خلقك ليظن من أغويته أنك إنما أعطيتهم هذا لحبك إياهم واعتنائك بهم»[3].

المناقشة:

لقد برهنت هذه المسألة على أن أهل الكلام قد استقوا أصولهم العقدية من غير هدي الكتاب والسنة، بل من منطلقات عقلية ونظريات كلامية ابتداء، ثم انثنوا على الكتاب والسنة فما وافق هذه الأصول المسبقة قبلوه، وما عارضها رفضوه إما بتأويل أو تحريف أو تخصيص،

---

(١) تفسير الطبري ١١/ ١٨٠.

(٢) قرأ بالضم الكوفيون عاصم وحمزة والكسائي، وقرأ بالفتح الباقون ينظر: تفسير الطبري ١١/ ١٧٩، والسبعة لابن مجاهد ص ٢٦٧، والبحر المحيط ٥/ ١٨٥.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤١١.

فإن كان أظهر من أن تجري عليه هذه المحامل ركنوا إلى التوقف ودعوى التشابه.

وما هذه الوجوه المتكلفة الضعيفة جداً التي ارتكبها المعتزلة لردّ ظاهر هذه الآية إلا دليل على هذا المنهج الكلامي في الموقف من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة.

ولئن كان سبب هذا التكلف والتمحل المعتزلي حول هذه الآية ناشئاً من تعارض ظاهرها مع المنطلق العقلي[(١)] عندهم، فإن المنهج الأشعري يزعم أن الدليل العقلي على خلاف ذلك، بل هو متوافق مع ظاهر الآية وبالتالي وجب الأخذ به وعدم البحث عن مخرج لهذا الظاهر.

قال الرازي: «فثبت أن ما أشعر به ظاهر اللفظ فقد ثبت صحته بالعقل الصريح، فكيف يمكن ترك ظاهر اللفظ في مثل هذا المقام؟ وكيف يحسن حمل الكلام على الوجوه المتكلفة الضعيفة جداً»[(٢)].

وهكذا تعارضت دلالة العقل عند الفريقين حول هذه الآية، فكلٌّ منهما يزعم أن العقل ينادي بما يعتقده.

أيحسن بعد ذلك أن تُجعل دلالة العقل قطعيةً في قضايا العقيدة، ونحن نراها في مسألة واحدة قد تجاذبها كل طرف إليه، وادعاها كل فريق لمذهبه؟!.

وبهذا يظهر أن الأولى هو حملها على إرادة التعليل الحقيقي لكونه قوياً في أداء المعنى صحيحاً في المعيار العقدي بالإضافة إلى أنه ظاهر الآية.

ويمكن مناقشة بعض تلك الأوجه الأخرى على سبيل التخصيص بما يلي:

أما حملها على العاقبة، فقد قال به بعض العلماء الثقات، ليس دفعاً لظاهر التعليل كما هو الباعث عند المعتزلة، بل ترجيحاً لقوة معناه عندهم، مع تسويغهم التعليل فيها.

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٦٨.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٢١.

ومع ذلك فهو ضعيف لما سبق بيانه من حقيقة حال الفاعل معها من جهل العاقبة أو عدم إرادتها، بالإضافة إلى «أن موسى ما كان عالماً بالعواقب. فإن قالوا: إن اللَّه تعالى أخبره بذلك. [قيل]: فلما أخبر اللَّه عنهم أنهم لا يؤمنون كان صدور الإيمان منهم محالاً؛ لأن ذلك يستلزم انقلاب خبر اللَّه كذباً، وهو محال، والمفضي إلى المحال محال»[(١)].

وأما دعوى أن الآية قد حذفت منها (لا) النافية كما هو توجيه الجبائي، فهي دعوى عارية عن كل دليل وبرهان إلا اتباع الهوى و ما تهوى الأنفس، ولقد اعترض الجبائي نفسه لحذف بعض الألفاظ في إحدى الآيات وقال عن ذلك: «إنها تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تأويلات الباطنية». فما باله هنا ادعى ذلك فقلب النفي إثباتاً، والإثبات نفياً، وهذا «يفتح باب أن لا يبقى الاعتماد على القرآن لا في نفيه ولا في إثباته، وحينئذٍ يبطل القرآن بالكلية. وهذا بعينه هو الجواب عن قوله المراد منه الاستفهام بمعنى الإنكار، فإن تجويزه يوجب تجويز مثله في سائر المواطن، فلعله تعالى إنما قال ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [البقرة ٢/ ١١٠]، على سبيل الإنكار والتعجب»[(٢)].

قال النحاس: «العرب لا تحذف (لا) إلا مع (أن)»[(٣)].

أما توجيه اللام على أنها للأمر فالتكلف فيه بادٍ كما قد «استبعد هذا التأويل بقراءة الكوفيين (لِيُضِلوا) بضم الياء فإنه يبعد أن يدعو عليهم بأن يُضِلّوا غيرهم»[(٤)].

أما حمل الضلال على معنى الهلاك فهو من الوهن أوضح من أن يستطرد في رده وبيان عواره.

---

(١) التفسير الكبير ١٧/ ١٢١.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٢ .

(٣) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٦٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٣٣، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٥٨٩، وفتح القدير ص ٩٨٧.

(٤) الدر المصون ٦/ ٢٦٠.

المسألة الستون
معاني اللام (٤)

٦٠- قال اللّه تعالى ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود ١١/ ١١٨-١١٩].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في معنى اللام في قوله (ولذلك) على أقوال متعددة، وهذا الاختلاف متصل بالخلاف في مرجع اسم الإشارة الذي دخلت عليه هذه اللام.

ويمكن عرض هذا الخلاف بالأوجة التالية[1]:

الوجه الأول: أن اللام للتعليل، واسم الإشارة راجع إلى شيئين:

١ - المصدر المفهوم من قوله ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ أي للرحمة.

٢ - المصدر المفهوم من قوله ، أي: وللاختلاف، فيكون على هذا أشير بالمفرد إلى اثنين كقوله ﴿مُخْتَلِفِينَ﴾، أي: وللاختلاف، فيكون على هذا أشير بالمفرد إلى اثنين كقوله ﴿قال إنها بقرة لا فارض ولا بكر عوان بين ذلك﴾ [البقرة ٢/ ٦٨]، والضمير في قوله ﴿خَلَقَهُمْ﴾ عائد على الصنفين المستثنى (إلا من رحم ربك) والمستثنى منه (مختلفين).

---

(١) قصرت الحديث على أهم الأقوال. وفي الآية أقوال أخرى كثيرة تنظر في التبيان للطوسي ٦/ ٨٤-٨٦، والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، قال عنها أبو حيان: «ولولا أن هذه الأقوال سطرت في كتب التفسير لضربت عن ذكرها صفحاً».

ومعنى الآية: ولا يزال الناس مختلفين إلا من رحم ربك منهم فلم يختلفوا، وللاختلاف خلق فريقاً، وللرحمة خلق آخرين.

وهذا قول ابن عباس(١) والحسن البصري(٢)، وعطاء والأعمش(٣)، ومالك(٤)، وجمهور المفسرين والمعربين من السلف وغيرهم كالفراء(٥) وأبي عبيدة(٦) وأبي عبيد(٧) والطبري(٨) والزجاج(٩)، والبغوي(١٠)، والرازي(١١)، والقرطبي(١٢) وابن تيمية(١٣).

قال الفراء: «يقول ﴿لا يزالون﴾ يعني أهل الباطل ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ﴾ أهل الحق ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ يقول: للشقاء وللسعادة. ويقال: ﴿...

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٢١٥، والتفسير الكبير ١٨/ ٦٣، والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٢) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٤) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٩٩، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٥) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ٣١، والوسيط للواحدي ٢/ ٥٩٧، وتفسير البغوي ٢/ ٤٠٦.
(٦) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٤٠٦.
(٧) ينظر: تفسير الوسيط للواحدي ٢/ ٥٩٧.
(٨) هكذا نسب إلى الطبري كما في المحرر الوجيز ٣/ ٢١٥، والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٤٤٧. على أنه يفهم من تفسيره احتمالان آخران: الأول: أن المعنى (وللاختلاف خلقهم) حيث يقول: «وأولى القولين في ذلك بالصواب قول من قال: وللاختلاف بالشقاء والسعادة خلقهم، لأن الله جل ذكره ذكر صنفين من خلقه: أحدهما أهل اختلاف وباطل، والآخر أهل حق، ثم عقّب ذلك بقوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فعمّ بقوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ صفة الصنفين، فأخبر عن كل فريق منهما أنه ميسر لما خلق له». ١٢/ ١٧١.
الاحتمال الثاني: أنه يجعله على نيابة اللام عن (على) أي: وعلى ذلك خلقهم، كما سيأتي نصه، وهو ما نسبه إليه ابن الجوزي في زاد المسير ص ٦٧٧.
(٩) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٨٤، وتفسير الوسيط للواحدي ٢/ ٥٩٧.
(١٠) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٤٠٦-٤٠٧.
(١١) ينظر: التفسير الكبير ١٨/ ٦٣.
(١٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ٩٩.
(١٣) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٦-١٩٠، و٤/ ٢٣٦، ودرء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٧٧.

﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ [هـود ١١/ ١١٨-١١٩]. : للاختلاف والرحمة»[١].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وأما اللام فهي اللام المعروفة، وهي لام كي ولام التعليل، التي إذا حذفت انتصب المصدر المجرور بها على المفعول له، وتسمى العلة الغائية، وهي متقدمة في العلم والإرادة، متأخرة في الوجود والحصول، وهذا العلة هي المراد المطلوب المقصود من الفعل. . .وهي الإرادة الكونية المستلزمة لوقوع المراد، وهي مدلول اللام في قوله ﴿...وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ قال السلف: خلق فريقاً للاختلاف، وفريقاً للرحمة، ولما كانت الرحمة هنا الإرادة، وهناك كونية وقع المراد بها، فقوم اختلفوا، وقوم رُحِموا»[٢].

الوجه الثاني: أن اللام للتعليل، واسم الإشارة راجع إلى شيء واحد وهو الاختلاف فحسب. أي: وللاختلاف خلقهم.

وهذا أحد قولي الحسن البصري[٣]، وعطاء[٤]، وهو قول أبي منصور الماتريدي إمام الماتريدية[٥]، والنسفي من أتباعه[٦].

قال الطبري: «وأما قوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله، فقال بعضهم: معناه: وللاختلاف خلقهم. . .»[٧].

وقال النسفي: «﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ أي: ولما هم عليه من

(١) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣١.
(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧-١٨٨. بتصرف يسير.
(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٧٠، والمحرر الوجيز ٣/ ٢١٥، وزاد المسر ص ٦٧٧، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.
(٤) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٤٠٦، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٩٩.
(٥) ينظر: تفسير النسفي ٢/ ٣٠٠ .
(٦) ينظر: تفسير النسفي ٢/ ٣٠٠.
(٧) تفسير الطبري ١٢/ ١٦٩.

الاختلاف، فعندنا خلقهم للذي علم أنهم يصيرون إليه من اختلاف أو اتفاق، ولم يخلقهم لغير الذي علم أنهم يصيرون إليه كذا في شرح التأويلات»(١).

الوجه الثالث: أن اللام للتعليل، واسم الإشارة راجع إلى الرحمة فحسب، والضمير في قوله (خلقهم) راجع إلى المرحومين.

وهذا القول ينسب إلى ابن عباس أيضاً(٢)، وهو قول مجاهد(٣) وقتادة(٤)، وطاووس(٥) وهو توجيه جمهور المعتزلة(٦)، والإمامية(٧) والزيدية(٨).

قال عبد الجبار: «ثم قال ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ يعني: ولأن يرحمهم خلقهم؛ لأن الكلام يجب أن يجعل متعلقاً بأقرب ما يمكن تعلقه به إذا أمكن ذلك فيه، ولم يمكن تعليقه بالكل، وهذا مطابق لقوله تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/ ٥٦]»(٩).

---

(١) تفسير النسفي ٢/ ٣٠٠. ولم أجده في المطبوع من كتاب: تأويلات أهل السنة، لأبي منصور.

(٢) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٤٠٦، والتفسير الكبير ١٨/ ٦٣، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٧٠، والمحرر الوجيز٣/ ٢١٥، والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٧٠، وتفسير البغوي ٢/ ٤٠٦والبحر المحيط ٥/ ٢٧٣، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٢/ ٤٤٦.

(٦) ينظر: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ١٧٢، ١٩٦، ومتشابه القرآن ص ٣٨٨، وتنزيه القرآن ص ١٨٥، والتفسير الكبير ١٨/ ٦٣، وكتاب المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل - باب ذكر المعتزلة - لأحمد بن يحيى المرتضى ص ١١.

(٧) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٧٠-٧٥، والتبيان للطوسي ٦/ ٨٤، ومجمع البيان للطبرسي ١٢/ ٢٣٦.

(٨) ينظر: كتاب في معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، تأليف: إمام الزيدية يحي بن الحسين ت (٢٩٨) ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع د/ محمد عمارة في، ٢/ ٢٣٥

(٩) متشابه القرآن ص ٣٨٨.

الوجه الرابع: أن اللام للعاقبة واسم الإشارة راجع إلى الاختلاف، أي: خلقهم وعلم أن أمرهم يصير إلى الاختلاف.

وهذا اختيار الرماني[١]، وهو التوجيه الثاني للقدرية من المعتزلة والإمامية،[٢] واختاره من الأشاعرة البيضاوي[٣] وأبو حيان[٤] والسمين الحلبي[٥] والشهاب الخفاجي[٦]، وأجازه ابن عطية[٧].

قال السمين الحلبي: «و(لذلك) في المشار إليه أقوال كثيرة، أظهرها: أنه الاختلاف المدلول عليه بـ(مختلفين) كقوله[٨]:

إذا نـهـي الـسـفـيـه جـرى إلـيـه وخـالـف، والـسـفـيـه إلى خـلافِ

رجع الضمير من (إليه) على السَّفه المدلول عليه بلفظ (السّفيه)، ولابد من حذف مضاف على هذا، أي: ولثمرة الاختلاف خلقهم. واللام في الحقيقة للصيرورة، أي: خلقهم ليصير أكثرهم إلى الاختلاف»[٩].

الوجه الخامس: أن اللام هنا بمعنى (على) أي: وعلى ذلك من الاختلاف خلقهم، كقولك: أكرمتك على برِّك بي، أي: لبرّك بي[١٠].

وهو ما يشير إليه الطبري بقوله: «وإنما معنى الكلام: ولا يزال الناس مختلفين بالباطل من أديانهم ﴿إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ﴾ فهداه للحق

---

(١) ينظر: منازل الحروف للرماني ص ٢٢.
(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٦/ ٨٤، ومجمع البيان للطبرسي١٢/ ٢٣٦، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ٨/ ١٨٦-١٩٠.
(٣) ينظر: تفسير البيضاوي ٥/ ٢٥٤.
(٤) ينظر: البحر المحيط ٥/ ٢٧٣.
(٥) ينظر: الدر المصون ٦/ ٤٢٦-٤٢٧.
(٦) ينظر: حاشية الشهاب ٥/ ٢٥٤.
(٧) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٢١٦.
(٨) البيت من الوافر، وهنو بلا نسبة في معاني القرآن للفراء ١/ ١٠٤، ومجالس ثعلب ص ٦٠، والخصائص ٣/ ٤٩، والمحتسب ١/ ١٧٠.
(٩) الدر المصون ٦/ ٤٢٧.
(١٠) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ١٧١، والتبيان للطوسي ٦/ ٨٤.

ولعلمه وعلى النافذ فيهم قبل أن يخلقهم أنه يكون فيهم المؤمن والكافر، والشقي والسعيد خلقهم، فمعنى اللام في قوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ بمعنى (على) كقولك للرجل: أكرمتك على برّك بي، وأكرمتك لبرّك بي»[١].

وتلخص من هذه الأقوال أن اللام يحتمل فيها:

١ - أن تكون للتعليل، واسم الإشارة له معها حينئذ ثلاثة احتمالات: الأول: أن يكون للاختلاف، والثاني: أن يكون للرحمة، والثالث: أن يكون لهما معاً.

٢ - أن تكون للعاقبة، واسم الإشارة يكون للاختلاف.

٣ - أن تكون بمعنى (على) على النيابة.

الأثر العقدي:

يلتزم المعتزلة ومن تأثر بهم من الشيعة الإمامية والزيدية في هذه الآية أحد وجهين: إما حمل اللام على التعليل ورجوع اسم الإشارة إلى الرحمة فحسب كما في التوجيه الثالث، أو حملها على العاقبة ورجوعه إلى الاختلاف.

ويمنعون حمل اللام هنا على التعليل مع رجوع اسم الإشارة إلى (الاختلاف) مفرداً كما في التوجيه الثاني أو معطوفاً عليه الرحمة كما في التوجيه الأول.

ومنطلقهم في ذلك أن في حمل اللام على التعليل، ورجوع اسم الإشارة على الاختلاف جعلَ الاختلاف المذموم المؤدي إلى العقوبة غاية لخلق اللّه هؤلاء المختلفين، وهذا خلاف معتقدهم في باب الصلاح والأصلح وخلق العباد أفعالهم.

قال القاضي عبد الجبار: «(فلذلك) راجع إلى الرحمة لا إلى الاختلاف، والرحمة من اللّه لا تكون إلا بإرادته، فكأنه قال: ولكي

(١) تفسير الطبري ١٢/ ١٧١. وينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ٦٧٧.

يرحمهم خلقهم، وهو أقرب مذكور إليه، وقد ثبت بالدليل أن الاختلاف الباطل لا يريده اللّٰه تعالى بل يكرهه أشد كراهة، فقد نهى وزجر عن فعله»[١].

وقال الطوسي الإمامي الرافضي: «ولا يجوز أن تكون اللام لام الغرض، ويرجع إلى الاختلاف المذموم؛ لأن اللّٰه تعالى لا يخلقهم ويريد منهم خلاف الحق؛ لأنه صفة نقص يتعالى اللّٰه عن ذلك. وأيضاً فلو أراد منهم ذلك الاختلاف لكانوا مطيعين له؛ لأن الطاعة هي موافقة الإرادة والأمر، ولو كانوا كذلك لم يستحقوا عقاباً وقد قال اللّٰه تعالى ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات ٥١/٥٦]، فبيّن تعالى أنه خلقهم وأراد منهم العبادة، فكيف يجوز مع ذلك أن يكون مريداً لخلاف ذلك، وهل هذا إلا تناقض؟ يتعالى اللّٰه عن ذلك»[٢].

وقال ابن تيمية: «هذه اللام ليست هي اللام التي يسميها النحاة لام العاقبة والصيرورة. . .وإنما زعم بعض الناس ذلك في قوله ﴿وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ التي في آخر سورة هود. فإن بعض القدرية زعم أن تلك اللام لام العاقبة والصيرورة: أي صارت عاقبتهم إلى الرحمة، وإلى الاختلاف، وإن لم يقصد ذلك الخالق، وجعلوا ذلك كقوله ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]، وقول الشاعر[٣]:

لدوا للموت وابنوا للخراب. . . .

وهذا ضعيف هنا»[٤].

والسبب في منع المعتزلة ومن وافقهم إرادة اللّٰه لما يكرهه وينهي

(١) تنزيه القرآن ص ١٨٥.
(٢) التبيان للطوسي ٦/ ٨٥. وينظر: مجمع البيان للطبرسي ١٢/ ٢٣٧.
(٣) سبق تخريج البيت ص ٨٥٤.
(٤) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧.

عنه أنهم جعلوا إرادته تعالى واحدة فكل ما أراده فهو يحبه، وكل ما يكرهه فلا يريده ولا يكون غاية لخلقه.

أما أهل السنة والجماعة فيعتقدون ما تدل عليه النصوص من أن «الإرادة في كتاب اللّه على نوعين: أحدهما: الإرادة الكونية، وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد، التي يقال فيها: ما شاء اللّه كان، وما لم يشأ لم يكن، وهذا الإرادة في مثل قوله ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٥]. ﴿وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِىٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ﴾ [هود ١١/ ٣٤] وأمثال ذلك.

وأما النوع الثاني: فهو الإرادة الدينية الشرعية، وهي محبة المراد ورضاه ومحبة أهله والرضا عنهم وجزاهم بالحسنى كما قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة ١/ ١٨٥]، وقوله تعالى ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة ٥/ ٦]، وقوله ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ۞ وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَٰتِ أَن تَمِيلُوا۟ مَيْلًا عَظِيمًا ۞ يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْ ۚ وَخُلِقَ ٱلْإِنسَٰنُ ضَعِيفًا﴾ [النساء ٤/ ٢٦-٢٨]، فهذه الإرادة لا تستلزم وقوع المراد إلا أن يتعلق به النوع الأول من الإرادة»[1].

المناقشة:

الراجح في هذه المسألة أن اللام للتعليل واسم الإشارة راجع إلى الصنفين أهل الرحمة وأهل الاختلاف كما هو التوجيه الأول توجيه الجمهور.

فهو اختيار حبر الأمة وترجمان القرآن فقد روي عنه أنه قال:

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٧-١٨٨. وينظر: درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٦٨، وما بعدها.

«خلق اللَّه أهل الرحمة لئلا يختلفوا، وأهل العذاب لأن يختلفوا، وخلق الجنة وخلق لها أهلاً، وخلق النار وخلق لها أهلاً»[١].

ويؤيد هذا التأويل أنه تعالى قد قال بعد ذلك ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [هود ١١/ ١١٩]، «وهذا تصريح بأنه تعالى خلق أقواماً للهداية والجنة، وأقواماً آخرين للضلالة والنار»[٢].

وهذا هو الموافق لجمع من النصوص من الكتاب والسنة، وهو معتقد أهل السنة والجماعة.

ولقد سبق بيان ضعف حملها على العاقبة والصيرورة من «أن لام العاقبة إنما تجيء في حق من لا يكون عالماً بعواقب الأمور ومصايرها فيفعل الفعل الذي له عاقبة لا يعلمها كآل فرعون، فأما من يكون عالماً بعواقب الأفعال ومصايرها فلا يتصور منه أن يفعل فعلاً له عاقبة لا يعلم عاقبته، وإذا علم أن فعله له عاقبة فلا يقصد بفعله ما يعلم أنه لا يكون فإن ذلك تمنٍ وليس بإرادة»[٣].

وأما ما احتج به هؤلاء القدرية من ظهور التعارض بين هذه الآية بحملها على التعليل والاختلاف، وبين آية الذاريات ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾، فقد أجاب عنه الطبري وابن عطية وابن تيمية وغيرهم.

قال ابن تيمية: «إن اللَّه إنما خلق الجن والإنس ليعبدوه، فإن هذا هو الغاية التي أرادها منهم بأمره، وبها يحصل محبوبه، وبها تحصل سعادتهم ونجاتهم، وإن كان منهم من لم يعبده، ولم يجعله عابداً له إذ

---

(١) ينظر: التفسير الكبير ١٨/ ٦٣.

(٢) التفسير الكبير ١٨/ ٦٣.

(٣) مراتب الإرادة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ضمن مجموع الفتاوى) جمع عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة، ١٤١٦، في ٨/ ١٨٧. وينظر: ٤/ ٢٣٦.

كان في ذلك الجعل تفويت محبوبات أخر، هي أحب إليه من عبادة أولئك، وحصول مفاسد أخر، هي أبغض إليه من معصية أولئك.

ويجوز أيضاً أن يقال ﴿...وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۞ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ فإنه أراد بخلقهم ما هم صائرون إليه من الرحمة والاختلاف، ففي تلك الآية ذكر الغاية التي أمروا بها[1]، وهنا ذكر الغاية التي إليها يصيرون، وكلاهما مرادة له، تلك مرادة بأمره، والموجود منها مراد بخلقه وأمره، وهذه مرادة بخلقه، والمأمور منها مراد بخلقه وأمره»[2].



(١) يشير رحمه الله إلى آية الذاريات. وقد سبق بحثها في المسألة ذات الرقم (٥٨).

(٢) درء تعارض العقل والنقل ٨/ ٤٧٧. وبهذا الجمع يفهم أن مراده بقوله رحمه الله في مجموع الفتاوى ٤/ ٢٣٦: «وقد تكون للعاقبة الكونية» أن المراد بها الإرادة الكونية، بدليل ذكره أقسام الإرادة بعيد هذا النص.

المسألة الحادية والستون

معاني الباء (١)

٦١ - قال اللّه تعالى ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِى صُدُورِهِم مِّنْ غِلٍّ تَجْرِى مِن تَحْتِهِمُ ٱلْأَنْهَٰرُ ۖ وَقَالُوا۟ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِى هَدَىٰنَا لِهَٰذَا وَمَا كُنَّا لِنَهْتَدِىَ لَوْلَآ أَنْ هَدَىٰنَا ٱللَّهُ ۖ لَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِٱلْحَقِّ ۖ وَنُودُوٓا۟ أَن تِلْكُمُ ٱلْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ٤٣].

وقال تعالى ﴿سَلَٰمٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ ۚ فَنِعْمَ عُقْبَى ٱلدَّارِ﴾ [الرعد ١٣/ ٢٤.]

وقال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ تَتَوَفَّىٰهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ طَيِّبِينَ ۙ يَقُولُونَ سَلَٰمٌ عَلَيْكُمُ ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٣٢]

وقال تعالى ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّآ أُخْفِىَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَآءًۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة ٣٢/ ١٧].

وقال تعالى ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٧٢].

وقال تعالى ﴿كُلُوا۟ وَٱشْرَبُوا۟ هَنِيٓـًٔۢا بِمَآ أَسْلَفْتُمْ فِى ٱلْأَيَّامِ ٱلْخَالِيَةِ﴾ [الحاقة ٦٩/ ٢٤].

التوجيه الإعرابي:

جاءت الباء في هذه الآيات وأمثالها داخلة على ما هو مترتبٌ عليه ما قبله.

ويصنف بعض العلماء مواقف المعربين والمفسرين من هذه الباء على قولين:

الأول: أن الباء في هذه الآيات هي السببية، أي: ادخلوا الجنة بسبب أعمالكم.

وهذا رأي غالب المفسرين المحدِّثين والمعربين، ويسند إلى أهل السنة.

الثاني: أن الباء في هذه الآيات هي باء العوض والمقابلة، أي: ادخلوا الجنة عوض أعمالكم.

ويسند إلى المعتزلة[١]، و هو اختيار الكرماني[٢] وابن هشام[٣].

قال شارح الطحاوية: «قالوا - أي القدرية -: والجزاء مرتب على الأعمال ترتب العوض، كما قال تعالى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [السجدة ٣٢/ ١٧]، ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٧٢]»[٤].

ويقترن البحث في هذه الآيات بما ورد عن النبي ﷺ في بعض الأحاديث أنه قال: (قاربوا وسددوا. واعلموا أنه لن ينجو أحدٌ منكم بعمله. قالوا: يا رسول اللّه ولا أنت؟، قال ولا أنا. إلا أن يتغمدني اللّه برحمة منه وفضلٍ)[٥].

فظاهر هذا الحديث أن دخول الجنة والنجاة من النار ليس مستوجباً بالعمل ولا مسبباً عنه، بل ذلك بفضل اللّه ورحمته للعبد.

ومن هنا بدا لبعض المصنفين تعارض بين النصين في ترتيب الثواب والجزاء في الآخرة على الأعمال في الدنيا.

---

(١) ينظر: شرح الطحاوية ص ٤٤٠-٤٤١.
(٢) ينظر: فتح الباري ٣/ ٢٨٣٨، كتاب الرقاق باب القصد والمداومة على العمل.
(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ١٤١، وفتح الباري ٣/ ٢٨٣٨.
(٤) شرح الطحاوية ص ٤٤٠.
(٥) الحديث في صحيح مسلم كتاب صفات المنافين وأحكامهم (٥٠) باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، بل برحمة اللّه تعالى (١٧). ٤/ ٢١٧٠.

ولهذا فيمكن إعادة تصنيف الأقوال في الباء في هذه النصوص على النحو الآتي[١]:

الأول: أن الباء في الآية هي باء السبب والاستحقاق المتحتم الذي هو بمعنى المقابلة والمعاوضة والبدل. وهذا توجيه المعتزلة.

قال الزمخشري: «(بما كنتم تعملون) بسبب أعمالكم لا بالتفضّل كما تقول المبطلة»[٢].

وقال أيضاً: «فإن قلت: بم تعلق قوله (بما صبرتم) قلتُ: بمحذوف تقديره: هذا بما صبرتم يعنون هذا الثواب بسبب صبركم أو بدل ما احتملتم من مشاق الصبر ومتاعبه هذه الملاذ والنعم»[٣].

وهي كذلك عندهم في الحديث الشريف، إلا أن الحديث قد جاء مفهوم المخالفة فيه بإثبات الإعانة على الأعمال متمثلة في الألطاف. والمعنى: «إن أحداً لا يدخل الجنة بعمله الذي لم يُعنه اللَّه تعالى عليه، ولا لطف له فيه، ولا أرشده إليه»[٤].

الثاني: أن الباء في الآيات للسبب المجازي لا الحقيقي، والمعنى: أنكم أورثتم الجنة بمحض تفضل وإنعام من اللَّه، وما الأعمال إلا أمارات ليست هي الموجبة للجزاء والثواب.

---

(١) لخصت هذه الأقوال من: الكشاف ٢/ ٦٣، ٢٨٧، وشرح مسلم للنووي كتاب صفة القيامة (٥٠) باب لن يدخل أحد الجنة بعمله بل برحمة اللَّه (١٧) ص ٢٨١٧، ومجموع الفتاوى ١/ ٢١٧، ٨/ ٧٠، والبحر المحيط ٤/ ٣٠٢، ومدارج السالكين ٣/ ٥١٦-٥٢٣، ومفتاح دار السعادة ص ١٦، وشرح الطحاوية ص ٤٤١، وفتح الباري ٣/ ٢٨٣٧، وروح المعاني ٨/ ٥٠٤، والقول المفيد على كتاب التوحيد لابن عثيمين ٣/ ١٧، والمسائل الاعتزالية ١/ ١٤٦، ٤٧٥، والسنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، تأليف: د/ عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثالثة ١٤١٩، ص ٢١-٣٣، وأثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام العقدية من القرآن الكريم د/ العيساوي ص ٢٠٧.

(٢) الكشاف ٢/ ٦٣.

(٣) الكشاف ٢/ ٢٨٧.

(٤) أمالي المرتضى ١/ ٣٤٤.

وأما في الحديث فهي للسبب الحقيقي، بنفي أن تكون الأعمال سبباً حقيقياً للجزاء.

وهذا رأي الجبرية ومن وافقهم من الأشاعرة.

قال أبو حيان: «الباء في (بما) للسبب المجازي. والأعمال أمارة من اللَّه ودليل على قوة الرجاء. ودخول الجنة إنما هو بمجرد رحمة اللَّه، والقسم فيها على قدر العمل»(١).

الثالث: أن الباء في الآيات للسبب الحقيقي، أي: إنكم أورثتم الجنة بسبب ما قدمتموه من أعمال صالحة أقامها اللَّه وشرعها سبباً حقيقياً لدخول الجنة واستحقاق رحمته وفضله.

وأما في الحديث فهي باء العوض والمقابلة، أي: لا يدخل أحد الجنة مقابل عمله وعوض تقواه مجرداً عن فضل اللَّه ورحمته. ومن ثم فلا تعارض بين هذه النصوص فالمثبت في الآيات غير المنفي في الحديث.

وهذا مذهب جمع من أتباع السلف(٢).

قال ابن تيمية: «وكذلك أمر الآخرة ليس بمجرد العمل ينال الإنسان السعادة، بل هي سببٌ، ولهذا قال النبي ﷺ: (إنه لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)، قالوا: ولا أنت يا رسول اللَّه ! قال: (ولا أنا، إلا أن يتغمدني اللَّه برحمة منه وفضل). وقد قال: ﴿ٱدۡخُلُواْ ٱلۡجَنَّةَ بِمَا كُنتُمۡ تَعۡمَلُونَ﴾ فهذه باء السبب، أي: بسبب أعمالكم، والذي نفاه النبي ﷺ باء المقابلة، كما يقال: اشتريت هذا بهذا، أي: ليس العمل عوضاً وثمناً كافياً في دخول الجنة، بل لا بد من عفو اللَّه وفضله ورحمته، فبعفوه يمحو السيئات، وبرحمته يأتي بالخيرات، وبفضله يضاعف البركات»(٣).

---

(١) البحر المحيط ٤/ ٣٠٢.

(٢) ينظر: شرح صحيح مسلم للنووي ١٧/ ١٦٦، ومجموع الفتاوى١/ ٢١٧، ٨/ ٧٠، ومفتاح دار السعادة ص ١٥، وفتح الباري ١٣/ ٣٥٨، وتفسير ابن كثير ٢/ ٢٠٦.

(٣) مجموع الفتاوى ٨/ ٧٠-٧١.

وقال أيضاً: «وقوله ﷺ: (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله) لا يناقض قوله تعالى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾، فإن المنفي نفي بباء المقابلة والمعاوضة كما يقال: بعت هذا بهذا، وما أثبت أثبت بباء السبب، فالعمل لا يقابل الجزاء، وإن كان سبباً للجزاء، ولهذا من ظن أنه قام بما يجب عليه وأنه لا يحتاج إلى مغفرة الرب تعالى وعفوه فهو ضال، كما ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله، قالوا: ولا أنت يا رسول الله؟ قال: ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل)[(١)] وروي (بمغفرته)»[(٢)].

الأثر العقدي:

لقد تبينت من خلال الفقرة السابقة جوانب كثيرة من الأثر العقدي في تلك الأقوال.

وبقيت الإشارة إلى أن هذه الآيات قد جاءت لتقرير أن الله تعالى قد كافأ هؤلاء المؤمنين وجازاهم بأن أدخلهم الجنة، وأورثهم إياها، بما قدموه من أعمال صالحة سالفة في الحياة الدنيا.

وقد اتفق المسلون على هذا الظاهر في هذه الآية، ولكن وقع الخلاف في حقيقة هذه المكافأة وهذا الجزاء، هل هو على وجه الوجوب والاستحقاق، أي أن هذا الجزاء كالعوض والمقابل لما قدموه من عمل

---

(١) قد تكرر هذا الحديث في مواضع متعددة عند ابن تيمية وغيره، ولم أجد هذا الحديث بلفظ(بعمله) بالباء في الصحيحين، وإنما في البخاري بلفظ: (لن يدخل أحداً عملُهُ الجنة) كتاب المرضى (٧٥)، باب نهي تمني المريض الموت (١٩)، برقم (٥٦٧٣). وبلفظ (لن ينجي أحداً منكم عمله) و (فإنه لا يدخل أحداً الجنة عملُه) كتاب الرقاق (٨١) باب القصد والمداومة على العمل (١٨) حديث (٦٤٦٣)، وكذلك عند مسلم برقم (٢٨١٨)، وفي لفظ آخر: (ما من أحد يدخله عمله الجنة)، برقم (٢٨١٦). ولعل هذا اللفظ في نسخ غير المطبوعة.

(٢) قاعدة في التوسل والوسيلة، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨)، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع ابن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية - ١٤١٥ في ٢١٧/١.

صالح؟، أو هو على وجه محض التفضل والتكرم، ولا أثر للأعمال، وإنما هي كالأمارات والعلامات، والسببية هنا مجازية؟ أو هو وجه وسط بين القولين، أي إن هذا الجزاء واجب على اللّٰه أوجبه على نفسه تفضلاً وتكرماً منه ووفاء بوعده، والأعمال سبب حقيقي لهذا الجزاء؟.

فالأول هو قول المعتزلة، والثاني قول الجبرية ومن وافقهم من الأشاعرة، والثالث هو قول أهل السنة من أتباع السلف.

وهذه الأقوال تجري حول أصلين عقديين:

الأصل الأول: ترتيب الثواب والجزاء على الأعمال، حيث اختلف فيها الناس على أقوال، منها:

الأول: قول المعتزلة، وينطلقون فيه من مسألة العدل، ووجوب الوعد والوعيد. ولهذا أوجبوا الثواب والجزاء على اللّٰه لعباده مقابل تكليفهم بالقياس العقلي كما يجب للمخلوق على المخلوق.

قال عبد الجبار: «فصل في بيان كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه على اللّٰه تعالى: اعلم أن المستحق للعوض عليه تعالى قد يكون مكلفاً وقد يكون غير مكلف. والمكلف قد يكون ممن يصح إيصال النفع إليه ويحسن كأهل الجنة، وقد يكون ممن لا يحسن إيصال ذلك إليه كأهل النار»[(١)].

وقال أيضاً: «اعلم أنه تعالى إذا كلفنا الأفعال الشاقة فلا بد من أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله، بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به[(٢)]، و إلا كان لا يحسن التكليف لأجله.

---

(١) المغني ١٣/ ٥٢٠، وينظر: بقية أبواب هذا الجزء.

(٢) قال الألوسي: «وأنا لا أرى أكثر جرأة من المعتزلة في هذا الباب ككثير من الأبواب فإن مآل كلامهم فيه أن الجنة ونعيمها الذي لا يتناهى إقطاعهم بحق مستحق على اللّٰه تعالى - الذي لا ينتفع بشيء ولا يتضرر بشيء - لا تفضل له عليهم في ذلك، بل هو بمثابة دين أدّي إلى صاحبه، سبحانك هذا بهتان عظيم، وتكذيب لغير ما خبر صحيح». روح المعاني ٨/ ٥٠٤.

وإنما قلنا: إن هذا هكذا؛ لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الأفعال الشاقة ما ذكرناه، كان يكون القديم تعالى ظالماً عابثاً على ما تقدم عند الكلام في الآلام والأعواض»[1].

وقال ابن القيم: «وقالت القدرية: إنهم يدخلونها بأعمالهم لئلا يتكدر نعيمهم عليهم بمنة الله، بل يكون النعيم عوضاً»[2].

الثاني: قول الأشاعرة وغيرهم من الجبرية: بأن الثواب لا يترتب على الأعمال، وإنما هو محض تفضل من الله ومنه، وإنما الأعمال مقابل نعمه عليهم في الدنيا، والثواب يكون ابتداء بدون سبب حقيقي.

قال أبو المعالي الجويني: «الثواب عند أهل الحق ليس بحق محتوم، ولا جزاء مجزوم، وإنما هو فضل من الله تعالى، والعقاب لا يجب أيضاً، والواقع منه عدل من الله، وما وعد الله تعالى من الثواب أو توعد به من العقاب، فقوله الحق ووعده الصدق، وكل ما دللنا به على أنه لا واجب على الله تعالى، فإنه يطرد هنا. وذهب المعتزلة إلى أن الثواب حتم على الله تعالى»[3].

وقال الغزالي: «ندعي أن الله تعالى إذا كلّف العباد فأطاعوه لم يجب عليه الثواب، بل إن شاء أثابهم، وإن شاء عاقبهم، وإن شاء أعدمهم، ولم يحشرهم، ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين، ولا يستحيل ذلك في نفسه ولا يناقض صفة من صفات الإلهية[4]، وهذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه، أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء»[5].

---

(١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٦١٤. وينظر: ص ٤٩٣-٥٠٥.

(٢) شفاء العليل ص ٢١٤. وينظر: ص ٣٤٧.

(٣) الإرشاد ص ٣٨١. وينظر: ص ٢٧٢.

(٤) وأين صفة العدل والحكمة وتحريم الظلم وحب الإحسان؟! .

(٥) الاقتصاد في الاعتقاد ص ١١٦.

الثالث: قول أهل السنة والجماعة من أتباع السلف الصالح فإنهم يثبتون للَّه ما أوجبه على نفسه من الوفاء بالوعد والتنزه عن الظلم، وجوبَ تفضل ورحمة منه سبحانه لم يوجبه عليه أحد من الخلق أو مقاييسهم البشرية.

قال ابن تيمية: «فمن الناس من يقول: للمخلوق على الخالق حقٌ يُعلم بالعقل، وقاس المخلوق على الخالق، كما يقول ذلك من يقوله من المعتزلة وغيرهم.

ومن الناس من يقول: لا حق للمخلوق على الخالق بحال، لكن يعلم ما يفعله بحكم وعده وخبره، كما يقال ذلك من يقوله من أتباع جهم والأشعري وغيرهما ممن ينتسب إلى السنة.

ومنهم من يقول: بل كتب على نفسه الرحمة، وأوجب على نفسه حقاً لعباده المؤمنين كما حرم الظلم على نفسه، لم يوجب ذلك مخلوق عليه، ولا يقاس بمخلوقاته، بل هو بحكم رحمته وحكمته وعدله كتب على نفسه الرحمة، وحرم على نفسه الظلم»[1].

ويبين شارح الطحاوية أثر هذا الخلاف في توجيه الباء في هذه النصوص بقوله: «وأما ترتيب الجزاء على الأعمال، فقد ضلت فيه الجبرية والقدرية، وهدى اللَّه أهل السنة، وله الحمد والمنة. فإن الباء التي في النفي غير الباء التي في الإثبات، فالمنفي في قوله ﷺ: (لا يدخل أحدكم الجنة بعمله) باء العوض، وهو أن يكون العمل كالثمن لدخول الرجل إلى الجنة، كما زعمت المعتزلة أن العامل يستحق دخول الجنة على ربه بعمله ! بل ذلك برحمة اللَّه وفضله. والباء التي في قوله تعالى ﴿جَزَآءَۢ بِمَا كَانُوا۟ يَعۡمَلُونَ﴾، ونحوها، باء السبب، أي: بسبب أعمالكم، والله تعالى هو خالق الأسباب والمسببات، فرجع الكل إلى

(١) قاعدة في التوسل والوسلية تحقيق: د/ ربيع المدخلي ص ١٠١، ومجموع الفتاوى - ١/ ٢١٣، وينظر: ص ٢١٨، ٢١٩.

محض فضل اللَّه ورحمته»[(١)].

ويرى بعض السلف وجهاً آخر للجمع بين الآية والحديث بأنهم «يُنجون من النار بعفو اللَّه ومغفرته، ويدخلون الجنة بفضله ونعمته ومغفرته، ويتقاسمون المنازل بأعمالهم»[(٢)].

قال ابن بطال: «في الجمع بين هذا الحديث وقوله تعالى ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِيٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٧٢]. ما محصله أن تحمل الآية على أن الجنة تنال المنازل فيها بالأعمال، فإن درجات الجنة متفاوتة بحسب تفاوت الأعمال، وأن يحمل الحديث على دخول الجنة والخلود فيها»[(٣)].

الأصل الثاني: مسألة أثر الأسباب في المسببات. حيث ينطلق الجبرية ومن وافقهم من الأشاعرة فيه إلى نفي أثر الأسباب في مسبباتها أثراً حقيقياً، ومن ذلك الأعمال، ولهذا جعلها بعضهم سبباً مجازياً في دخول الجنة[(٤)].

قال ابن المنير الأشعري: «صارت الأعمال بالوعد كأنها أسباب موجبات، فعوملت في هذه العبارة معاملتها، والمقصود من ذلك تأكيد صدق الوعد في النفوس وتصوره بصورة المستحق بالعمل كالأجرة المستحقة شاهداً على العمل من باب مجاز التشبيه»[(٥)].

ويوضح الألوسي هذه النزعة الأشعرية بالتنظير لها بقوله: «والباء للسببية، وتُجُوز بذلك عن الإعطاء إشارة إلى أن السبب فيه ليس موجباً،

---

(١) شرح الطحاوية ص ٤٤١.

(٢) مفتاح دار السعادة ص ١٦.

(٣) فتح الباري ٣/ ٢٨٣٧.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٧٥-١٧٦، ٤٨٤-٤٨٩، ٩/ ٢٨٧-٢٨٨، وشفاء العليل ١/ ٤٩، ومدارج السالكين ٣/ ٥١٦-٥٢٣.

(٥) الانتصاف من الكشاف ٣/ ٢٢٢.

وإن كان سبباً بحسب الظاهر كما أن الإرث ملك بدون كسب وإن كان النسب - مثلاً- سبباً له، والباء في قوله ﷺ على ما في بعض الكتب: (لن يدخل أحدكم الجنة بعمله)... للسبب التام فلا تعارض»[(١)].

وبهذا يعلم أن الجبرية وبعض الأشاعرة جعلوا الأعمال أمارة وسبباً مجازياً لا أثر حقيقي له، وهذا ما يتوافق مع رأيهم في هذا المسألة.

قال ابن القيم في بيان منهج منكري أثر الأسباب من الأشاعرة وغيرهم: «وليس عند القوم في نفس الأمر سبب ولا غاية، ولا حكمة ولا قوة في الأجسام... والربُّ تعالى لم يفعل شيئاً بشيء ولا شيئاً لشيء، فليس في أفعاله باء تسبيب، ولا لام تعليل، وما ورد من ذلك فمحمول على باء المصاحبة ولام العاقبة»[(٢)].

وقال أيضاً: «والقول بإسقاط الأسباب هو توحيد القدرية الجبرية، أتباع جهم بن صفوان في الجبر... وعندهم أن اللّه لم يخلق شيئاً بسبب، ولا جعل في الأسباب قوى وطبائع تؤثر...ولا الطاعات والتوحيد سبباً لدخول الجنة والنجاة من النار، ولا الشرك والكفر والمعاصي سبباً لدخول النار، بل يدخل هؤلاء الجنة بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة أصلاً، ويدخل هؤلاء النار بمحض مشيئته من غير سبب ولا حكمة»[(٣)].

أما مذهب السلف فيوضحه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وأما قولهم - أي السلف-: محو الأسباب أن تكون أسباباً، نقص في العقل، فهو كذلك، وهو طعن في الشرع أيضاً، فإن كثيراً من أهل الكلام أنكروا الأسباب بالكلية، وجعلوا وجودها كعدمها، كما أن أولئك الطبعيين جعلوها عللاً مقتضية، وكما أن المعتزلة فرقوا بين أفعال الحيوان

(١) روح المعاني ٨/ ٥٠٤.

(٢) شفاء العليل ١/ ٤٩. وينظر: مفتاح دار السعادة ص ٣٩٩، ٥٠٦.

(٣) مدارج السالكين ٣/ ٥١٧-٥١٨.

وغيرها، والأقوال الثلاثة باطلة... فمن قال يفعل عندها لا بها[١]، فقد خالف لفظ القرآن مع أن الحس والعقل يشهد أنها أسباب، ويعلم الفرق بني الجبهة وبين العين في اختصاص أحدهما بقوة ليست في الآخر، وبين الخبز والحصى في أن أحدهما يحصل به الغذاء دون الآخر.

وأما قولهم - أي السلف -: الإعراض عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع، بل هو أيضاً قدح في العقل، فإن أفعال العباد من أقوى الأسباب لما نيط بها،... بل ما أمر اللّه به من العبادات والدعوات والعلوم والأعمال من أعظم الأسباب، فيما نيط بها من العبادات، وكذلك ما نهى عنه من الكفر والفسوق والعصيان هي من أعظم الأسباب لما علق بها من الشقاوات»[٢].

وقال أيضاً: «وهؤلاء المنكرون للقوى والطبائع ينكرون الأسباب أيضاً، ويقولون: إن اللّه يفعل عندها لا بها...وهؤلاء خالفوا الكتاب والسنة وإجماع السلف مع مخالفة صريح العقل والحس»[٣].

وقال ابن القيم: «والقرآن مملوء من ترتيب الأحكام الكونية والشرعية والثواب والعقاب على الأسباب بطرق متنوعة. فيأتي بباء السببية تارة، وباللام تارة، وبـ(أن) تارة، وبـ(كي) تارة، ويذكر الوصف المقتضى تارة، ويذكر صريح التعليل تارة...وبالجملة فالقرآن - من أوله إلى آخره - يبطل هذا المذهب - أي إنكار الأسباب - ويرده، كما تبطله العقول والفطر والحسّ.

وقد قال بعض أهل العلم: الالتفات إلى الأسباب شرك في

---

(١) هذا قول الأشاعرة.

(٢) مجموع الفتاوى ٨/ ١٧٥-١٧٦. وينظر: ص ٤٨٤-٤٨٩.

(٣) مسألة في العقل والنفس، لابن تيمية (٧٢٨)، ضمن مجموع الفتاوى، جمع ابن قاسم، مطبوعات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، ١٤١٥، ٩/ ٢٨٧-٢٨٨.

التوحيد، ومحو الأسباب أن تكون أسباباً تغيير في وجه العقل، والإعراض عن الأسباب بالكلية قدحٌ في الشرع، والتوكل معنى يلتئم من معنى التوحيد والعقل والشرع»(١).

المناقشة:

يقوم رأي أهل السنة على التفريق بين دلالة الباء في الآيات والأحاديث، وفي ذلك جمع ظاهر بين المثبت والمنفي نحو أثر الأعمال، وهذا مما يتوافق مع منهجهم العام في الجمع بين دلالات النصوص والإيمان بها جميعاً ؛ لأنها هي المنطلق الأساس في بناء المعتقد.

وهم بذلك استطاعوا الرد على الفريقين المتقابلين في هذه المسألة الجبرية والقدرية، إذ إن الباء في الآية باء السببية «والمعنى أن أعمال المؤمنين الصالحة كانت سبباً في دخولهم الجنة، ففيها رد على الجبرية الذين ألغوا دور الأعمال في حصول الثواب والعقاب بالكلية.

أما المنفي في قول الرسول ﷺ: (لن يدخل الجنة أحد بعمله) فهي باء العوض، والمعنى أن عمل العبد مهما بلغ فلن يكون مكافئاً لثواب اللّٰه وفضله ورحمته، بل غايته إذ بذل فيه العبد وسعه أن يكون شكراً للّٰه على بعض نعمه التي أنعمها عليه في الدنيا والآخرة، وفي هذا ردٌّ على القدرية الذين أساءوا الأدب مع ربهم، حينما جعلوا ثوابه وفضله إنما هو ثمن يجب عليه دفعه لعباده مقابل أعمالهم لا فضل فيه ولا منة، تعالى اللّٰه عما يقول الظالمون علواً كبيراً»(٢).

وهذا هو المتوافق مع ثوابت النقل ومسلمات العقل من إثبات الأسباب وتأثيرها مما جعله اللّٰه مؤثراً شرعاً وعقلاً.

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٥٢٠-٥٢١.

(٢) المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف ١/ ٤٧٥-٤٧٦. وينظر ص ١٤٦.

وقفتان:

الوقفة الأولى:

في تتبعي لأعاريب المعتزلة وتفاسيرهم لم أجد أنهم ينصوّن على أن الباء في هذه النصوص للعوض أو للمقابلة، بل إنهم قد نصوا على أنها للسبب كما سبق من نقول بعضهم، إلا ما ورد عند الزمخشري من الإشارة إلى البدل في قوله: «تقديره: هذا بما صبرتم يعنون هذا الثواب بسبب صبركم أو بدل ما احتملتم من مشاق الصبر ومتاعبه هذه الملاذ والنعم»[(١)].

ومع ذلك فقد نُسب إليهم القول بأنها للعوض والمقابلة كما سبق في الفقرات السابقة، ويمكن أن يخرج هذا على أحد احتمالين:

الأول: أن المعتزلة تجعلها للسبب المتحتم أي: المتجرد والمتفرد بالأثر بذاته. وهذا هو مدلول العوض والثمن. مما جعل الآخرين يسندونه إليهم؛ لأنه هو محصلة كلامهم.

قال المازري: «والمعتزلة تثبت بعقولها أعواض الأعمال، ولها في ذلك خُباط طويل وتفصيل كثير، وظاهر هذا الحديث يشير إلى مذهب أهل الحق أنه لا يستحق أحد بطاعته الثواب»[(٢)].

الثاني: أن مصطلح (العوض) و(البدل) كان محل نقاش بين النحويين، حيث أثبته بعضهم، وأنكره آخرون مرجعين ذلك كله إلى السببية.

قال المرادي: «ولم يذكر أكثرهم هذين المعنيين، أعني: البدل والمقابلة، وقال بعض النحويين: زاد بعض المتأخرين في معاني الباء أنها

---

(١) الكشاف ٢/ ٢٨٧.

(٢) المعلم بفوائد مسلم، تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن علي المازري ت (٥٣٦) تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الثانية ١٩٩٢في ٣/ ١٩٩، وفتح الباري ٣/ ٢٨٣٨.

تجيء للبدل والعوض، نحو: هذا بذاك، أي: هذا بدلٌ من ذاك، وعوضٌ منه. قال: والصحيح أن معناها السبب، ألا ترى أن التقدير: هذا مستحقٌ بذاك، أي بسببه»[١].

وبغض النظر عن صحة هذا الاصطلاح أو ذاك الاعتراض، فلربما أن معربي المعتزلة لم يتقرر عندهم مصطلح العوض أو البدل، فطردوا مصطلح السببية، مع إرادتهم معنى العوض فيها.

الوقفة الثانية:

على الرغم من صراحة التصنيف السابق ووضوحه في مؤلفات السابقين من كتب الإعراب والتفسير والعقيدة، إلا أن ابن هشام[٢] والسيوطي[٣] وغيرهما[٤] قد عرضوه بصورة مغايرة لما ورد في هذه المصادر بالنسبة للباء سواء في الآية أو في الحديث.

قال ابن هشام: «والثامن - من معاني الباء -: المقابلة، وهي الداخلة على الأعواض، نحو: (اشتريته بألف)، و(كافأت إحسانه بضِعْف)، وقولهم: هذا بذاك، ومنه ﴿ٱدْخُلُوا۟ ٱلْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٣٢]. وإنما لم نقدرها باء السببية، كما قالت المعتزلة، وكما قال الجميع في (لن يدخل أحدكم الجنةَ بعمله)[٥] ؛ لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً، وأما المسبب فلا يوجد بدون سبب، وقد تبين

(١) الجنى الداني ص ٤١.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ١٤١.

(٣) الإتقان ١/ ٢٠٧.

(٤) ينظر: حاشية الدسوقي على مغني اللبيب، تأليف: مصطفى محمد عرفة الدسوقي، ملتزم الطبع والنشر: عبد الحميد أحمد حنفي - مصر، بدون ط وتاريخ، في ١/ ١١١، وحاشية الأمير على مغني اللبيب ١/ ٩٧.

(٥) قال محققا مغني اللبيب: «ليست هذه الباء في الصحاح ومسند أحمد، والذي في البخاري كتاب الرقاق: باب القصد: لن يدخل أحدَكم عملُه الجنة». ص ١٤١، هـ ٥.

أنه لا تعارض بين الحديث والآية، لاختلاف محملي الباءين جمعاً بين الأدلة»[1].

وأقول: لئن استطاع ابن هشام رحمه اللَّه الجمع بين الأدلة كما بدا له إلا أنه جمع على غير صواب في جوانب متعددة منها:

١ - أن القول بأن الباء في الآية للسببية ليس قولاً للمعتزلة وحدهم، بل هو قول جميع المعربين والمفسرين حتى الأشاعرة منهم على اختلاف بينهم في تفسير حقيقة السبب هنا.

٢ - أنه قد سبق جمع من النقول عن عدد من العلماء في بيان مذهب المعتزلة في الباء التي في الآية، وأنها عندهم للبدل والعوض، بل قد سبقت إشارة من الزمخشري في ذلك.

٣ - أن القول بأنها في الحديث باء السبب عند الجميع دعوى غير صحيحة أيضاً، بل هي عند الجميع - ما عدا ابن هشام ومن وافقه - للعوض المنفي، وقد سبق بيان ذلك.

٤ - أن المقدمة التي بنى عليها ابن هشام حكمه هذا هي قوله «لأن المعطي بعوض قد يعطي مجاناً، وأما المسبَّب فلا يوجد بدون السبب». وهذه المقدمة - إن سُلِّم بها جدلاً - غير وارد تطبيقها هنا، ذلك أنه وإن صح أن اللَّه قد يعطي الجنة مجاناً تفضلاً وكرماً، إلا أنه لم يجعل ذلك وارداً في الشرع ولا في العقل، أما الشرع فبما تواترت به أدلته من أنه قد أعد الجنة لمن أطاعه، والنار لمن عصاه. وأما العقل فإنه يأبى أن يسوّى بين من يطيع ومن يعصي في الثواب والجزاء.

---

(١) مغني اللبيب ص ١٤١.وقد قرر ذلك الشيخ محيي الدين عبد الحميد في حواشيه على أوضح المسالك ٣/٣٦، ح١.

قال أحكم الحاكمين منكراً على من زعم ذلك: ﴿أَفَنَجْعَلُ ٱلْمُسْلِمِينَ كَٱلْمُجْرِمِينَ ۝ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم ٦٨/ ٣٥-٣٦].

وثمة وجه آخر في بيان خطأ هذه المقدمة، وهو أن العوض يكون في مقابل معوَّض، وكلا الطرفين في عملية المعاوضة مستفيد من الآخر، غير متفضل ولا ممتنٍّ عليه. وهذا ما يتوافق مع معتقد المعتزلة في مسألة الوجوب والاستحقاق.

وأما كون المسبب لا يوجد بدون السبب فنقول نعم، لأن اللّٰه قد جعله هكذا ولو شاء لما جعله بهذا التلازم، وقد أخبر بذلك، وتفضل على عباده بهذا السبب، وبه يكون متفضلاً عليهم بدخول الجنة.

قال ابن كثير رحمه الله: «أي: بسبب أعمالكم نالتكم الرحمة فدخلتم الجنة، وتبوأتم منازلكم بحسب أعمالكم»[1].

ولعل ابن هشام رحمه اللّٰه رام أن يغالي في نفي أثر السبب في المسبب، ومنه أثر الأعمال حقيقة في دخول الجنة كما هو رأي جمهور الأشاعرة إلا أنه أخطأ الطريق في محاولته الجمع بين الأدلة.



(١) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٠٦.

المسألة الثانية والستون
معاني الباء (٢)
معاني (على)

٦٢- قال اللّه تعالى ﴿وَٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا وَلَا تُخَٰطِبۡنِي فِي ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓاْ إِنَّهُم مُّغۡرَقُونَ﴾ [هود ١١/ ٣٧]

** وقال تعالى ﴿فَأَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡهِ أَنِ ٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا وَوَحۡيِنَا﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٢٧].

** وقال تعالى ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ وَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ حِينَ تَقُومُ﴾ [الطور ٥٢/ ٤٨].

** وقال تعالى ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا جَزَآءٗ لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾ [القمر ٥٤/ ١٤].

** وقال تعالى ﴿وَأَلۡقَيۡتُ عَلَيۡكَ مَحَبَّةٗ مِّنِّي وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ [طه ٢٠/ ٣٩].

التوجيه الإعرابي:

جاءت هذه الآيات الكريمة بإسناد (العين) جمعاً وإفراداً إلى ضمير المولى ﷻ مجموعاً ومفرداً، وهي في ذلك مجرورة بـ(على) في موضع، وبالباء في باقي المواضع.

ولقد جرى الخلاف في توجيه هذه الآيات بين أهل السنة وغيرهم من أهل الكلام، في جانبيها: العقدي - وسيأتي بيانه في الفقرة التالية- واللغوي ويتمثل فيما يأتي:

١ - حقيقة صيغة الجمع والإفراد.

٢ - معنى الباء و (على) في هذه الآيات.

٣ - متعلق الجار والمجرور في هذه الآيات.

ويمكن إرجاع الخلاف فيها إلى قولين:

الأول: قول أهل السنة من أتباع السلف:

وهو أن هذه الآيات دليل على إثبات صفة العينين للّٰه تعالى على ما يليق بجلاله وعظمته من دون تحريف ولا تعطيل، ومن دون تمثيل ولا تكييف.

وعليه فإن الجمع والإفراد في هذه الآيات مراد به التثنية، ولا تعارض بين ذلك كما سيأتي بيانه.

وأما الباء في هذه الآيات فهي للمصاحبة[1]، كما هي في قوله تعالى ﴿قِيلَ يَٰنُوحُ ٱهْبِطْ بِسَلَٰمٍ﴾ [هود ١١/ ٤٨]، وقوله ﴿وَإِذَا جَآءُوكُمْ قَالُوٓاْ ءَامَنَّا وَقَد دَّخَلُواْ بِٱلْكُفْرِ﴾ [المائدة ٥/ ٦١].

وكذلك (على) هي للمصاحبة كما هي في قوله تعالى ﴿وَءَاتَى ٱلْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِۦ﴾ [البقرة ٢/ ١٧٧]، وقوله ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِّلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ [الرعد ١٣/ ٦].

وعلى ذلك فالجار والمجرور في هذه الآيات متعلقان بمحذوف حال، فالتقدير في قوله ﴿وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: واصنع الفلك مصحوباً بنظر أعيننا[2]. وفي قوله ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ أي: ولتصنع مصحوباً بنظر عيني المتضمن كمال حفظي ورعايتي. وكذلك قوله: ﴿وَٱصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: فإنك محروسٌ ومحفوظٌ ومصحوبٌ

---

(١) ينظر: شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣١٦، ومجموع فتاوى ابن عثمين، جمع فهد السليمان ١/ ١٥١.

(٢) ينظر: شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣١٧.

بنظر أعيننا. «فأعيننا معك نحفظك، ونرعاك، ونعتني بك»[١].

الثاني: مذهب أهل الكلام: من المعتزلة والأشاعرة وغيرهم:

وهو أن العين هنا مفردة أو جمعاً ليست على حقيقتها من العين الباصرة المعروفة، بل مراد بها معان أخرى مجازية: كالعلم والمعرفة، أو الحفظ والكلاءة أو الملَك أو غير ذلك[٢].

وعليه فالباء هنا بمعنى الاستعانة الداخلة على ما هو آلة للفعل عند بعضهم[٣]، أوبمعنى الظرفية عند آخرين[٤]، والتقدير: اصنع الفلك محفوظاً بحفظنا، أو بعلمنا، أو برضاي، وفي قوله ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أي: فإنك مرئيّ بعلمنا.

قال الرازي: «(بأعيننا) أي: بمرأى منا، أو بحفظنا، لأن العين آلة ذلك فتستعمل فيه»[٥].

وقال أيضاً: «ما وجه تعلق الباء ههنا؟ قلنا: قد ظهر من جميع الوجوه، أما إن قلنا: بأنه للحفظ، فتقديره: محفوظ بأعيننا، وإن قلنا

---

(١) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٢.

(٢) ينظر: الخصائص لابن جني ٣/ ٢٤٦، ٢٤٩، والرد على المجبرة للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢١٨، وتلخيص البيان في مجازات القرآن، تصنيف: الشريف الرضي ت (٤٠٦) تحقيق: محمد عبد الغني حسن، مطابع البابي الحلبي، - القاهرة، بدون ط وتاريخ، ص ١٦١، ٢٢٤، ٢٤١، ومتشابه القرآن لعبد الجبار ٣٨٠، ٦٣١، ٦٣٥، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، والكشاف ٢/ ٢١٥، ٣/ ٤٦، ٤/ ٣٦، ومدارك التنزيل (تفسير النسفي) ٢/ ٢٦٩، والتفسير الكبير ١٧/ ١٧٨، ٢٢/ ٤٧، ٢٣/ ٨٢، ٢٩/ ٣٥، وحاشية الشهاب ٥/ ١٦٢، وروح المعاني ١٢/ ٣٤٦، ١٨/ ٣١١.

(٣) ينظر: متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٣٨٠، والتفسير الكبير ١٧/ ١٧٨، وأساس التقديس للرازي ص ١٣٧، وتفسير البيضاوي ٥/ ١٦٢، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٨١٣، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٤٧٤.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨، شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٥، ٣١٦، والقواعد المثلى ص ٧١، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٨١٣.

(٥) التفسير الكبير ٢٩/ ٣٥.

للعلم، فمعناه: بمرأى منا، أي: بمكان نراك، وتقديره، فإنك بأعيننا مرئي، وحينئذ هو كقول القائل: رأيته بعيني، كما يقال: كتب بالقلم، الآلة، وإن كان رؤية اللّٰه ليست بآلة، فإن قيل: ما الفرق في الموضعين، حيث قال في طه ﴿عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ وقال ههنا ﴿بِأَعْيُنِنَا﴾، وما الفرق بين (على) وبين (الباء) نقول: معنى (على) هناك: هو أنه يرى على ما يرضاه اللّٰه تعالى، كما يقول: افْعلْه على عيني، أي: على رضاي، تقديره: على وجه يدخل في عيني، وألتفت إليه»[1].

الأثر العقدي:

لقد كان الخلاف اللغوي الإعرابي في توجيه هذه الآيات ناتجاً عن الخلاف العقدي في مسألة صفة العين للّٰه تعالى، حيث اختلفت الفرق في إثباتها للّٰه على قولين:

الأول: إثبات صفة العين للّٰه حقيقة كما ورد في النصوص من الكتاب والسنة. وهي من الصفات الذاتية الخبرية.

وهذا مذهب أهل السنة والجماعة من السلف الصالح وأتباعهم ومتقدمي الأشاعرة[2].

---

(١) التفسير الكبير ٢٨/ ٢٣٧.

(٢) ينظر: كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب ﷻ لابن خزيمة ص ٤٣-٤٥، ونقض عثمان بن سعيد على المريسي العنيد فيما افترى على اللّٰه في التوحيد، ١١٢٨- ١٥٣، ٥٣٤، وتفسير الطبري ١٢/ ٤٢،١٦/ ١٨٩، والإبانة للأشعري ص ٤١، ٤٤، ١٠٤، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة للالكائي ٣/ ٤٠٧-٤١٣، والأسماء والصفات للبيهقي ص ١٣٨، ٢٣٣، ٣٩٥، والحجة في بيان المحجة للأصبهاني ١/ ٢٠٢، والفتوى الحموية الكبرى، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ، ص ٢٦، ٥٣-٥٥، ومجموع الفتاوى ٣/ ١٣٣، ٥/ ٤٤، ٩٠، ٩٢، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٢٣٧، ٣٠٢، والصواعق المرسلة ١/ ٢٤٣-٢٦٨، وفتح الباري ص٣٣٠٣، ٣٣١١، ولوامع الأنوار البهية ١/ ٢٣٩، وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣٠٨- ٣٣١، والقواعد المثلى في صفات اللّٰه وأسمائه الحسنى لابن عثيمين ص ٧٠-٧١، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ١/ ٢٣٩-٢٤٧.

وقد ورد ثبوتها في نصوص الكتاب والسنة، منها ما سلف من الآيات، ومنها قول النبي ﷺ لما ذكر الدجال: (إن اللّٰه لا يخفى عليكم، إن اللّٰه ليس بأعور - وأشار بيده إلى عينه- وإن المسيح الدجال أعور العين اليمنى كأن عينه عنبة طافية)(١). فهذا يدل أن له تعالى عينين حقيقة لأن «العور عند الناس ضد البصر، والأعور عندهم ضد البصير بالعينين»(٢). «فوجه الاستدل من حديث الدجال من قوله (إن اللّٰه ليس بأعور) من جهة أن العور عرفاً عدم العين وضد العور ثبوت العين فلما نزعت هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين»(٣).

ومن ذلك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال في هذه الآية ﴿۞ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعَۢا بَصِيرٗا﴾ [النساء ٤/ ٥٨]. رأيت رسول الله ﷺ يضع إبهامه على أذنه، وأصبعه التي تليها على عينه، قال أبو هريرة رضي الله عنه: (رأيت رسول الله ﷺ يفعل ذلك)(٤).

قال البيهقي: «والمراد بالإشارة المروية في هذا الخبر تحقيق الوصف لله عز وجل بالسمع والبصر فأشار إلى محلّي السمع والبصر منّا لإثبات صفة السمع والبصر للّٰه تعالى، كما يقال: قبض فلان على مال

---

(١) الحديث في صحيح البخاري، كتاب التوحيد (٧٩) باب قول اللّٰه تعالى (ولتصنع على عيني) (١٧) ح (٧٤٠٧)، وفي مسلم في كتاب الفتن ١٦٩(١٠٠).

(٢) نقض عثمان بن سعيد ص ١٣١

(٣) فتح الباري ص ٣٣١١.

(٤) الحديث أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد باب ذكر إثبات العين لله جل وعلا ص ٤٢، والدارمي في الرد على المريسي ص ١٣٩، وأبو داود في سننه ح ٤٧٢٨، واللالكائي في أصول اعتقاد أهل السنة ٣/ ٤٠٧، ٤١٠، ح ٦٨٨، وابن كثير في تفسيره ١/ ٤٨٩، وابن حجر في فتح الباري ص ٣٣٠٣.
وقال عنه اللالكائي: «وهو أسناد صحيح على شرط مسلم يلزمه إخراجه». ٣/ ٤١٠ح ٦٨٨.
وقال ابن حجر: «أخرجه أبو داود بسند قوي على شرط مسلم» وساق له شاهداً. ينظر: فتح الباري ص ٣٣٠٣.

فلان، ويشار باليد على معنى أنه حاز ماله، وأفاد الخبر أنه سميع بصير له سمع وبصر، لا على معنى أنه عليم، إذ لو كان بمعنى العلم لأشار في تحقيقه إلى القلب؛ لأنه محل العلوم منا، وليس في الخبر إثبات الجارحة تعالى اللَّه عن شبه المخلوقين علواً كبيراً»[١].

وعن ابن عباس في قوله ﷻ ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ قال: (أشار بيده إلى عينيه)[٢].

ومن دلالة العقل «أنه لا يستقيم في كلام العرب أن يقال لشيء: هو سميع بصير إلا وذلك الشيء موصوف بالسمع والبصر من ذوي الأعين والأسماع والأبصار، والأعمى من ذوي الأعين وإن حجب... وكما يستحيل هذا في الأشياء التي ليست لها أسماع وأبصار، فهو في اللَّه السميع البصير أشد استحالة»[٣].

الثاني: نفي صفة العين للَّه تعالى، وتأويل ما ورد من ذلك إما على قصد الرؤية أو البصر، أو الحفظ، أو الملك أو غير ذلك من المجاز والاستعارة وغير ذلك.

وهذا مذهب أهل الكلام من أهل التعطيل كالمعتزلة[٤] والأشاعرة[٥] وغيرهم.

«أما المعتزلة فنفوا العين والبصر فهم على جادتهم، وأما الأشعرية فنفوا صفة العين، وأثبتوا صفة البصر»[٦].

---

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٣٤، وفتح الباري كتاب التوحيد باب قول اللَّه تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾ ح ٧٣٨٩، ص ٣٣٠٣.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٤١١، ٤١٣.

(٣) نقض عثمان بن سعيد ص ١٢٨.

(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، ومتشابه القرآن ٣٨٠، ٦٣١، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص٤٠٣.

(٥) ينظر: الإرشاد للجويني ص ١٥٥، ١٥٧، والمحرر الوجيز ٣/ ١٦٩، والجامع لأحكام القرآن ٩/ ٢٩، وأساس التقديس للرازي ص ١٣٦-١٣٨.

(٦) لوامع الأنوار البهية ص ٢٤٠.

قال الزمخشري: «(بأعيننا) بحفظنا وكلاءتنا، كأن معه من اللَّه حفّاظاً يكلؤونه بعيونهم لئلا يتعرض له، ولا يفسد عليه مفسد عمله ومنه قولهم: عليه من اللَّه عين كالئة»[١].

وقال الرازي: «ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إليه التأويل»[٢].

ويوضح في مواضع متعددة هذا التأويل والمجاز بأنه يحتمل أن يكون إما أن «المراد من العين العلم أي: ترى على علم مني، ولما كان العالم بالشيء يحرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يحرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه. الثاني: المراد من العين الحراسة، وذلك لأن الناظر إلى الشيء يحرسه عما يؤذيه فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً»[٣].

المناقشة:

ينطلق المعطلة في نفيهم هذه الصفة من مناقشات خارج النص هي عبارة عن قواعد مسبقة مبناها نفي التشبية والتجسيم عن اللَّه تعالى، وقد سبق عرض بعضها في الفقرة السابقة، ومن مناقشات داخل النص الوارد في إثباتها كالآيات السابقة، ومن ذلك:

أولاً: أن ورود هذه الصفة بصيغة الجمع في مواضع، وبصيغة الإفراد في موضع، يناقض معتقد أهل السنة بإثبات عينين له تعالى، مما يعني أن المراد إثبات لوازم العين كالحفظ والكلاية، لا العين ذاتها[٤].

---

(١) الكشاف ٣/ ٤٦.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨.

(٣) التفسير الكبير ٢٢/ ٤٧.

(٤) ينظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧، ومتشابه القرآن ٣٨٠، ٦٣١، وتنزيه القرآن عن المطاعن ص ٤٠٣، والتفسير الكبير ١٧/ ١٧٨، وأساس التقديس للرازي ص ١٣٧.

قال عبد الجبار: «وقوله ﴿وَٱصۡبِرۡ لِحُكۡمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعۡيُنِنَاۖ﴾ لا يدل على ما تقوله المشبهه؛ لأن ذلك يوجب أن يكون له أعيناً، وليس أول الجمع بذلك أولى من آخره، فيوجب ذلك إثبات عيون له لا آخر لها، وأن لا يوقف على حد لا يصح إثبات أكبر منه، وذلك يبطل قولهم»(١).

ثانياً: أنه يلزم من الأخذ بالظاهر وإثبات العين هنا لوازم باطلة: منها حمل الباء على الظرفية فيفضي ذلك إلى «أن محمداً ﷺ بعين اللَّه، أي وسط العين، كما تقول: زيد بالبيت، زيد بالمسجد، فالباء للظرفية، فيكون زيد داخل البيت، وداخل المسجد، فيكون قوله ﴿بِأَعۡيُنِنَا﴾، أي: داخل أعيننا، إذا قلتم بهذا كفرتم؛ لأنكم جعلتم اللَّه محلّاً للخلائق، فأنتم حلولية، وإن لم تقولوا به تناقضم»(٢). ومثله قوله تعالى ﴿تَجۡرِي بِأَعۡيُنِنَا﴾ فيلزم من ظاهره بأن السفينة تجري داخل عين اللَّه تعالى اللَّه عن ذلك(٣).

وكذلك حملها على الاستعانة الداخلة على الآلة «يقتضي أن يصنع نوح عليه السلام ذلك الفلك بتلك الأعين، كما يقال: قطعت بالسكين، وكتبت بالقلم، ومعلوم أن ذلك باطل»(٤).

قال الرازي: «إن قوله ﴿ٱصۡنَعِ ٱلۡفُلۡكَ بِأَعۡيُنِنَا﴾ يقتضي أن يكون آلة تلك الصنعة هي تلك الأعين»(٥).

وكذلك دلالة (على) في قوله ﴿وَلِتُصۡنَعَ عَلَىٰ عَيۡنِيٓ﴾ يلزم من ظاهره أنه عليه السلام مستقراً فوق عين اللَّه، أي مستعلياً عليها(٦).

---

(١) متشابه القرآن ص ٦٣١، وينظر: ٣٨٠.

(٢) شرح العقيدة الواسطية، لابن عثيمين ١/ ٣١٥.

(٣) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٨٠، والتفسير الكبير ١٧/ ١٧٨،

(٤) التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨.

(٥) أساس التقديس ص ١٣٧.

(٦) ينظر: القواعد المثلى ص ٧١.

قال الرازي: «إن ظاهر قوله تعالى ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ﴾ يقتضي أن يكون موسى عليه السلام مستقراً على تلك العين، ملتصقاً بها، مستعلياً عليها، وذلك لا يقوله عاقل»[١].

ثالثاً: أنه قد ورد عن بعض السلف تفسير هذه الآيات بالحفظ والعناية[٢]. كما روي عن ابن عباس أن قال في قوله تعالى ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ يقول: في كلاءتنا وحفظنا[٣].

وجواب أهل السنة عن هذه الإيرادات السابقة من أهل الكلام بما يلي[٤]:

أولاً: أما ما تمسك به أهل الكلام من ورود الصفة بصيغة الإفراد والجمع، فيجاب عن ذلك «بأن المفرد المضاف يعمُّ فيشمل كل ما ثبت للَّه من عين، وحينئذ لا منافاة بين المفرد وبين الجمع أو التثنية. إذاً يبقى النظر بين التثنية والجمع، كيف نجمع بينهما ؟.

الجواب: أن نقول: إن كان أقل الجمع اثنين فلا منافاة؛ لأننا نقول: هذا الجمع دال على اثنتين، فلا ينافيه. وإن كان أقل الجمع ثلاثة، فإن هذا الجمع لا يراد به الثلاثة، وإنما يراد به التعظيم والتناسب بين ضمير الجمع وبين المضاف إليه»[٥].

قال ابن القيم: «فذكر العين مفردة لا يدل على أنها عينٌ واحدة ليس إلا، كما يقول القائل أفعل هذا على عيني، وأجيئك على عيني،

---

(١) أساس التقديس ص ١٣٧.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٥٠، ٥/ ٦٨، ٨٨،

(٣) ينظر: نقض الدارمي ص ٥٣٤.

(٤) ينظر في ذلك: الصواعق المرسلة لابن القيم١/ ٢٤٣-٢٦٨، وشرح العقيدة الواسطية لابن عيثمين ١/ ٣٠٨-٣٢٢، ومجموع فتاوى العثيمين، جمع فهد السليمان ١/ ١٥١-١٥٤، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ١/ ٢٣٩-٢٤٧ .

(٥) شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣٢١.

وأحمله على عيني، ولا يريد به أن له عيناً واحدة، فلو فهم أحدٌ هذا من ظاهر كلام المخلوق لعد أخرق.

وأما إذا أضيفت العين إلى اسم الجمع ظاهراً أو مضمراً فالأحسن جمعها مشاكلة للفظ كقوله ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ وقوله ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾، وهذا نظير المشاكلة في لفظ اليد المضافة إلى المفرد كقوله ﴿بِيَدِهِ الْمُلْكُ﴾ [الملك ٦٧/ ١]... وإن أضيفت إلى ضمير جمع، جمعت كقوله ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا﴾ [يس ٣٦/ ٧١]، وكذلك إضافة اليد والعين إلى اسم الجمع الظاهر كقوله ﴿بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِي النَّاسِ﴾ [الروم ٣٠/ ٤١]، وقوله ﴿قَالُوا فَأْتُوا بِهِ عَلَىٰ أَعْيُنِ النَّاسِ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٦١]. وقد نطق القرآن والسنة بذكر اليد مضافة إليه سبحانه مفردة ومثناة ومجموعة. وبلفظ العين مضافة إليه مفردة ومجموعة، ونطقت السنة بإضافتها إليه مثناة»[1].

وهذا ما فهمه علماء العربية الأوائل، قال الفراء: «وقوله ﴿بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾ كقوله ﴿ارْجِعُونِ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٩٩]، يخرج على الجمع ومعناه واحد على ما فسّرت لك من قوله ﴿بَلْ نَظُنُّكُمْ كَاذِبِينَ﴾ [هود ١١/ ٢٧]، لنوح وحده، و ﴿عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ﴾ [يونس ١٠/ ٨٣]»[2].

وهذا ابن الأنباري يقول فيما نقله عنه الأزهري: «(واصنع الفلك بأعيننا) قال أصحاب النقل والأخذ بالأثر: الأعين يريد به العين، قال: وعين الله لا تفسر بأكثر من ظاهرها، ولا يسع أحداً أن يقول: كيف هي أو ما صفتها»[3].

وقد جاء التغاير بين هذه الصيغ لأسرار حكيمة التمسها بعض العلماء.

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٥٥-٢٥٦. وينظر: ص ٢٦٦.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ١٣.

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ٣/ ٢٠٥ .

قال الزركشي: «ولم يتكلم السهيلي على حكمة الإفراد في قصة موسى والجمع في الباقي، وهو سرّ لطيف، وهو إظهار الاختصاص الذي خصّ به موسى في قوله ﴿وَٱصْطَنَعْتُكَ لِنَفْسِى﴾ فاقتضى الاختصاصُ الاختصاصَ الآخر في قوله ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾، بخلاف قوله ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾، و﴿ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ فليس فيه من الاختصاص ما في صنع موسى على عينه سبحانه»[(١)].

ثانياً: ما تمسك به بعض المعطلة من أن الظاهر يفضي إلى معانٍ محذورة اتفاقاً كالظرفية والاستعانة في الباء، فإن ذاك مترتب على حمل الباء على معنى فاسد غير وارد فيها في سياق التركيب أصلاً هو الظرفية، ويقال لهؤلاء: «اسألوا جميع أهل اللغة من الشعراء والخطباء: هل يقصدون بمثل هذه العبارة أن الإنسان المنظور إليه بالعين حالٌّ في جفن العين؟! اسألوا من شئتم من أهل اللغة أحياء وأمواتاً»[(٢)]. إذ «لا أحد يفهم من قول القائل: فلانٌ يسير بعيني أن المعنى أنه يسير داخل عينه، ولا من قول القائل: فلان تخرّج على عيني، أن تخرّجه كان وهو راكبٌ على عينه، ولو ادّعى مدّعٍ أن هذا ظاهر اللفظ في هذا الخطاب لضحك منه السفهاء فضلاً عن العقّلاء»[(٣)].

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: «فأنت إذا رأيت أساليب اللغة العربية عرفت أن هذا المعنى الذي ذكروه وألزمونا به لا يرد في اللغة العربية فضلاً عن أن يكون مضافاً إلى الرب ﷻ، فإضافته إلى الرب كفرٌ منكرٌ، وهو منكر لغة وشرعاً وعقلاً»[(٤)].

والتفنيد نفسه يوجه إلى حمل (على) على الاستعلاء إذ «لا جرم أن

---

(١) البرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٧.
(٢) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٥.
(٣) القواعد المثلى ص ٧١.
(٤) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٥-٣١٦.

هذا معنى ينزه اللَّه عنه، لكن ما يبطل دلالة الآية عليه دفع أصله بأن (على) للاستعلاء، بل معناه الموافق للإثبات، واللائق بالرب - جل شأنه -: المصاحبة، كيما يكون المعنى دالاً على أن موسى رُبِّي في بيت فرعون مصحوباً بكمال لطف اللَّه ومعيته، إذ يراه بعينه، ويحفظه بأمنه ويرعاه»[١].

ولقد اعترف الرازي نفسه أن هذا الظاهر الذي زعمه لا يقوله عاقل. وإذا كان هذا «معنى باطلاً لا يقوله عاقل، فكيف يسوغ لمؤمن بل لعاقل أن يقول: إن هذا ظاهر كلام اللَّه تعالى ؟!.

إن من جوّز أن يكون هذا ظاهر كلام الله ﷻ فقد قدح في الله ﷻ وفي كلامه الكريم، حيث جعل مدلوله معنى باطلاً، لا يقوله العقلاء، وإذا تعذّر أن يكون هذا المعنى الباطل ظاهر هذا الكلام تعيّن أن يكون ظاهره معنى آخر يليق بالله تعالى»[٢]، وهو كما سبق ذكره من توجيه أهل السنة.

ثالثاً: ما تمسك به هؤلاء مما ورد عن ابن عباس وغيره من السلف حول هذه الآية، فإنه في غايته يوافق ما حمله عليه أهل السنة من إثبات هذه الصفة للَّه على حقيقتها على ما يليق بجلاله[٣]. ذلك أن ما فسروه به هو لازم هذه الصفة أعني العين من الرؤية والحفظ والعناية مع إثباتهم أصل الصفة[٤]. بدليل أنه قد سبق النقل الصريح عن ابن عباس نفسه بأنه أشار إلى عينيه تفسيراً للآية الكريمة، وقد نقل عنه الطبري وغيره أنه فسر الآية بقوله: «بعين اللَّه»[٥].

---

(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٨١٤.

(٢) فتاوى العقيدة، للشيخ محمد بن عثيمين، تعليق: د/ تامر الجارحي، دار الكتب العلمية، بدون ط ١٤٢٤ص ٨٤.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٢/ ٤٢، وتفسير القرآن للسمعاني ٢/ ٤٢٧، ٣/ ٣٢٩ .

(٤) ينظر: شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣١٤.

(٥) تفسير الطبري ١٢/ ٤٢.

وعلى ذلك فما نقل عنهم هو تفسير باللازم مع إثبات الأصل، وهي العين، وذلك أن الحفظ والعناية تكون بنظر العين.

ولهذا فقد يتوافق توجيه بعض السلف مع توجيه أهل الكلام في الظاهر بأن المراد (بمرأى منا)[١]، على أن بين التوجيهين فرقاً حقيقياً في ذلك، وهو أن أهل الكلام ينفون مطلق الصفة، وقد يثبت بعضهم كالأشاعرة منهم لازم الصفة.

قال البيهقي: «ومن أصحابنا من حمل العين المذكورة في الكتاب على الرؤية... ومنهم من حملها على الحفظ والكلاءة، وزعم أنها من صفات الفعل والجمع فيها شائع... والذي يدل عليه ظاهر الكتاب والسنة من إثبات العين له صفة»[٢].

أما أتباع السلف فيثبتون الصفة بإثباتهم لازمها الصحيح «فالله تعالى إذا كان يكلؤه بعينه لزم من ذلك أن يراه، ولازم المعنى الصحيح جزء منه، كما هو معلوم من دلالة اللفظ حيث تكون بالمطابقة والتضمّن والالتزام»[٣].

قال الدارمي: «وأما تفسيرك - أي المريسي - عن ابن عباس في قوله ﴿فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ أنه قال: بحفظنا وكلاءتنا. فإن صح عن ابن عباس فمعناه الذي ادعينا، لا ما ادعيت أنت. يقول: بحفظنا وكلاءتنا بأعيننا؛ لأنه لا يجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بالكلاءة إلا وذلك من ذوي الأعين»[٤].

وقال شيخ الإسلام: «إن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا

---

(١) ينظر: تفسير الطبري١٨/ ٢٣، والتبيان في إعراب القرآن للعكبري٢/ ٨٩١، وتفسير ابن كثير ٢/ ٤٢٦، ٤/ ٢٤٦، ٢٦٦.

(٢) الأسماء والصفات ص ٣٩٦.

(٣) القواعد المثلى ص ٧١.

(٤) نقض عثمان بن سعيد الدارمي ص ٥٣٧.

بعض صفات المفسَّر من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى، بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه. وهذا قد قررناه غير مرة في القواعد المتقدمة، ومن تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة»[١]. وإنما يفعلون ذلك «على سبيل التمثيل لحاجة المخاطبين، لا على سبيل الحصر والتحديد»[٢].

وبهذا يتجلى الحق الماثل في معتقد أهل السنة في هذه الصفة الثابتة في هذه النصوص المتواترة الصريحة على فهم صحيح استظهره سلف هذه الأمة بعيداً عن التكلف والتعسف في رد صراحة هذه النصوص.

وإنما حمل أهل الكلام على معارضة هذه النصوص والإعراض عن صراحتها في ثبوت هذه الصفات هو ما أشار إليه الرازي قبلاً من أن الدلائل العقلية عندهم لم تشأ إلا أن تتصور هذه الصفات كما هي في المخلوق الضعيف، ومن ثم وجب عندهم التكلف في صرف حقيقتها عن الله ؛ لأنهم لما شبّهوا عطّلوا.

وجدير أن أختم هذه المسألة بنص للدارمي في رده على المريسي يوضح فيه مزاعم أهل الكلام في حجتهم لتعطيل الصفات، ويفند دعواهم على أهل الإثبات بالتجسيم والتشبيه. حيث يقول: «فيقال لهذا المعارض: أما ما ادعيت أن قوماً يزعمون أن للّه عيناً، فإنا نقوله ؛ لأن اللّه تعالى قاله ورسوله، وأما جارح كجارح العين من الإنسان على التركيب، فهذا كذب ادعيته علينا عمداً لما أنك تعلم أن أحداً لا يقوله. غير أنك لا تألو ما شنعت، ليكون أنجع لضلالك في قلوب الجهال. والكذب لا يصلح منه جد ولا هزل، فمن أي الناس سمعت أنه قال: جارح مركب؟. فأشر إليه، فإن قائله كافر، فكم تكرر قولك: جسم مركب، وأعضاء وجوارح

---

(١) الحقيقة والمجاز - ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٩٠.

(٢) المرجع السابق ٢٠/ ٣٩٦.

وأجزاء، كأنك تهوّل بهذا التشنيع علينا أن نكف عن وصف اللَّه بما وصف نفسه في كتابه، وما وصفه الرسول، ونحن لم نصف اللَّه بجسم كأجسام المخلوقين، ولا بعضو ولا بجارحة لكنا نصفه بما يغيظك من هذه الصفات التي أنت ودعاتك لها منكرون، فنقول: إنه الواحد الأحد، الصمد الذي لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، ذو الوجه الكريم، والسمع السميع، والبصر البصير، نور السموات والأرض»(١).



(١) نقض عثمان بن سعيد ص ٥٣٥.

المسألة الثالثة والستون

معاني (في)

٦٣ - قال الله تعالى ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ ۝ أَمْ أَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ أَن يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرِ﴾ [الملك ٦٧/ ١٦-١٧].

التوجيه الإعرابي:

جرى الخلاف بين المعربين والمفسرين من أهل السنة وغيرهم من أهل الكلام في دلالة هاتين الآيتين وأمثالهما على صفة العلو للّٰه تعالى المتمثلة بكونه (في السماء)، وذلك من خلال البحث في مفردات هاتين الآيتين، ومنها:

١ - تحديد المقصود باسم الموصول (مَن).

٢ - تحديد معنى حرف الجر (في).

٣ - تحديد المراد بـ(السماء).

٤ - تحديد متعلق الجار والمجرور في قوله (في السماء).

وقد ورد عن أهل السنة احتمالان متقاربان في توجيههما، بينما ورد عن غيرهم أكثر من ذلك.

ويمكن عرض هذه التوجيهات وفق التصنيف العقدي على النحو الآتي:

أولاً: توجيه أهل السنة وبعض متقدمي الأشاعرة:

أ - أن (من) تعود إلى اللَّه تعالى، و(في) على ظاهرها من الظرفية، والمراد بـ(السماء) العلو المكاني، المقتضي علو الذات. والجار والمجرور (في السماء) جزء من صلة موصول محذوف صدرها، إما بكونه فعلاً تقديره: استقر في العلو، أو بكونه خبراً محذوفاً تقديره: من هو مستقرٌّ في العلو، والضمير في التقديرين راجع إلى اللَّه تعالى.

ب - أن (من) تعود إلى اللَّه تعالى، و(في) بمعنى (على) الاستعلائية، والمراد بـ(السماء) هي المخلوقة، وهي سقف المخلوقات. وشأن متعلق الجار والمجرور شأنه في التوجيه الأول، والتقدير: أأمنتم من استقرّ على السماء، أو من هو مستقرٌّ على السماء، أي: فوق العرش الذي هو فوق السماء[١].

قال ابن القيم: «التاسع[٢]: التصريح بأنه - سبحانه في السماء - وهذا عند أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون (في) بمعنى (على)، وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز حمل النص على غيره»[٣].

ثانياً: توجيه المخالفين من أهل الكلام:

يوجه المخالفون للسلف من منكري صفة العلو هذه الآية ونحوها على الأوجه الآتية:

---

(١) ينظر: التمهيد لابن عبد البر ٦/ ١٢٥، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٣١، والتدمرية ص ٨٥-٨٩، والحموية ص ٦٢، ونقض التأسيس ١/ ٥٥٨، ومجموع الفتاوى ٥/ ١٠٦، ١٦/ ١٠١، ١٠٨، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٨٨، والبدائع في علوم القرآن لابن القيم ص ١٨٨.

(٢) أي من أوجه دلالة النصوص على علو اللَّه على خلقه، وقد ذكر منها ثمانية عشر نوعاً.

(٣) البدائع في علوم القرآن ص ١٨٨.

١ - أن (من) تعود إلى اللّه تعالى، و(في) ظرفية، والمراد بـ(السماء) هي المخلوقة، والجار والمجرور (في السماء) جزء من صلة الموصول متعلق بالخبر عن المبتدأ المحذوف، والتقدير: أأمنتم من في السماء ملكوته، أوقدرته، أو أمره، أو نقمته وعقابه، وغير ذلك[١].

قال عبد الجبار: «وتأويل قوله تعالى ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ الآية، إن في السماء نقماته وضروب عقابه؛ لأن عادته أن ينزلها من هناك»[٢].

وقال أبو حيان: «هذا مجاز، وقد قام البرهان العقلي على أنه تعالى ليس بمتحيّز في جهة، ومجازه: أن ملكوته في السماء؛ لأن في السماء هو صلة (من) ففيه الضمير الذي كان في العامل فيه، وهو: استقر، أي: من في السماء هو، أي ملكوته، فهو على حذف مضاف، وملكوته في كل شيء، لكن خصّ السماء بالذكر؛ لأنها مسكن ملائكته، وثَمَّ عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأمره ونهيه»[٣].

٢ - توجيه الآية إعرابياً كما في الاحتمال الأول عند الفريق الأول (أهل السنة) من كون ظرفية (في) راجعة إلى علو اللّه تعالى، ولكن المراد به علو الشأن والسلطان، لا علو الذات[٤].

قال الشريف المرتضى: «(في السماء) فالسماء هي الارتفاع والعلو،

---

(١) ينظر: الرد على المجبرة للقاسم الرسي ص ٢١٧، وتنزيه القرآن ص ٤٢٩، والمختصر في أصول الدين لعبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ٢١٧، والوسيط للواحدي ٤/ ٣٢٩، وأمالي المرتضى ١/ ١٦٧-١٦٩، والكشاف ٤/ ١٢٣-١٢٤، والتفسير الكبير ٣٠/ ٦١، والجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٨٩، وشرح المواقف ٨/ ٢٨.

(٢) المختصر في أصول الدين - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ٢١٧.

(٣) البحر المحيط ٨/ ٢٩٦. وهو منقول بنصه من الكشاف ٤/ ١٢٣، بلا إشارة إلى ذلك.

(٤) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ١٦٨، وأساس التقديس ص ٣٩، والجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٨٩، والبحر الميحط ٨/ ٢٩٦.

فمعنى ذلك أنه تعالى عالٍ في قدرته عزيز في سلطانه، لا يُبلَغ، ولا يُدرَك. ويقال: سما فلان يسمو سمواً، إذا ارتفع شأنه، [و] علا أمره، . . .فأخبر بقدرته وسطانه وعلو شأنه ونفاذ أمره»(١).

٣ - توجيه الآية إعرابياً، كما في الاحتمال الأول عند الفريق الأول (أهل السنة)، من كون المراد بذلك نسبة الفوقية وعلو الذات للّه تعالى، ولكن ذلك جاء تنزلاً مع اعتقاد الكفار المخاطبين المهدَّدين بهذه الفوقية وهذا العلو(٢).

قال الزمخشري عن هذين التوجيهين: «(من في السماء) فيه وجهان: أحدهما: من ملكوته في السماء؛ لأنها مسكن ملائكته، وثَمَّ عرشه وكرسيه واللوح المحفوظ، ومنها تنزل قضاياه وكتبه وأوامره ونواهيه. والثاني: أنهم كانوا يعتقدون التشبيه، وأنه في السماء، وأن الرحمة والعذاب ينزلان منه، وكانوا يدعونه من جهتها، فقيل: لهم على حسب اعتقادهم: أأمنتم من تزعمون أنه في السماء، وهو متعال عن المكان»(٣).

٤ - أن (من) تعود على الملائكة والعالم العلوي. وهو في الأصل مضاف إليه. والمضاف هو مفعول (أأمنتم) محذوفاً. و(في) ظرفية. و(السماء) هي المخلوقة، والجار والمجرور متعلقان إما بالفعل (استقر) أو بالخبر (مستقرٌّ) والتقدير: أأمنتم خالقَ من في السماء.

قال السمين: «(من في السماء) مفعول (أأمنتم)، وفي الكلام حذف مضافٍ، أي: أمنتم خالقَ من في السموات»(٤).

---

(١) أمالي المرتضى ١/ ١٦٨.

(٢) ينظر: الكشاف ٤/ ١٢٤، والتفسير الكبير٣٠/ ٦١، وتفسير النسفي ٤/ ٤٠٤، والبحر الميحط ٨/ ٢٩٦، والدر المصون ١٠/ ٣٨٩، وشرح المواقف ٨/ ٢٩.

(٣) الكشاف ٤/ ١٢٣-١٢٤.

(٤) الدر المصون ١٠/ ٣٨٩. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ١٨/ ١٨٩، والبحر المحيط ٨/ ٢٩٦.

٥ - أن (من) تعود إلى الملائكة وهي مفعول (أأمنتم) بدون حذف مضاف، و(في) ظرفية، و(السماء) هي الجرم المخلوق. والتقدير: أأمنتم من في السماء، أي: أأمنتم الملائكة الذين يتولون أمر اللّه من الرحمة والعذاب[١].

قال السمين: «إن (من) هنا المراد بها الملائكة سكان السماء، وهم الذين يتولون الرحمة والنقمة»[٢].

الأثر العقدي:

هذه الآية من أوضح الأدلة الواردة في تقرير علو اللّه تعالى من نصوص الكتاب والسنة[٣]. و«علوّ الله ﷻ ينقسم إلى قسمين: علو معنوي، وعلو ذاتي:

١ - أما العلو المعنوي، فهو ثابت للّه بإجماع أهل القبلة، أي: بالإجماع من أهل البدع وأهل السنة، كلهم يؤمنون بأن اللّه تعالى عالٍ علوّاً معنوياً.

٢ - وأما العلو الذاتي، فيثبته أهل السنة، ولا يثبته أهل البدعة، يقولون: إن اللّه تعالى ليس عالياً علوّاً ذاتياً»[٤].

ولقد كان الخلاف العقدي حول صفة الفوقية والعلو الذاتي للّه العليّ العظيم بين أهل السنة ومخالفيهم من أهل الكلام من متأخري الأشاعرة والمعتزلة والرافضة وغيرهم ماثلاً في هذه التوجيهات لهاتين الآيتين وأمثالهما من النصوص الواردة في وصفه تعالى بأنه في السماء.

فأهل السنة والجماعة ومن وافقهم يجرونها على ظاهرها، ويثبتون

(١) ينظر: التفسير الكبير ٣٠/ ٦٢، وتفسير النسفي ٤/ ٤٠٤ والبحر المحيط ٨/ ٢٩٦، والدر المصون ١٠/ ٣٨٩.

(٢) الدر المصون ١٠/ ٣٨٩.

(٣) تنظر المسائل ذات الأرقام: (٤٧، ٥٢، ٥٤، ٦٣،) والفصل الخامس من هذا البحث.

(٤) شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣٨٧.

ما أثبته اللَّه لنفسه فيها، وأثبته له رسوله ﷺ من كونه تعالى بذاته في السماء على ما يليق بجلاله وعظمته من غير تحريف أو تعطيل، ومن غير تمثيل ولا تكييف. سواء فسرت السماء هنا بالعلو، أو فسرت بالأجرام السماوية التي هي السقف المحفوظ المعروفة، وصرفت (في) إلى الاستعلاء[١]، «فكلاهما صحيح مستقيمٌ، جاءت به النصوص»[٢].

قال البيهقي: «قال أبو عبد اللَّه الحافظ قال الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب الفقيه: قد تضع العرب (في) بموضع (على) قال اللـه ﷻ ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة ٩/ ٢] وقال ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِى جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه ٢٠/ ٧١] ومعناه على الأرض، وعلى النخل، فكذلك قوله في السماء، أي: على العرش فوق السماء، كما صحت الأخبار عن النبي ﷺ، قلت: يريد ما مضى من الروايات»[٣].

قال شارح الطحاوية رحمه الله: «التاسع - من أنواع الأدلة على علو اللَّه -: التصريح بأنه تعالى في السماء. وهذا عند المفسرين من أهل السنة على أحد وجهين: إما أن تكون (في) بمعنى (على)، وإما أن يراد بالسماء العلو، لا يختلفون في ذلك، ولا يجوز الحمل على غيره»[٤].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٩/ ١٢، والإبانة للأشعري ص٩٧- ١٠٣، وشرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة ٣/ ٣٨٧، والأسماء والصفات للبيهقي ص٥٣١، ٥٣٧، وتفسير القرآن للسمعاني ٦/ ١٢، والتدمرية ٨٥-٨٩، والحموية ص ٤٠، ٥٦، ٦٢، ونقض التأسيس ١/ ٥٥٨-٥٦١، ودرء تعارض العقل والنقل٢/ ٥٧، ٦/ ١٣٨، ومجموع الفتاوى٣/ ٥٢، ٥/ ٦٨،٩٦،١٠٦، ١٢١،١٣٦،١٦٤، ١٦/ ١٠١، ١٠٨، ومختصر العلو للعلي الغفار، للذهبي ص ٧٩ وما بعدها، واجتماع الجيوش الإسلامية ص١٥٨، ١٨٨، ٢٠٧، وبدائع الفوائد ٣/ ٩٠، ومعارج القبول ١/ ١٥٢، ١٩٩، وشرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٣٨٦-٤٠٠. وفتاوى العقيدة، للشيخ محمد العثيمين ص ٦٥-٦٩، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الشيخ الغنيمان ١/ ٣٣٥-٣٣٧، ٣٧٨-٤١٤، وإتمام المنة بشرح اعتقاد أهل السنة، شرح د/ إبراهيم بن محمد البريكان، دار السنة- الخبر، ط الأولى ١٤١٨، ص ٢١٩-٢٢٨.

(٢) شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الشيخ الغنيمان ١/ ٣٣٦.

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٣١.

(٤) شرح الطحاوية ص ٢٦٥.

أما أهل الكلام: فيرون أنه قد«ثبت بالدليل القطعي أنه ليس بمتحيّز، لئلا يلزم التجسيم»[1]. ويعنون بالدليل القطعي هي المقدمات العقلية والموروثات المنطقية، التي تقوم على قياس الخالق بما يمكن تصوره في المخلوق.

ولهذا فينفون عنه الجهة والمكان المستلزم نفي العلو عن اللّه تعالى والاستواء على العرش. وما ورد من النصوص في ذلك فيوجبون تأويله بتأويلات عدة تصرفه عن ظاهره كما سبق ذكر بعضها في الفقرة السابقة. مما يعني تجويز كونه في كل مكان، أو أنه لا فوق العالم ولا تحته، ولا يمين ولا شمال[2].

قال العز بن عبد السلام: «وأما علو الرب - تعالى - فإنه مجازي أيضاً، كعلو الدرجات المعنوية، فهو علو شرف وكمال، لا علو أحياز وأمكنة»[3].

وقد أجمل أبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة مذهب هؤلاء النفاة بقوله: «وقد قال قائلون من المعتزلة والجهمية والحرورية إن قول اللّه عز وجل ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ [طـه ٢٠/ ٥]، أنه استولى وملك وقهر، وأن الله عز وجل في كلِّ مكان، وجحدوا أن يكون اللّه عز وجل على عرشه -كما قال أهل الحق - وذهبوا في الاستواء إلى القدرة»[4].

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٣٨٩.

(٢) ينظر: المختصر في أصول الدين لعبد الجبار - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ٢١٧، وأمالي المرتضى ١/ ١٦٧-١٦٩، والإرشاد للجويني ص ٣٩-٤٢، والاقتصاد للغزالي ٢٩-٤١، والكشاف ٤/ ١٢٣-١٢٤، وأساس التقديس للرازي ص ١٦، ٣٩، ٨٠-٨٥ والتفسير الكبير للرازي ١٢/ ١٢٨، ٣٠/ ٦١-٦٢،، والمفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس القرطبي ١/ ٣٣٥، والجامع لأحكام القرطبي ١٨/ ١٨٩-١٩٠، وشرح المواقف للجرجاني ٨/ ٢٧-٢٩.

(٣) الإشارة إلى الإيجاز ص ١٦٦.

(٤) الإبانة في أصول الديانة ص ٩٨ .

وقال الواحدي متمثلاً إنكار هذه الصفة على حقيقتها: «يعني عقوبة من في السماء، أو عذاب من في السماء، والمعنى: من في السماء سلطانه وملكه وقدرته، لا بد من أن يكون المعنى هذا، لاستحالة أن يكون اللّٰه في مكان أو موصوفاً بجهة. وأهل المعاني يقولون: من في السماء هو الملَك الموكل بالعذاب وهو جبريل»(١).

وقال الشريف المرتضى أيضاً: «وأولى المعاني بالخبر الذي سُئلنا عنه ما قدمناه من معنى العزة وعلو الشأن والسلطان، وما عدا ذلك من المعاني لا تليق به تعالى؛ لأن العلوّ بالمسافة لا يجوز على القديم تعالى الذي ليس بجسم ولا جوهر ولا حالّ فيهما... وإنما يظن في هذا الموضع خلاف هذا من لا فطنة عنده ولا بصيرة له»(٢).

المناقشة:

يستدل أهل السنة على علوّ اللّٰه تعالى بدلالة الكتاب والسنة والإجماع والعقل والفطرة مما هو مسطور في كتب العقيدة السلفية.

وقد فهموا ذلك من النصوص بعد توجيهها توجيهاً لغوياً وتركيبياً سليماً بعيداً عن التكلف والتعسف في كلا الاحتمالين، «فالسماء بمعنى العلو وارد في اللغة بل في القرآن، قال تعالى ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا﴾ [الرعد ١٣/ ١٧]، والمراد بالسماء العلو؛ لأن الماء ينزل من السحاب لا من السماء التي هي السقف المحفوظ... فيكون معنى ﴿مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ من في العلو. ولا يوجد إشكال بعد هذا، فهو في العلو، ليس يحاذيه شيء، ولا يكون فوقه شيء»(٣).

وعلى ذلك فالظرفية المؤداة بـ(في) ليست هي الظرفية التي تلزم للمخلوق؛ لأنه «سبحانه منزه عن الظرفية بالمعنى المعروف والمنصوص

(١) الوسيط للواحدي ٤/ ٣٢٩.
(٢) أمالي المرتضى ١/ ١٦٩.
(٣) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣٩٨.

في حق المخلوق. وقد دلت النصوص من السنة على نفي ذلك عنه تعالى، واستحالته عقلاً عليه سبحانه»[(١)].

كما أن الاحتمال الثاني ببقاء (السماء) دالة على السقف المحفوظ المرفوع، وصرف (في) إلى معنى (على) وجه سائغ «في اللغة العربية، بل في القرآن الكريم، قال فرعون لقومه السحرة الذين آمنوا ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه ٢٠/ ٧١]، أي: على جذوع النخل. فيكون معنى ﴿مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: من على السماء، ولا إشكال بعد هذا»[(٢)]؛ لأن صرفها إلى هذه الدلالة «كلام عربي حقيقة لا مجازاً، وهذا يعلمه من عرف حقائق معاني حروف الجر، وأنها متواطئة في الغالب لا مشتركة»[(٣)].

قال ابن الشجري: «فصل: في دخول حروف الخفض بعضها مكان بعض: فمن ذلك دخول (في) مكان (على) في قوله تعالى ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾، أي: على جذوع النخل، وقال سويد بن أبي كاهل[(٤)]:

هم صلبوا العبديَّ في جذع نخلةٍ فلا عطستْ شيبانُ إلا بأجدعا

ومن ذلك ﴿أَمْ لَهُمْ سُلَّمٌ يَسْتَمِعُونَ فِيهِ﴾ [الطور ٥٢/ ٣٨]، أي: عليه»[(٥)].

ومما يشهد على صحة توجيه السلف لهذه الآية وأن المراد بها وصفه تعالى بأنه في السماء «ما جاء بعده من خسف الأرض وإرسال الحاصب، فإنه لا يقدر عليه إلا الله، كما أنه ظاهر النص»[(٦)].

---

(١) أضواء البيان ٥/ ٤٢٥.

(٢) شرح العقيدة الواسطية ١/ ٣٩٨.

(٣) الحموية ص٦٢، ومجموع الفتاوى ٥/ ١٠٦.

(٤) البيت من الطويل، وقد نسبه ابن جني في الخصائص ٢/ ٣١٣ إلى امرأة من العرب. وهو بلا نسبة في تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٥٦٧، والكامل ٢/ ١٠٠١. وقال البطليوسي في الاقتضاب ٣/ ٣٣٨: «هذا البيت لا أعلم قائله».

(٥) أمالي ابن الشجري ٢/ ٦٠٦. وينظر: المقتضب ٢/ ٣١٩، ٣/ ١٥، وشرح الرضي ق٢/ ٢/ ١١٦٠، والجنى الداني ص ٢٥١، ورصف المباني ص ٤٥١.

(٦) أضواء البيان ٥/ ٤٢٤.

ولقد أعظم بعض أهل الكلام التعسف حين جعلوا الإيمان بهذه الصفة وتصديق ظاهر النصوص ومسايرة الفطرة والاتجاه عند الضرورة إلى السماء - شأن كل المخلوقات التي لم تنتكس فطرها - من اعتقادات الكفار وتشبيهاتهم التي تنزَّل القرآن فيها معهم[(١)].

وبعضهم يجعلها من عقائد العوام السُّذج الذين يشيرون في وقت الاضطرار إلى السماء.

قال الغزالي: «فأما العوام فقد يعتقدون أن معبودهم في السماء، فيكون ذلك أحد أسباب إشارتهم. تعالى رب الأرباب عما اعتقد الزائغون علوّاً كبيراً»[(٢)].

وما أعظمها من فرية ورسول الله ﷺ وسائر إخوانه من الأنبياء وجميع أتباعه من الصحابة والتابعين يؤمنون أنه في السماء ويرفعون أكف الضراعة وإشارة التوحيد إلى السماء. والنصوص في ذلك متواترة، وهي أشهر من أن تساق في هذا المقام. بل إنه حتى البهائم العجماوات ترفع رؤوسها إلى السماء حين ينزل بها الكرب.

قال الألوسي كاشفاً هذا الزيغ: «وهذا في غاية السخافة، فكيف يناسب بناء الكلام في مثل هذا المقام على زعم بعض الجهلة كما لا يخفى على المنصف»[(٣)].

ومما يدل على مبلغ التكلف والتعسف عند هؤلاء حين لم يجد بعضهم بدّاً من حمل الحديث على أن المراد به الملائكة. ويكفي فيه ضعفاً أنهم قد أقرّوا بـ«أن (من) واقعة على الباري تعالى، وهو الظاهر»[(٤)].

(١) ينظر: الكشاف ٤/ ١٢٣، والتفسير الكبير ٣٠/ ٦١، والدر المصون ١٠/ ٣٨٩.

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣.

(٣) روح المعاني ٢٩/ ٢٥.

(٤) الدر المصون ١٠/ ٣٨٩. وينظر: التفسير الكبير ٣٠/ ٦٢.

وما استشكله المخالفون بإجراء الآية على ظاهرها من توهم ما تقتضيه الظرفية من احتواء المظروف والإحاطة به حاصل من تعميم ذلك وعدم تفريقهم بين دلالات حروف الجر وفق السياق وما يناسب مدخول كل واحد منها في هذا السياق أو ذاك.

ولقد عرض شيخ الإسلام ابن تيمية استشكال هؤلاء مجيباً عن ذلك بقوله: «من توهم أن مقتضى هذه الآية أن يكون اللَّه في داخل السموات، فهو جاهل ضالٌّ بالاتفاق، وإن كنا إذا قلنا: إن الشمس والقمر في السماء، يقتضي ذلك، فإن حرف (في) متعلق بما قبله وما بعده فهو بحسب المضاف والمضاف إليه(١).

ولهذا يفرّق بين كون الشيء في المكان، وكون الجسم في الحيّز، وكون العرض في الجسم، وكون الوجه في المرآة، وكون الكلام في الورق. فإن لكل نوعٍ من هذه الأنواع خاصية يتميّز بها عن غيره، وإن كان حرف (في) مستعملاً في ذلك كله.

فلو قال قائل: العرش في السماء أم في الأرض؟ لقيل: في السماء. ولو قيل: الجنة في السماء أم في الأرض؟ لقيل: الجنة في السماء. ولا يلزم من ذلك أن يكون العرش داخل السموات، بل ولا الجنة... والسماء يراد به العلو، سواء كان فوق الأفلاك أو تحتها، قال تعالى ﴿فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى ٱلسَّمَآءِ﴾ [الحج ٢٢/ ١٥]، وقال تعالى ﴿وَأَنزَلْنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً طَهُورًا﴾ [الفرقان ٢٥/ ٤٨]. ولما كان قد استقر في نفوس المخاطبين أن اللَّه هو العليّ الأعلى، وأنه فوق كل شيء، كان المفهوم من قوله ﴿مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾: أنه في السماء، أنه في العلو، وأنه فوق كل شيء... وإذا قيل: العلو، فإنه يتناول ما فوق المخلوقات كلها، فما فوقها كلها هو في السماء، ولا يقتضي هذا أن يكون هناك ظرف وجودي

(١) إنما يعني رحمه اللَّه بالمضاف: هو المعنى الذي يراد توصيله عن طريق حرف الجر. والمضاف إليه هو المجرور بهذا الحرف.

يحيط به، إذ ليس فوق العالم شيء موجود إلا اللَّه، كما لو قيل: إن العرش في السماء، فإنه لا يقتضي أن يكون العرش في شيء آخر موجود مخلوق.

وإذا قدّر أن (السماء) المراد بها الأفلاك كان المراد أنه عليها، كما قال ﴿وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ ٱلنَّخْلِ﴾ [طه ٢٠/ ٧١]،وكما قال ﴿سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [آل عمران ٣/ ١٣٧]، وكما قال ﴿فَسِيحُوا فِي ٱلْأَرْضِ﴾ [التوبة ٩/ ٢]، ويقال: فلان في الجبل، وفي السطح، وإن كان على أعلى شيء فيه»[1].

وما زعمه أهل الكلام من أن القواطع العقلية تهدي إلى ما توصلوا إليه من نفي العلو نقض صريح لهذه القواطع العقلية وإسقاط لدعوى استقلالها في بناء المعتقد الصحيح، ذلك أن العقل نفسه لا يستسيغ أن يكون اللَّه في كل مكان.

قال أبو الحسن الأشعري: «وزعمت المعتزلة الحرورية والجهمية أن الله ﷻ في كل مكان. فلزمهم أنه في بطن مريم وفي الحشوش والأخلية. وهذا خلاف الدين، تعالى اللَّه عن قولهم علواً كبيراً. ويقال لهم: إذا لم يكن مستوياً على العرش بمعنى يختص العرش دون غيره، كما قال ذلك أهل العلم ونقلة الآثار وحملة الأخبار، وكان الله ﷻ في كل مكان، فهو تحت الأرض التي السماء فوقها، وإذا كان تحت الأرض، والأرض فوقه والسماء فوق الأرض، ففي هذا ما يلزمكم أن تقولوا إن اللَّه تحت التحت والأشياء فوقه، وإنه فوق الفوق والأشياء تحته، وفي هذا ما يوجب أنه تحت ما هو فوقه وفوق ما هو تحته، وهذا هو المحال المتناقض، تعالى اللَّه عن افترائكم عليه علواً كبيراً»[2].

---

(١) التدمرية ص ٨٥-٨٩، وينظر: مجموع الفتاوى ٣/ ٥٢.

(٢) الإبانة ص ٩٩.

المسألة الرابعة والستون

معاني الكاف

٦٤- قال اللَّه تعالى ﴿فَاطِرُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ جَعَلَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا وَمِنَ ٱلْأَنْعَٰمِ أَزْوَٰجًاۖ يَذْرَؤُكُمْ فِيهِۚ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ٤٢/ ١١].

التوجيه الإعرابي:

يعدّ قوله تعالى في هذه الآية ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ أصلاً من أصول الاعتقاد عند المسلمين على اختلاف توجهاتهم العقدية والمذهبية، لما تنص عليه من نفي المثل لله ﷻ مما هو محل اتفاق بين عامة المسلمين على اختلافهم في مؤدّى التمثيل المنفي عنه سبحانه.

ومع اتفاق المعربين على أن هذه الآية إنما هي نصّ في نفي المثل للَّه سبحانه إلا أن ظاهرها قد يُفهم منه نفي المثل عن مثله، وفي هذا إثبات المثل له تعالى عن ذلك ؛ لأن الكاف ظاهرها التشبيه، وهي داخلة على كلمة (مثل)، «وقد أجمع المفسرون على أن الكاف والمثل يراد بهما في موضوعهما الحقيقي التشبيه»[1]، وعليه فالتقدير: ليس شيء مثلَ مثلِه.

ولقد اختلف توجيه المعربين للآية لصرف هذا الظاهر وتحقيق دلالتها على التنزيه، على أقوال:

الأول: أن الكاف زائدة لتأكيد نفي المثل، داخلة في خبر ليس المقدم، و(شيء) اسمها مؤخرا. والتقدير: ليس شيءٌ مثلَه.

(١) البحر الميحط ٢٧/ ٤٨٩، بتصرف.

وهذا رأي الجمهور، منهم: الأخفش[(١)]، وابن قتيبة[(٢)] وأبو العباس ثعلب[(٣)]، وأبو العباس المبرد[(٤)]، والزجاج[(٥)] وابن السراج[(٦)]، والسيرافي[(٧)] والفارسي[(٨)] وابن جني[(٩)] وابن فارس[(١٠)] وغيرهم[(١١)].

قال الزجاج: «هذه الكاف مؤكدة، والمعنى: ليس مثلَه شيء، ولا يجوز أن يقال: المعنى: مثلَ مثلِه شيء؛ لأن من قال هذا فقد أثبت المثل للّه تعالى عن ذلك علواً كبيراً»[(١٢)].

الثاني: أن الكاف أصلية وليست زائدة، وإنما الزائد هو لفظ (مثل)، وإنما زيدت لتفصل الكاف من الضمير[(١٣)].

---

(١) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١٨٢،

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢٥٠.

(٣) ينظر: مجالس العلماء للزجاجي ص ٩١. وقد نسب إليه في الجامع لأحكام القرآن ١٦/ ١٠، وفتح القدير ٢/ ٧٤٨ القول بزيادة (مثل).

(٤) ينظر: المقتضب ٤/ ١٤٠، ٤١٨، ومجالس العلماء ص ٩١.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٣٩٥.

(٦) ينظر: الأصول في النحو ١/ ٤٣٨.

(٧) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٥.

(٨) ينظر: البغداديات ص ٤٠٠.

(٩) ينظر: سر الصناعة ١/ ٢٩١- ٣٠٥، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٥، ٤/ ٣١٠.

(١٠) ينظر: الصاحبي ص ١٤٥.

(١١) ينظر: تأويلات أهل السنة لأبي منصور الماتريدي ص ٣٢٣، وإعراب القرآن للنحاس ٤/ ٧٤، وحروف المعاني للزجاجي ص ٣، ٤٠، والأزهية ص ١٧٧، وإعراب القرآن لقوّام السنة ص ١٥، ، والمحرر الوجيز ٥/ ٢٨، وكشف المشكلات ٢/ ١١٩٦، والتبيان للعكبري ٢/ ١١٣١، والفريد في إعراب القرآن ٤/ ٢٣٧، والإيضاح في علوم البلاغة ص ٣٢٨، والدر المصون ٩/ ٥٤٣-٥٤٤، ومغني اللبيب ص ٢٣٧، وشرح الطحاوية ص ٩٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٤، والإتقان ١/ ٢١٨.

(١٢) معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٣٩٥.

(١٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١٨، والدر المصون ٩/ ٥٤٤، ومغني اللبيب ص ٢٣٨، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٧٥.

وهذا اخيار البغوي[(١)] والبيهقي[(٢)].

قال البغوي: «﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌۖ﴾ (مثل) صلة، أي: ليس هو كشيء فأدخل المثل للتوكيد، كقوله ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا۟ بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ﴾ [البقرة ٢/ ١٣٧]»[(٣)]. والمعنى: فإن آمنوا بما آمنتم به.

الثالث: أنه لا زيادة في الآية بل الكاف و(مثل) أصليان، وإنما يحمل لفظ (مثل) على معنى: صفة؛ لأن المِثْل بالسكون بمعنى المَثَل بالفتح، وهو: الصفة، كقوله تعالى ﴿مَّثَلُ ٱلْجَنَّةِ ٱلَّتِى وُعِدَ ٱلْمُتَّقُونَۖ﴾ [الرعد ١٣/ ٣٥]، فيكون المعنى: ليس مثلَ صفته تعالى شيء من الصفات التي لغيره[(٤)].

قال الراغب: «وقيل المِثْل ههنا هو بمعنى الصفة، ومعناه ليس كصفته صفةٌ تنبيهاً على أنه وإن وصف بكثير مما يوصف به البشر فليس تلك الصفات له على حسب ما يستعمل في البشر، وقوله ﴿لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ مَثَلُ ٱلسَّوْءِۖ وَلِلَّهِ ٱلْمَثَلُ ٱلْأَعْلَىٰۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [النحل ١٦/ ٦٠]، أي: لهم الصفات الذميمة، وله الصفات العلا»[(٥)].

الرابع: أنه لا زيادة في الآية بل الكاف و(مثل) أصليان، وإنما يحمل لفظ (مثل) على معنى: ذات. أي: ليس شيء كذاته. وهذا على وجه المبالغة في نفي الوصف عن اللّه تعالى بنفيها في اللفظ عن مثله، فيثبت انتفاؤها عنه بدليلها. وهذا كقول العرب: (مثلك لا يفعل هذا)، وهم يعنون به المخاطب نفسه، فهو كناية عن الذات في من لا مثل له...

---

(١) ينظر: تفسير البغوي ٤/ ١٢١.

(٢) ينظر: الأسماء والصفات ص ٣٥١.

(٣) تفسير البغوي ٤/ ١٢١.

(٤) ينظر: المفردات في غريب القرآن للراغب الأصفهاني (مثل) ٢/ ٥٩٧، والدر المصون ٩/ ٥٤٦، ومغني اللبيب ص ٢٣٨.

(٥) المفردات في غريب القرآن (مثل) ٢/ ٥٩٧.

فلا فرق بين قولك: ليس كالله شيء، أو ليس كمثل اللَّه شيء»[١].

ومنه قول الشاعر[٢]:

ليس كمثل الفتى زهيرٍ خُلُقٌ يوازيه في الفضائلِ

قال ابن قتيبة: «العرب تقيم المثلَ مقام النفس، فتقول: مثلي لا يُقال له هذا، أي: أنا لا يقال لي»[٣].

وهذا رأي ابن فورك[٤] والزمخشري[٥] والرازي[٦] والعز بن عبد السلام[٧] وأبي حيان[٨] وغيرهم[٩].

قال الخطيب القزويني: «وعليه قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ على أحد الوجهين وهو أن لا تجعل الكاف زائدة.

قيل: وهذا غاية لنفي التشبيه، إذ لو كان له مثلٌ، لكان لمثله شيء (يماثله) وهو ذاته تعالى، فلما قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ﴾ دلّ على أنه ليس له مثل»[١٠].

ولقد أجمل المنتجب الهمداني هذه الآراء بقوله: «الكاف صلة

---

(١) البحر المحيط ٧/ ٤٨٩.

(٢) البيت لأوس بن حجر كما في البحر المحيط ٧/ ٤٨٨، والدر المصون ٩/ ٥٤٥، وروح المعاني ٢٥/ ٢٦.

(٣) البحر المحيط ٧/ ٤٨٩، والدر المصون ٩/ ٥٤٥، وفتح القدير ٢/ ٧٤٩. ولم أهتد إليه في كتب ابن قتيبة.

(٤) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٣١٠، والإتقان ١/ ٢١٨.

(٥) ينظر: الكشاف ٣/ ٣٩٩.

(٦) ينظر: التفسير الكبير ١/ ١٠٢، و٢٧/ ١٢٩-١٣٢.

(٧) ينظر: الإتقان ١/ ٢١٨.

(٨) ينظر: البحر المحيط ٧/ ٤٨٨.

(٩) ينظر: الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٢٧٤، والإيضاح في علوم البلاغة ص ٣٣٧، والدر المصون ٩/ ٥٤٥، ومغني اللبيب ص ٢٣٨، وفتح القدير ٢/ ٧٤٨، وروح المعاني ٢٥/ ٢٦-٢٩.

(١٠) الإيضاح في علوم البلاغة، تأليف: الخطيب القزويني، هو جلال أبو عبد اللَّه محمد القزويني ت (٧٣٩)، دار الكتب العلمية - بيروت بدون ط وتاريخ، ص ٣٣٧.

زيدت للتأكيد، أي: ليس مثلَه شيءٌ، فـ(شيء) اسم (ليس)، و(مثله) خبرها، ولا يجوز أن يكون بمعنى: مثل، لأنك تثبت له مثله، ولا مثل له جل ذكره، وقيل: المثل صلة، وتقديره: ليس كهو شيء، وقيل: المثل بمعنى: الذات، أي: ليس كذاته شيء...والمعنى: ليس مثل اللّه شيء، وقيل: المثل الصفة، أي: ليس كصفته صفة»[1].

الأثر العقدي:

لقد لقيت هذه الآية الكريمة اهتماماً كبيراً في كثير من المؤلفات العقدية واللغوية[2]، لما سبق من أنها أصل من أصول المعتقد عند عامة المسلمين على اختلاف مشاربهم ومناهجهم العقدية؛ وذلك لاتفاقهم - في الجملة - على وجوب تنزيه اللّه تعالى عن المثل والشبيه، على اختلافٍ بين الفرق والمناهج حول مقتضيات هذا التنزيه، ومستلزماته، وحدوده[3].

قال القاضي عبد الجبار: «وكل الأمة يقولون: إن اللّه واحد ليس كمثله شيء»[4].

---

(١) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٢٣٧.

(٢) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وكتبنا رسالة مفردة في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، وما فيها من الأسرار والمعاني الشريفة». منهاج السنة ٢/ ١٨٥ .

(٣) ينظر في بعض هذه الأقوال حول (المثل) الصواعق المرسلة لابن القيم ٤/ ١٣٦٦-١٣٧١، وروح المعاني ٢٥/ ٢٧-٢٨.
ويوضح إمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل منهج المعتزلة ومن وافقهم من الجهمية في دلالة هذه الآية بقوله: «إذا سألهم الناس عن قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ ما تفسيره؟ يقولون: ليس كمثله شيء من الأشياء، وهو تحت الأرضين السبع كما هو على العرش، لا يخلو منه مكان، ولا يكون في مكان دون مكان، ولم يتكلم، ولا تكلّم ولا نظر إليه أحدٌ في الدنيا ولا في الآخرة، ولا يوصف ولا يعرف بصفة، ويفعل ولا له غاية، ولا منتهى ولا يدرك بعقل، وهو وجهٌ كله، وهو علمٌ كله، وهو سمعٌ كله، وهو بصرٌ كله، وهو نورٌ كله، وهو قدرةٌ كله...» الرد على الجهمية والزنادقة ص ٢٨.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٥١.

وقال ابن الوزير: «نظرنا إلى ما أجمعت الأمة على إحكامه من صفات ربنا ﷻ فوجدناها قد أجمعت على قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾»[1].

ولما كان ذلك محل اتفاق بين المتنازعين كان لابد من الوقوف مع تركيب الآية وتوجيهها إعرابياً لما يبدو من ظاهرها - عند جمهور المعربين - من إشكال وتعارض مع مضمونها.

ولهذا اجتهد المعربون في توجيه ظاهرها وتركيبها وفق مضمونها.

قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: «واعلم أن النحاة خاضوا خوضاً كثيراً في قوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ﴾ حيث قالوا: الكاف داخلة على (المثل)، وظاهره أن للَّه مثلاً ليس له مثلٌ ؛ لأنه لم يقل: ليس كهو، بل قال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ﴾، فهذا ظاهر الآية من حيث اللفظ لا من حيث المعنى ؛ لأننا لو قلنا: هذا ظاهرها من حيث المعنى، لكان ظاهر القرآن كفراً، وهذا مستحيل، ولهذا اختلفت عبارات النحويين في تخريج هذه الآية على أقوال»[2].

ومع هذه الجهود في توجيه الآية في تركيبها اللفظي لتوافق مضمونها من نفي المثل عن الله ﷻ فإن ثمة من يرى إجراءها على ظاهرها المقتضي إثبات مثلٍ للَّه من خلال اعتقاد أنه عين الأشياء، وأنه محدود كما هي الأشياء، بدلالة هذه الكاف في الآية. تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً.

ومن هؤلاء غلاة الصوفية أرباب الحلول والاتحاد.

قال ابن عربي: «وقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ حدّ أيضاً، إن أخذنا الكاف زائدة لغير الصفة، ومن تميز عن المحدود فهو محدود بكونه ليس

---

(١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٤٦.

(٢) شرح العقيد الواسطية ١/ ٢٠٨.

عين هذا المحدود، فالإطلاق عن التقييد تقييد، والمطلق مقيد بالإطلاق لمن فهم، وإن جعلنا الكاف للصفة فقد حددناه، وإن أخذنا ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ على نفي المثل تحققنا بالمفهوم وبالإخبار الصحيح أنه عين الأشياء، والأشياء محدودة»[١].

وقال أيضاً: «... فلم يمكن أن يخلو تنزيه عن تشبيه، ولا تشبيه عن تنزيه، قال اللّٰه تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ فنزّه وشبّه (وهو السميع البصير) فشبه، وهي أعظم آية تنزيه نزلت، ومع ذلك لم تخل عن تشبيه بالكاف»[٢].

فهو يعد الكاف لحقيقة التشبيه دالة إثبات الشبيه، المتمثل في إثبات المثل للّٰه عن طريق «تعينات ذاته في صور الوجود، فالله مشبّه منزّه عنده على أساس أن الحقيقة وحدة وكثرة، ظاهرة وباطنة، وحق وخلق، وغير ذلك من المتناقضات التي فرضها طبيعة مذهبه الحلولي»[٣].

ومن جانب آخر فإن الجهم بن صفوان زعم «أن المقصود من هذه الآية بيان أنه تعالى ليس مسمى باسم الشيء، قال: لأن كل شيء فإنه يكون مثلاً لمثل نفسه فقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ معناه ليس مثل مثله شيء، وذلك يقتضي أن لا يكون هو مسمى باسم الشيء»[٤]. ولقد سبق مناقشة رأيه حول هذه المسألة[٥].

ويدلل بعض أهل الكلام من نفاة الصفات الخبرية من الأشاعرة وغيرهم على صحة الوجه الرابع وهو حمل الآية على الكناية بأنه قد نُسب إلى اللّٰه تعالى صفات خبرية على وجه الكناية لا الحقيقة.

---

(١) فصوص الحكم، لمحيي الدين بن عربي، ت (٦٣٨)، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، مكتبة دار الثقافة- بغداد، بدون ط وتاريخ ص ١١١، وينظر: مصرع التصوف ص ٩٢.

(٢) فصوص الحكم لابن عربي ص ١٨٢، وينظر: مصرع التصوف ص ١٠٥.

(٣) أثر المعنى النحوي ص ٦٨٠ بتصرف.

(٤) التفسير الكبير ٢٧/ ١٣٢. وينظر: روح المعاني ٢٥/ ٢٨-٢٩.

(٥) تنظر المسائل ذات الرقم (٢٠، ٤٨) من هذا البحث.

قال أبو حيان: «ونظير نسبة المثل إلى من لا مثل له قولك: فلان يده مبسوطة، يريد: أنه جواد، ولا نظير له في الحقيقة إلى اليد حتى تقول ذلك لمن لا يد له، كقوله ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة ٥/ ٦٤]، فكما جعلت ذلك كناية عن الجود في من لا يد له[١]، فكذلك جعلت المثل كناية عن الذات في من لا مثل له»[٢].

ولقد أجاد الشوكاني حيث يقول: «ومن فهم هذه الآية الكريمة حق فهمها، وتدبرها حق تدبرها مشى بها عند اختلاف المختلفين في الصفات على طريقة بيضاء واضحة، ويزداد بصيرة إذا تأمل معنى قوله ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، فإن هذا الإثبات بعد ذلك النفي للماثل، قد اشتمل على برد اليقين، وشفاء الصدور، وانثلاج القلوب.

فاقدر يا طالب الحق قدر هذه الحجة النيرة والبرهان القوي، فإنك تحطم بها كثيراً من البدع، وتهشم بها رؤوساً من الضلالة، وترغم بها آناف طوائف من المتكلفين»[٣].

المناقشة:

يحتج بعض القائلين بالقول الأول - قول الجمهور - في حكمهم على الكاف بالزيادة بأن ذلك متعين فيها ؛ وذلك لصرفها عمّا يعارض حقيقة دلالتها مما يشي بها ظاهرها.

قال ابن جني: «قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ تقديره - والله أعلم - ليس مثلَه شيءٌ، فلا بد من زيادة الكاف ليصح المعنى ؛ لأنك إن لم تعتقد ذلك أثبتّ له - عز اسمه - مِثْلاً، فزعمت أنه ليس كالذي هو

(١) قد سبق شيء من القول في مسألة اليد في الحديث عن صفة العين في المسألة رقم (٥٩)، وسيأتي إن شاء الله مزيد من القول في مسألة اليد.

(٢) البحر المحيط ٢٧/ ٤٨٩. وينظر: الدر المصون ٩/ ٥٤٥.

(٣) فتح القدير ٢/ ٧٤٩.

مثله شيء، فيفسد هذا من وجهين: أحدهما ما فيه من إثبات المثل له عز اسمه وعلا علوّاً عظيماً. والآخر: أن الشيء إذا أثبت له مثلاً فهو مثل مثله؛ لأن الشيء إذا ماثله شيء فهو أيضاً مماثل لما ماثله، ولو كان ذلك كذلك - على فساد اعتقاد معتقده - لما جاز أن يقال ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾؛ لأنه تعالى مثلُ مثلِه، وهو شيء؛ لأنه تبارك وتعالى قد سمّى نفسه شيئاً ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام ٦/ ١٩]»[١].

ويحتج بعضهم على زيادتها بدلالة العقل بأنها «لو لم تكن زائدة لأفضى ذلك إلى المحال، إذ كان يكون المعنى: أن له مثلاً وليس لمثله مثلٌ. وفي ذلك تناقض؛ لأنه إذا كان له مثلٌ، فلمثله مثلٌ، وهو هو، مع أن إثبات المثل للّه تعالى محالٌ»[٢].

قال السمين الحلبي: «وهذه طريقة غريبة في تقرير الزيادة، وهي طريقة حسنة فيها حسنُ صناعة»[٣].

وهذا - في نظري - احتجاج على وجوب صرف الآية عن ظاهرها اللفظي لما يشي به من إثبات المثل للّه تعالى مما هو محل اتفاق بين المعربين، ولكنه ليس مقتضياً لحمل الآية على هذا التوجيه خاصة دون غيره.

ولكن الاحتجاج الأظهر أن يقال إن زيادة الكاف في الكلام ثابتة في نصوص قوية، وذلك لتأكيد الكلام «لأن زيادة الحرف بمنزلة إعادة الجملة ثانياً»[٤].

ومما زيدت فيه الكاف عند بعض المعربين قوله تعالى ﴿أَوْ كَٱلَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا﴾ [البقرة ٢/ ٢٥٩].

---

(١) سر صناعة الإعراب ١/ ٢٩١.
(٢) التبيان للعكبري٢/ ١١٣١، والدر المصون ٩/ ٥٤٤.
(٣) الدر المصون ٩/ ٥٤٤.
(٤) مغني اللبيب ص ٢٣٨، والإتقان ١/ ٢٨١.

قال الأخفش: «الكاف زائدة، والمعنى - والله أعلم -: ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه، أو الذي مرّ على قرية، والكاف زائدة في كتاب الله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾، يقول: ليس كهو؛ لأن الله ليس له مثل»(١).

ومنه قول رؤبة(٢):

لـواحـقُ الأقـرابِ فـيـهـا كـالـمـقَـقْ

«والمقق: الطول، ولا يقال: في الشيء كالطول، وإنما يقال: فيه طولٌ، فكأنه قال: مققٌ، أي: طول»(٣).

وقول الآخر(٤):

فـصُـيّـروا مـثـلَ كـعـصـفِ مـأكـولْ

«فلا بد فيه من زيادة الكاف، فكأنه قال: فصُيِّروا مثل عصفٍ مأكول، فأكد الشبه بزيادة الكاف، كما أكد الشبة بزيادة الكاف في قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَيْءٌ﴾ إلا أنه في الآية أدخل الحرف على الاسم، وهذا شائع، وفي البيت أدخل الاسم، وهو (مثل) على الحرف، وهو الكاف، فشبّه شيئاً بشيء»(٥).

---

(١) معاني القرآن ١/ ١٨٢. وينظر: البغداديات للفارسي ص ٤٠٠، وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٥.

(٢) ينظر: هذا البيت من الرجز في ديوان رؤبة بن العجاج (مجموع أشعار العرب)، عناية: وليم بن الورد، - دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٠، ص ١٠٦، وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٢، وهو بلا نسبة في المقتضب ٤/٤١٨، والبغداديات ص ٤٠٠.

(٣) سر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٢.

(٤) بيت من الرجز نسب لحميد الأرقط كما في الكتاب ١/ ٤٠٨، ونسب لرؤبة في خزانة الأدب ١٠/ ١٨٩، وهو في ملحقات ديوانه ص ١٨١، وهو بلا نسبة في المقتضب٢/ ٩٧، ٤/ ١٤١، والأصول في النحو ١/ ٤٣٨، وسر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٦.

(٥) سر صناعة الإعراب ١/ ٢٩٦.

ومثله قول الآخر[1]:

وصاليات ككما يؤثفين

فالكاف الأولى حرف، و أما الثانية فهي اسم لدخول حرف الجر عليها.

قال المبرد: «فدخلت الكاف على الكاف، كما تدخل على (مثل) في قوله ﷻ ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾»[2].

ومما يرجح هذا الوجه أنه لما اجتمعت الكاف و(مثل) لزم القول بزيادة إحداهما - عند من يرى أن تخريجها من هذا الطريق - لما سبق بيانه من وجوب صرف الآية إلى نفي المثل عن اللّه تعالى. «وإذا ثبت ذلك فلا يجوز أن تكون (مثل) هي الزائدة؛ لأنها اسم، والأسماء لا تزاد، وإنما تزاد الحروف، فإذا لم يجز أن تكون (مثل) هي الزائدة، ولم يكن بدّ من زائد، ثبت أن الكاف هي الزائدة»[3].

وبهذا يتضح ضعف القول الثاني بزيادة (مثل)؛ لأنها اسم، و«القول بزيادة الحرف أولى من القول بزيادة الاسم، بل زيادة الاسم لم تثبت»[4].

قال ابن السراج: «ومما يدل على أنها - أي الكاف - حرف مجيئها زائدة. والأسماء لا تقع موقع الزوائد، إنما تزاد الحروف، قال

---

(1) بيت من الرجز نسب لخطام المجاشعي في الكتاب ١/ ٣٢، ٤٠٨، ٤/ ٢٧٩،، وهو بلا نسبة في المقتضب ٤/ ١٤٠، والأصول لابن السراج ١/ ٤٣٨، وسر صناعة الإعراب ص١/ ٢٨٢، ٣٠٠، والمنصف شرح كتاب التصريف للمازني، شرح ابن جني (٣٩٢)، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد اللّه أمين، إدارة إحياء التراث القديم - القاهرة، ط الأولى ١٣٧٣، ١/ ١٩٢، ٢/ ١٨٤.

(2) المقتضب ٤/ ١٤٠.

(3) سر صناعة الإعراب ١/ ٣٠١. وينظر: مغني اللبيب ص ٢٣٨، وشرح الطحاوية ص ٩٧، والأشباه والنظائر للسيوطي ٥/ ٢٦١.

(4) مغني اللبيب ص ٢٣٨.

الله ﷻ ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾، فالكاف زائدة؛ لأنه لم يثبت له مثلاً تبارك وتعالى عن ذلك، والمعنى: ليس مثلَه شيء»[١].

وأمر آخر ضعّف فيه زيادة (مثل)، وذلك أن التقدير وقتئذٍ يصبح: ليس كهو شيء، ودخول الكاف على الضمائر لا يجوز إلا في شعر»[٢].

ومع قوة القول الأول وكونه «المشهور عند المعربين»[٣]، إلا أن القول بأن المقصود: ليس كصفته شيء، وهو القول الثالث أظهر وأقرب - في نظري - إذ إنه «محملٌ سهلٌ»[٤] للآية، إذ به يزول الإشكال من ظاهرها، ويسلم من دعوى الزيادة خروجاً من الخلاف في جواز إطلاقها في القرآن الكريم[٥].

قال الخطيب القزويني: «استعير لفظة (المثل) للحال أو الصفة أو القصة، إذا كان لها شأن وفيها غرابة.

وهو في القرآن كثير كقوله ﴿مَثَلُهُمۡ كَمَثَلِ ٱلَّذِي ٱسۡتَوۡقَدَ نَارٗا﴾ [البقرة ٢/ ١٧]، أي: حالهم العجيب الشأن كحال الذي استوقد ناراً. وكقوله ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡمَثَلُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾ [النحل ١٦/ ٦٠]، أي: الوصف الذي له شأن من العظمة والجلالة، وقوله ﴿مَثَلُهُمۡ فِي ٱلتَّوۡرَىٰةِ﴾ [الفتح ٤٨/ ٢٩]، أي: صفتهم وشأنهم المتعجب منه، وكقوله: ﴿مَّثَلُ ٱلۡجَنَّةِ ٱلَّتِي وُعِدَ ٱلۡمُتَّقُونَ﴾ [محمد ٤٧/ ١٥]،»[٦].

وما ذكر من مقتضيات القول بالزيادة، وصرف الآية عن ظاهرها غير وارد مع هذا التوجيه.

---

(١) الأصول في النحو ١/ ٤٣٧.
(٢) الدر المصون ٩/ ٥٤٥.
(٣) الدر المصون ٩/ ٥٤٣.
(٤) الدر المصون ٩/ ٥٤٦.
(٥) ينظر: الإتقان ١/ ٢٣٨.
(٦) الإيضاح في علوم البلاغة ص ٣١٦.

ومما يقوي هذا الرأي أن الآية شاملة للتنزيه والإثبات في باب الصفات إذ هي «دستور واضح في باب الأسماء والصفات ؛ لأنها جمعت بين إثبات الصفات للَّه ونفي التمثيل عنها»[١]، وعليه فهذا التوجيه يقوم على نفي تشبيه صفاته بصفات المخلوق، ثم إثبات أوسع الصفات وهما السمع والبصر. والتقدير: ليس شيء يشبه صفته، وله صفة السمع والبصر. وهذا فيه وحدة في الموضوع وقوة في التناسق، والله أعلم.



(١) شرح العقيدة الواسطية للشيخ د/ صالح الفوزان ص ١٧.

المسألة الخامسة والستون
معاني (إلى)

٦٥ - قال اللَّه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة ٧٥/ ٢٢-٢٣].

التوجيه الإعرابي:

يمكن عرض التوجيه الإعرابي لهاتين الآيتين وفق التصنيف العقدي حول مسألة رؤية المؤمنين لربهم ﷻ يوم القيامة، وذلك على النحو التالي:

التوجيه الأول: توجيه مقرري الرؤية: من أهل السنة أتباع السلف، ومن الأشاعرة والكرامية وغيرهم. وفيه يتم توجيه الآيتين على أقوال هي[1]:

١ - أن يكون (وجوهٌ) مبتدأ، وخبره (ناظرة). وأما (ناضرةٌ) فهو نعت للمبتدأ، وهو المسوغ للابتداء بالنكرة، والظرف (يومئذٍ) منصوب بـ (ناضرة). و (إلى ربها) متعلق بالخبر. والمعنى: إن الوجوه الحسنة يوم القيامة ناظرةٌ ورائية إلى اللَّه تعالى.

٢ - أن يكون (وجوهٌ) مبتدأ، وخبره (ناضرةٌ). و(يومئذٍ) متعلق بالخبر. و(ناظرةٌ) خبر ثانٍ لـ (لوجوه) أو نعت له، أو خبر لمبتدأ محذوف.

---

(١) تنظر هذه الأقوال في: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣١-٤٣٢، والتفسير الكبير ٣٠/ ٢٠٠-٢٠٣، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٥٤-١٢٥٥، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٥٧٦، وبدائع التفسير ٥/ ٨٧، والدر المصون ١٠/ ٥٧٤ .

(إلى ربها) متعلق بـ (ناظرة). وقد سوّغ الابتداء بالنكرة هنا كونه دالاً على التفصيل كما في قول امرئ القيس(١):

فلمّا دنوتُ تسدَّيتُها فثوبٌ لبستُ وثوبٌ أجرُّ

٣ - أن يكون (وجوهٌ) مبتدأ، وخبره محذوف، و(ناضرةٌ) صفة، والتقدير: ثَمَّ وجوهٌ ناضرةٌ. و(ناظرةٌ) صفة ثانية.

هذه أهم الأقوال فيهما عند مجوزي الرؤية.

وفي كل هذه التوجيهات تحمل (إلى ربها) على أنهما جار ومجرور متعلقان بقوله (ناظرة) أياً كان إعرابه.

التوجيه الثاني: توجيه من يمنع رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، وهم المعتزلة ومن وافقهم من الإمامية والخوارج.

وتم توجيه الآيتين عند هؤلاء على الأقوال التالية:

١ - أن (إلى) اسمٌ مضاف إلى (ربها)، وهو واحد (الآلاء) وهي النّعم كقوله تعالى ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ [الرحمن ٥٥/ ١٣]، وهي مفعول به مقدم منصوب بـ(ناظرة) بمعنى: منتظرة. والتقدير: وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ منتظرةٌ نعمةَ ربِّها. سواء قيل بأنه من النظر وهو الرؤية أو قيل بأنه من الانتظار(٢).

قال عبد الجبار: «إنما هو واحد الآلاء التي هي النعم، فكأنه تعالى قال: وجوه يومئذ ناظرة آلاء ربها منتظرة، ونعمه مترقبة»(٣).

---

(١) البيت من المتقارب، وهو في ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - مصر، بدون ط ١٩٩٠، ص ١٥٩، والكتاب ١/ ٨٦، وأمالي ابن الشجري ١/ ١٤٠. ويروى الشطر الأول: فأقبلت زحفاً على الركبتين. ويروى الثاني: (فثوباً) بالنصب.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦. وأمالي المرتضى ١/ ٣٦، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٥٥، والفريد ٤/ ٥٧٧، والدر المصون ١٠/ ٥٧٦، ودراسات لأسلوب القرآن الكريم ق ١، ج ١، ص ٢٨٩.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٦.

قال الشريف المرتضى: «أراد به: نعمة ربها؛ لأن الآلاء النعم، وفي واحدها أربع لغات... (إلى) فيه اسم يتعلق به الرؤية ولا يحتاج إلى تقدير غيره»(١).

٢ - أن (إلى) اسم بمعنى (عند)، وإعرابها كما في الوجه قبله. والتقدير: وجوهٌ يومئذٍ ناضرةٌ عند ربها ناظرة إما نعمةَ ربها أو عذاب غيرِها، أو منتظرة ثوابَ ربها(٢).

٣ - أن (ناظرة) من نظر العين حقيقة، إلا أن ذلك متجه إلى مضاف محذوف، والتقدير: ناظرة إلى ثواب ربها(٣).

قال عبد الجبار: «الصحيح عندنا أنه تعالى قد أراد النظر إلى ثوابه، وانتظار ثوابه»(٤).

وقال الطوسي: «(ناضرة): أي مشرفة، (إلى) ثواب ربها (ناظرة)»(٥).

٤ - أن (ناظرة) بمعنى التوقع والرجاء والتعطف والرحمة(٦).

قال الأخفش: «يعني - والله أعلم - بالنظر إلى اللّه، إلى ما يأتيهم من نعمه ورزقه، وقد تقول: واللهِ ما أنظر إلا إلى اللّه وإليك، أي: أنتظر ما عند اللّه وما عندك»(٧).

---

(١) أمالي المرتضى ١/ ٣٧.

(٢) ينظر: الصعقة الغضبية ص ٣٩٩.

(٣) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤، ومتشابه القرآن ص ٦٧٤، والمغني لعبد الجبار ٤/ ٢١٣، وفضل الاعتزال له ص ١٥٨، وأمالي المرتضى ١/ ٣٦، والتبيان للطوسي ١٠/ ١٩٧.

(٤) المغني لعبد الجبار ٤/ ٢١٥.

(٥) التبيان للطوسي ١٠/ ١٩٧.

(٦) ينظر: معاني القرآن للأخفش ٢/ ٣٠٤، ٥١٨، وأمالي المرتضى ١/ ٣٦، والكشاف ٤/ ١٦٥، والتفسير الكبير ٣٠/ ٢٠٠.

(٧) معاني القرآن للأخفش ٢/ ٥١٨ .

قال السمين عن هذا التوجيه الذي قد نصره الزمخشري: «والزمخشري تمحّل لمذهب المعتزلة بطريق أخرى من جهة الصناعة النحوية، فقال - بعد أن جعل التقديم في (إلى ربها) مؤذناً بالاختصاص -: والذي يصح معه أن يكون من قول الناس: أنا إلى فلانٍ ناظرٌ ما يصنع بي، يريد معنى التوقع والرجاء»(١).

الأثر العقدي:

تقرر هاتان الآيتان مسألة رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة، التي تعد «من أشرف مسائل أصول الدين وأجلها، وهي الغاية التي شمّر إليها المشمّرون، وتنافس المتنافسون»(٢).

وقد اختلف فيها موقف الفرق الإسلامية بين الإثبات والنفي كما يصوره الطوفي الصرصري الحنبلي بقوله: «اعلم أن الناس اختلفوا في أن اللّه تعالى هل يجوز أن يُرى في الدار الآخرة أو لا ؟ مع إجماعهم على أنه لا يرى في الدنيا:

فذهب أصحابنا(٣) والأشاعرة والكرامية والمجسمة إلى أن رؤية اللّه تعالى في الآخرة جائزة.

ومنع ذلك الفلاسفة والمعتزلة بناء على أن كلّ ما لا يكون جسماً أو جوهراً مختصاً بمكانٍ وحيّز لا تمكن رؤيته(٤).

وأما أصحابنا وعامة السلف من الصحابة والتابعين وأهل الحديث، فيعتقدون جوازَ الرؤية مع اعتقادهم أن اللّه تعالى في جهة السماء على

(١) الدر المصون ١٠/ ٥٧٦. وينظر: كلام الزمخشري في الكشاف ٤/ ١٦٥.

(٢) شرح الطحاوية ص ١٥٣.

(٣) يعني الحنابلة، إشارة إلى أهل السنة والحديث.

(٤) ينظر: معاني القرآن للأخفش١/ ٢٠٨، ٢/ ٣٠٤، ٥١٨، والعدل والتوحيد للرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد، ١/ ١٣٣، ومتشابه القرآن ٦٧٤، وتنزيه القرآن ٤٤٢، والمغني لعبد الجبار ٤/ ١٩٧- ٢١٧، وشرح الأصول الخمسة ص٢٣٢-٢٧٧، وأمالي المرتضى ١/ ٣٦.

العرش، وأنه مع ذلك ليس بجسم[١] ولا جوهر ولا عرض[٢].

وأما الأشاعرة فيعتقدون ذلك مع اعتقادهم أنه ليس في جهة أصلاً، ولذلك احتاجوا إلى أن فسّروا المراد بالرؤية بأن توجد حالةٌ نسبتها في الانكشاف والظهور إلى ذات اللَّه تعالى كنسبة الحالة المسماة بالإبصار والرؤية إلى المرئيات المشاهدة[٣]. وهو شغَبٌ وعدول عن الحقيقة.

وأما الكرّامية والمجسّمة فإنما يجوّزون رؤية اللَّه تعالى لاعتقادهم أنه جسم متحيّز في مكان، ولولا ذلك لامتنع وجوده عندهم، فضلاً عن رؤيته، وهو كفرٌ محضٌ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن الدليل على المسألة عقلي من وجوه كثيرةٍ ونقليٌّ من الكتاب والسنة نقلاً مستفيضاً يقرب من التواتر. نقل ذلك من نَقَلةِ الصِّحةِ من أئمة الحديث. وليس غرضنا هنا استيفاء أدلة المسألة، إذ

---

(١) قد سبق أن السلف يفصّلون في هذه الألفاظ، فلا يثبتونها ولا ينفونها حتى يستفصلوا من المراد بها. تنظر المسألة ذات الرقم (٤٨) والفصل الخامس من هذا البحث.

(٢) ينظر رأي أهل السنة والجماعة في: الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكّوا فيه من متشابه القرآن وتأوّلوه على غير تأويله، للإمام أحمد بن حنبل ت (٢٤١)، تصحيح: إسماعيل الأنصاري، منشورات رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء- الرياض، بدون ط وتاريخ، ص٢٠، ٤٤، والرد على الجهمية، لأبي سعيد الدارمي ت (٢٨٠) تحقيق: بدر البدر، دار ابن الأثير- الكويت، ط الثانية ١٤١٦ص١٠٢-١٢٩، ونقض عثمان بن سعيد، للدارمي ص ١٦٦-١٧٤، ٥٢٣-٥٣٤، وتفسير الطبري ٢٩/ ٢٢٨-٢٣٠، والإبانة للأشعري ص ٥٨-٧١، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤-٩٢، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ٢٦٣، ومجموع الفتاوى ٦/ ٤٨٥، ومنهاج السنة ١/ ٢٨٨، وبيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٠٤-٤٣١، والصواعق المرسلة ١/ ١٩٣، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ٤٠٢-٤٧٧، وتفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٥٠، وشرح الطحاوية ص ١٥٣-١٦٣، وإتمام المنة بشرح اعتقاد أهل السنة ٧٥-٩٣، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢/ ٥ - ١٥٧ودلالة القرآن والأثر على رؤية اللَّه بالبصر، تأليف د/ عبد العزيز بن زيد الرومي، مكتبة المعارف - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٢٧، وما بعدها.

(٣) ينظر: تمهيد الأوئل للباقلاني ص ٣٠١-٣١٧، والإرشاد للجويني ١٧٦-١٨٦، والاقتصاد للغزالي ٤١-٤٨، والتفسير الكبير للرازي ٣٠/ ٢٠٠-٢٠٣.

ذلك يطول، وإنما الغرض إيراد الأدلة من الكتاب والسنة المتعلقة بالعربية»[١].

وما قرره أهل السنة والجماعة هو المتواتر في الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح عليه بأن هذه الوجوه الحسنة من النعيم «تنظر إلى ربها نظراً... تنظر إلى الخالق، وحُقَّ لها أن تنْضَرَ وهي تنظر إلى الخالق»[٢].

قال أبو جعفر النحاس: «حدثنا عبد اللّه بن أحمد بن عبد السلام سمعت محمد بن يحيى النيسابوري يقول: السنةُ عندنا، وهو قول أئمتنا: مالك بن أنس وأبي عبد الرحمن بن عمر، والأوزاعي وسفيان بن سعيد الثوري وسفيان بن عيينة الهلالي وأحمد بن حنبل، وعليه عَهِدَنا أهلَ العلم أن الله ﷻ يُرى في الآخرة بالأبصار، يراه أهل الجنة، فأما سواهم من بني آدم فلا، قال: والحجة في ذلك أحاديث مأثورة عن النبي ﷺ... قال أبو جعفر: فهذا كلام العلماء في كل عصرٍ المعروفين بالسنة حتى انتهى ذلك إلى أبي جعفر محمد بن جرير فذكر كلام من أنكر الرؤية واحتجاجه وتمويهه وردّ عليه وبيّنه»[٣].

وقال الحافظ ابن كثير: «وقد ثبتت رؤية المؤمنين لله ﷻ في الدار الآخرة في الأحاديث الصحاح من طرق متواترة عند أئمة الحديث لا يمكن دفعها ولا منعها... وهذا بحمد اللّه مجمع عليه بين الصحابة والتابعين وسلف هذه الأمة كما هو متفق عليه بين أئمة الإسلام وهداة الأنام»[٤].

ومع إثبات الأشاعرة للرؤية إلا أن ذلك مقيّد عندهم بأنه: يرى لا في جهة.

(١) الصعقة الغضبية ص ٣٩٦-٣٩٧.
(٢) تفسير الطبري ٢٩/ ٢٢٨ .
(٣) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٧-٨٨ .
(٤) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٥٠.

قال الغزالي: «ندعي أن اللَّه تعالى مرئيٌّ، خلافاً للمعتزلة... فأردنا أن نبيّن كيف يجمع بين نفي الجهة وإثبات الرؤية»[١].

وهذا من المواضع التي أُخذت في تناقض مذهب الأشاعرة واضطرابه، ومعارضته صحة النقل وصراحة العقل، وأن ذلك ما هو إلا «شغَبٌ وعدول عن الحقيقة»[٢].

قال ابن تيمية: «دلالة الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة على شيئين: على رؤية اللَّه تعالى، وعلى أنه في الجهة»[٣].

وقال شارح الطحاوية: «ومن قال: يرى لا في جهة فليراجع عقله! فإما أن يكون مكابراً لعقله أوفي عقله شيء. وإلا فإذا قال: يرى لا أمام الرائي ولا خلفه ولا عن يمينه ولا عن يساره ولا فوقه ولا تحته، ردّ عليه كل من سمعه بفطرته السليمة»[٤].

المناقشة:

لقد وقف معربو أهل السنة حول هذه الآية مستنصرين للمذهب الحق في مسألة رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة بالأدلة النحوية الصناعية والأدلة الأثرية النقلية، مبددين محاولات المعتزلة في صرفها عن هذه الدلالة القطعية.

وأطال بعضهم النقاش في هذه المسألة، حتى إن أبا جعفر النحاس ناقشها في طيات تسع صفحات من كتابه إعراب القرآن، ومما قال فيها: «ونحن نذكر الاحتجاج في ذلك من قول الأئمة والعلماء وأهل اللغة إذ كان أصلاً من أصول السنة، ونذكر ما عارض به أهل الأهواء»[٥].

---

(١) الاقتصاد ص ٤١.
(٢) الصعقة الغضبية ص ٣٩٦-٣٩٧.
(٣) بيان تلبيس الجهمية ٢/ ٤٠٤. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨١) من هذا البحث.
(٤) شرح الطحاوية ص ١٦٠.
(٥) إعراب القرآن ٥/ ٨٤.

كما عرض كثير منهم هذا النقاش بأسلوب السبر والتقسيم بذكر ما يحتمله قوله (ناظرة)، موضحين بطلان الاحتمالات الاعتزالية لصرفها عن الدلالة على النظر الحقيقي الذي تدل عليه الآية الكريمة، ومن هذه الاحتمالات ما يلي:

أولاً: حمل النظر على معنى الانتظار:

وهذا أهم التوجيهات الاعتزالية تقريباً، ويقوم على إجراء الآية على ظاهرها التركيبي، ثم صرف دلالة مادة (نظر) من نظر العين ورؤيتها إلى معنى الانتظار أوالتوقع كما في قوله تعالى ﴿مَا يَنظُرُونَ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً تَأْخُذُهُمْ وَهُمْ يَخِصِّمُونَ﴾ [يس ٣٦/ ٤٩]، وقوله تعالى: ﴿يَوْمَ يَقُولُ الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ لِلَّذِينَ آمَنُوا انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾ [الحديد ٥٧/ ١٣]، وغير ذلك.

وقد ردّ أهل السنة هذا التحريف لدلالة هذه المادة بأوجه منها:

١ - أن لفظ النظر المقرون بحرف الجر (إلى) يفيد في الوضع الرؤية الحقيقية بالعين دون احتمال شيء آخر كالانتظار أو نحوه. كما قرره علماء العربية وتعقبوا من صرفه إلى الانتظار بالتخطئة[(١)].

قال أبو جعفر النحاس: «أما قول من قال: معناه: منتظرة فخطأ. سمعت علي بن سليمان[(٢)] يقول: [لا يقال][(٣)]: نظرت إليه بمعنى انتظرته، وإنما يقال: نظرتُه، وهو قول إبراهيم بن محمد بن عرفة[(٤)] وغيره ممن يوثق بعلمه»[(٥)].

---

(١) ينظر: الاختلاف في اللفظ والرد على المشبهة ص ٣٠.

(٢) هو الأخفش الصغير أبرز شيوخ النحاس.

(٣) زيادة ضرورية لاستقامة الكلام.

(٤) يعني: نفطويه العالم اللغوي المعروف ت (٣٢٣). ينظر: إنباه الرواة للقفطي ١/ ٢١١، ووفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان ت (٦٨١)، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ١٤١٤، في ١/ ٤٧.

(٥) إعراب النحاس ٥/ ٨٤.

وقال الأزهري: «من قال: إن معنى قوله: (إلى ربها ناظرة) بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء، بمعنى انتظرته، إنما تقول نظرت فلاناً أي: انتظرته، ومنه قول الحطيئة[(١)]:

وقد نظرتكم أبناءَ صادرةٍ للوردِ طال بها حوزي وتنْساسي

فإذا قلت: نظرت إليه لم يكن إلا بالعين»[(٢)].

وقال مكي: «(إلى) تصحب نظر العين، ولا تصحب نظر الانتظار. فمن قال: إن (ناظرة) بمعنى: منتظرة، فقد أخطأ في المعنى والإعراب، ووضعَ الكلام في غير موضعه»[(٣)].

٢ - أن النظر إذا ذكر مع الوجه فيعني الرؤية حقيقة.

قال أبو الحسن الأشعري: «ولا يجوز أن يكون عنى نظر الانتظار، لأن النظر إذا ذكر مع ذكر الوجه فمعناه نظر العينين اللتين في الوجه، كما إذا ذكر أهل اللسان نظر القلب فقالوا: انظر في هذا الأمر بقلبك، لم يكن معناه نظر العينين، ولذلك إذا ذكر النظر مع الوجه لم يكن معناه نظر الانتظار الذي بالقلب»[(٤)]. وقال الباقلاني: «والنظر في كلام العرب إذا قُرن بالوجه، ولم يُضف الوجه الذي قُرن بذكره إلى قبيلة ولا عشيرة، وعُدّي بحرف الجر، ولم يعد إلى مفعولين، فالمراد به النظر بالبصر، لا غير ذلك، ألا ترى إلى قولهم: انظر إلى زيد بوجهك، يعنون بالعين التي في وجهك»[(٥)].

---

(١) البيت من البسيط، وهو في ديوان الحطيئة، برواية وشرح ابن السكيت ت (٢٤٦)، تحقيق: د/ نعمان محمد طه، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٧، ص ٤٦، والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٣٠. وفي الديوان بدل (أبناء) قوله (إعشاء) وقال ابن السكيت «ويروى: أبناء»، وبدل (للورد) قوله (للخِمْس).

(٢) تهذيب اللغة (نظر) ١٤/ ٣٧١.

(٣) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٢.

(٤) الإبانة ص ٥٨. وينظر: الاعتقاد للبيهقي ص ١٢٦.

(٥) تمهيد الأوئل ص ٣٠٣.

٣ - أن حمله على الانتظار خلاف دلالة الآية على تكريم هذا القسم من العباد بنضرة وجههم وتنعمها لما هي فيه من النعيم، ذلك أن من انتظر شيئاً لم يكن قد حلّ فيه، كما أن من انتظر شيئاً فقد تكدر وتنغص بهذا الانتظار.

قال أبو الحسن الأشعري: «إن نظر الانتظار لا يكون في الجنة؛ لأن الانتظار معه تنغيص وتكدير، وأهل الجنة لهم ما لا عين رأت ولا أذن سمعت، من العيش السليم والنعيم المقيم، وإذا كان هذا هكذا لم يجز أن يكونوا منتظرين، لأنهم كلما خطر ببالهم شي أتوا به مع خطوره ببالهم».

ثانياً: حمل (إلى) على الاسمية بمعنى (نعمة):

وقد كشف معربو أهل السنة مدى الانحراف في هذا التوجيه، وذلك أن «كون (إلى) حرف جر و(ربها) مجروراً بها هو المتبادر للذهن»[(١)] مما يعني أن حملها على الاسمية ضرب من التعسف والتكلف.

قال مكي: «وقد ألحد بعض المعتزلة في هذا الموضع، وبلغ به التعسف والخروج عن الجماعة إلى أن قال: إن (إلى) ليست بحرف جرّ، إنما هي اسمٌ، واحد[(٢)] (آلاء)، و(ربها) مخفوض بإضافة (إلى) إليه، لا بحرف الجر، والتقدير عنده: نعمةَ ربها منتظرة. وهذا محال في المعنى؛ لأنه تعالى قال ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾ أي ناعمة، فقد أخبر أنها ناعمة، قد حلّ النعيم بها، وظهرت دلائله عليها، فكيف ينتظر ما أخبر اللّه أنه حالّ فيها، إنما يُنتظر الشيء الذي هو غير موجود فيها، فأما أمرٌ موجود حالٌ، فكيف ينتظر؟! وهل يجوز أن تقول: أنا أنتظر زيداً، وهو معك لم يفارقك، ولا يؤمّل مفارقتك؟ هذا جهل عظيمٌ من متأوله»[(٣)].

---

(١) الدر المصون ١٠/٥٧٦.

(٢) في المطبوع (واحده آلاء)، وهذا لا يستقيم.

(٣) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٢.

ثالثاً: حمل الآية على تقدير مضاف:

وهذا أيضاً مظهر من مظاهر صرف النصوص عن حقيقة دلالتها القريبة إلى مجازات بعيدة كما هو منهج أهل الكلام في كثير من المواقف.

ودعوى حذف المضاف على إطلاقه مسلك خطير في تغيير كثير من دلالات الكلام مما يؤدي إلى فساد الخطاب وتشعب الدلالات لتعدد احتمالات التقدير، وخضوعها لهوى المؤوّل وخلفيته العقدية، ولهذا فإن ادعاء حذف المضاف بلا دليل ولا ضرورة «نقض لكلام العرب، وفيه اختلاط المعاني ونقضها»[(١)]، كما سيأتي عرض ذلك في تناول هذه الظاهرة في باب الإضافة عقب هذه المسألة.

قال الأشعري: «فإن قال قائل: لم لا تقولون: إن قوله ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ إنما أراد إلى ثواب ربها ناظرة؟.

قيل له: ثواب الله ﷻ غيره تعالى، والله تعالى قال ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾، ولم يقل: إلى غيره ناظرة، والقرآن العزيز على ظاهره، وليس لنا أن نزيله عن ظاهره إلا بحجة، وإلا فهو على ظاهره. ألا ترى أن الله ﷻ قال: صلّوا لي واعبدوني، لم يجز أن يقول قائل: إنه أراد غيره، ويزيل الكلام عن ظاهره، فلذلك لما قال: ﴿إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ لم يجز لنا أن نزيل القرآن عن ظاهره بغير حجة»[(٢)].

وقال أبو جعفر النحاس: «وأما من قال: إن المعنى إلى ثواب ربّها فخطأ أيضاً على قول النحويين الرؤساء؛ لأنه لا يجوز عندهم ولا عند أحد علمته: نظرتُ زيداً، بمعنى: نظرت غلامه أو ثوابه»[(٣)].

---

(١) تأويل مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٢.
(٢) الإبانة ص ٦٠. وينظر: الاعتقاد للبيهقي ص ١٢٦.
(٣) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤.

ومع بطلان التقدير للمضاف معنى وصناعة، إلا أنه لو سلّم به جدلاً فإنه لا يعارض المذهب الحق في إثبات الرؤية ذلك أن أعظم الثواب المنتظر هو النظر إليه تعالى(١).

وبهذا يتضح أن محاولات المعتزلة لم تفلح في تعطيل دلالة هذه الآية على مسألة الرؤية. بل كانت مجرد محاولات «الصرف اللفظ عن ظاهره المراد إلى معنى فيه تكلف غير مقبول»(٢).

قال ابن القيم: «وأنت إذا أجَرَتَ هذه الآية من تحريفها عن مواضعها والكذب على المتكلم بها سبحانه فيما أراده منها وجدتها منادية نداء صريحاً، أن اللّٰه سبحانه يُرى عياناً بالأبصار يوم القيامة، وإن أبيت إلا تحريفها الذي يسميه المحرفون تأويلاً فتأويل نصوص المعاد والجنة والنار والميزان والحساب أسهل على أربابه من تأويلها. وتأويل كل نص تضمنه القرآن والسنة كذلك، ولا يشاء مبطل على وجه الأرض أن يتأول

(١) ولعله يحمل على هذا ما نقله الطبري في تفسيره٢٩/ ٢٢٩عن مجاهد رحمه اللّٰه من أكثر من طريق أنه يقول: (تنظر ثواب ربها).

ولا ريب أن هذا يعدّ خروجاً من مجاهد على إجماع السلف من الصحابة والتابعين في توجيه الآية. بل إن الطبري قد نقل بعد ذلك عن ابن عمر أثراً في تقرير الرؤية برواية مجاهد نفسه. ويحمل ذلك على أن «هذا اجتهاد منه رحمه اللّٰه في تفسير الآية، وليس هو من نفاة الرؤية، بل مذهبه مذهب السلف في إثبات رؤية المؤمنين لربهم تعالى، كما ورد عنه في قوله تعالى ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا۟ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس ١٠/ ٢٦] تفسير الزيادة بالنظر إلى وجه اللّٰه الكريم». موقف المتكلمين ١/ ٢٥٨. وينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٥٠، والتفسير اللغوي ص٤٦، ٥١١، واختلاف المفسرين للفنيسان ص ٤٠-٤١.

قال أبو سعيد الدارمي: «واحتج محتج منهم - أي من المعتزلة - بقول مجاهد ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ قال: تنظر ثواب ربها. قلنا: نعم تنظر ثواب ربها، ولا ثواب أعظم من النظر إلى وجهه تبارك وتعالى. فإن أبيتم إلا تعلقاً بحديث مجاهد هذا، واحتجاجاً به دون ما سواه من الآثار، فهذا آية شذوذكم عن الحق، واتباعكم الباطل ؛ لأن دعواكم هذه لو صحت عن مجاهد على المعنى الذي تذهبون إليه، كان مدحوضاً القول إليه، مع هذه الآثار التي قد صحت فيه عن رسول اللّٰه ﷺ وأصحابه وجماعة التابعين». الرد على الجهمية ص ١٢٨.

(٢) التفسير والمفسرون ١/ ٢٠١.

النصوص ويحرفها عن موضعها إلا وجد إلى ذلك من السبيل ما وجده متأول مثل هذه النصوص، وهذا الذي أفسد الدين والدنيا»(١).

بل إن معربي المعتزلة أنفسهم يقرّون بأن بعض تلك التأويلات الاعتزالية «غريب»، وفيها «عدول عن الظاهر»، و«يفتقر إلى تقدير محذوف»(٢).



(١) حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ص ٤١٤، وينظر: بدائع التفسير ٥/ ٨٦.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٣٦-٣٧.

باب الإضافة



المسألة السادسة والستون
حذف المضاف

تمهيد:

يعد الحذف بوصفه «إسقاط كلمة للاجتزاء عنها بدلالة غيرها من الحال أو فحوى الكلام»[1] ظاهرة لغوية مشتركة بين اللغات البشرية سواء عن طريق حذف بعض المفردات المتكررة في الكلام، أو عن طريق حذف ما يمكن أن يستغنى عنه بفهم السامع اعتماداً على القرائن اللفظية أو العقلية.

وتبرز هذه الظاهرة في اللغة العربية بصورة جلية؛ لأن «الإيجاز يشكِّل واحداً من أقوى الظواهر وأكثرها اتساعاً وأصالة في اللغة العربية؛ لأن من شأن العرب الإيجاز وتقليل الكثير إذا عرف معناه»[2]، ولهذا «فقد حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة»[3]. وقد عّد من «عادة العرب الحسنة في خطابها أنهم يحذفون من الكلام ما يكون المذكور دليلاً عليه اختصاراً، كما أنهم يوردون الكلام بزيادة تكون مبالغة في تحقيق المعنى»[4].

---

(١) النكت في إعجاز القرآن، تأليف: أبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت (٢٩٦)، مطبوع ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف- القاهرة بدون تاريخ، ص٧٠.

(٢) دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، إعداد: محمد المالكي، وزارة الأوقاف المغربية - المغرب، بدون ط ١٤١٧، ص ٣٣٤.

(٣) الخصائص ٢/ ٣٦٠.

(٤) الحقيقة والمجاز، لشيخ الإسلام ابن تيمية - ضمن مجموع الفتاوى - جمع ابن قاسم، نشر وزارة الشؤون الإسلامية ١٤١٦، ٢٠/ ٤٦٦.

ولقد لقيت هذه الظاهرة عناية علماء العربية على اختلاف اهتماماتهم ومستويات تناولهم، إذ كانت حاضرة في الدرس اللغوي والنحوي والصرفي والصوتي والبلاغي والأدبي وغير ذلك تنظيراً وتطبيقاً في الكشف عن أسبابها وأنواعها وقيودها، وأوجه الفصاحة فيها.

وإذا كانت مناقشة هذه الظاهرة تتسم بطبيعة خاصة في كل فنٍ من هذه الفنون فإنها لا تخلو من نقاط تلاقٍ واشتراك بينها[(١)].

ومن ذلك اشتراط الدليل اللفظي أو الحالي على هذا العنصر المحذوف من الكلمة أو الجملة.

ويضيف النحويون فيما يخص الحذف في التركيب شروطاً أخرى أوصلها بعضهم إلى ثمانية[(٢)]، وهي:

١ - وجود الدليل الحالي أو المقالي، أو الصناعي على هذا المحذوف.

٢ - ألا يؤدي الحذف إلى اللبس.

٣ - ألا يؤدي الحذف إلى نقض الغرض كما لو وقع اللفظ مؤكداً.

٤ - ألا يكون المحذوف كالجزء.

٥ - ألا يؤدي الحذف إلى اختصار المختصر.

٦ - ألا يكون المحذوف عاملاً ضعيفاً.

٧ - ألا يكون المحذوف عوضاً عن شيء.

---

(١) ينظر: البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، وأثرها في الدراسات البلاغية، د/ محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الثانية ١٤٠٨، ص١٥١-١٦٤، وظاهرة التأويل في الدرس النحوي، أ.د/ الخثران ص ١٣١.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ٧٨٦-٧٩٥، وظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، تأليف د/ طاهر سليمان حموده، الدار الجامعية - الأسكندرية، بدون ط وتاريخ، في ١٠٣-١٣٥، وظاهرة التأويل في الدرس النحوي، د/ عبد اللّه بن حمد الخثران، النادي الأدبي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٨، ص ١٣٣- ١٤٨، وظاهرة التخفيف في النحو العربي د/ أحمد عفيفي ص ٢٧٦.

٨ - ألا يؤدي الحذف إلى تهيئة العامل للعمل وقطعه عنه.

وإذا كان بعض هذه الشروط محلَّ نقاش واعتراض من بعض النحويين فإن اشتراط الدليل وأمن اللبس هما محل اتفاق بينهم في ذلك، إذ إن أولهما مفضٍ إلى ثانيهما.

الحذف في القرآن الكريم:

لقد كان القرآن الكريم هو النصّ الرفيع العاكس لهذه الظاهرة وغيرها من الظواهر اللغوية، بوصفه نازلاً بهذه اللغة الشريفة، وموصوفاً في أكثر من موضع بأنه قرآن عربي. ولهذا فإن «الواجب أن تكون معاني كتاب اللّه المنزّل على نبينا محمد ﷺ لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً، وإن باينه كتاب اللّه بالفضيلة التي فضل بها سائر الكلام والبيان. . . فإذا كان ذلك كذلك فبين إذ كان موجوداً في كلام العرب الإيجاز والاختصار، والاجتزاء بالإخفاء من الإظهار، وبالقلة من الإكثار في بعض الأحوال. . .والاكتفاء ببعض من بعض، وبما يظهر عما يحذف، وإظهار ما حظه الحذف أن يكون ما في كتاب اللّه المنزل على نبيه محمد ﷺ من ذلك في كل ذلك له نظيراً، وله مثلاً وشبيهاً»(١).

وبهذه الآلية القياسية كان منهج علماء الإسلام في بيانهم معاني القرآن الكريم وتفسيره عن طريق الكشف عن مفرداته وصيغه ودلالاتها، والعلاقة بين هذه المفردات ظاهرها ومخفيها.

ومن ذلك ظاهرة الحذف، حيث تعامل العلماء مع نصوص القرآن بإقرار هذه الظاهرة فيه بأسبابها وأنواعها وقيودها. إذ «المحذوفات في كتاب اللّه تعالى لعلم المخاطبين بها كثيرة جداً، وهي إذا أُظهرت تم بها الكلام، وحذفها أوجز وأبلغ»(٢)، وفي المقابل ظهرت محاولة الاجتهاد

---

(١) تفسير الطبري ١/ ١٢.

(٢) الرد على النحاة، لأبي العباس أحمد القرطبي (ابن مضاء) ت (٥٩٢)، تحقيق: د/ محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام- القاهرة، ط الأولى ١٣٩٩، ص ٧٢.

في تقدير هذا المحذوف والتماس الدليل على هذا التقدير أو ذاك.

- **حذف المضاف:**

ويعدّ المضاف - حذفه وتقديره - أبرز أجزاء الجملة القرآنية التي جرى حولها النقاش في كثير من المواضع تأييداً واعتراضاً، وذلك بتأثير الخلفية العقدية في كثير من جوانب هذا النقاش.

وذلك أن معربي أهل الكلام ومفسريهم يلجأون إلى دعوى حذف المضاف كثيراً في مسلك من مسالك المنهج الكلامي القائم على تأويل النصوص المتعارضة مع الأصول العقدية والمقدمات الكلامية المتقررة سلفاً. فهو الباب الذي ولج منه أهل الكلام لتعطيل كثير من الصفات والتعامل مع الآيات التي يعارض ظاهرها أصولهم الكلامية صراحة.

وقد عدّ حذف المضاف وتقديره ضرباً من ضروب التفسير.

قال العز بن عبد السلام: «من ضروب التفسير وأحكامه تعيّن المضاف المحذوف. ومنه ترجيح بعض المضافات المحذوفة على بعض. ومنه استواء المضافات من غير ترجيح»[(١)].

كما أنه عند كثير من النحويين والبلاغيين لون من ألوان المجاز، الذي «ظلّ محوراً أساساً لجل الدراسات المعنية بظاهرة تأويل النصوص النقلية، بصرفها عن معانيها الراجحة إلى معانٍ مرجوحة بأثر عقدي»[(٢)].

ووجه كونه من المجاز أن فيه نقل الكلمة من حكم كان لها إلى حكم ليس بحقيقة فيها، فآل التركيب إلى المجاز بعد الحقيقة[(٣)].

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ٣٣٨.

(٢) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٦٩٦.

(٣) دخول الحذف في باب المجاز مسألة خلافية بين اللغويين والبلاغيين والأصوليين، فيرى جمهورهم أنه مسلك من مسالك المجاز، ويرى آخرون أنه ليس من المجاز.

قال السمين: «وهذا على خلاف في المسألة: هل الإضمار من باب المجاز أو غيره؟. المشهور أنه قسم منه، وعليه أكثر الناس». الدر المصون ٦/ ٥٤٤. =

قال الشريف المرتضى: «وأنت إذا تأملت ضروب المجازات التي يتصرف فيها أهل اللسان في منظومهم ومنثورهم وجدتها كلها مبنية على الحذف والاختصار»[(١)].

وقال الرازي: «حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه هو مجاز مشهور»[(٢)].

وقد عدّ عزّ الدين بن عبد السلام في كتابه الذي ألفه في المجاز أن «الحذف أنواع: أحدها: حذف المضافات، وله أمثلة كثيرة»[(٣)].

فهو شامل لأنواع المجاز الثلاثة التي أشار إليها ابن السيِّد البطليوسي بقوله: «إن المجاز ثلاثة أنواع: - نوع يعرض في موضوع اللفظة المفردة.

- ونوع يعرض في أحوالها المختلفة عليها من إعراب وغيره.
- ونوع يعرض في التركيب وبناء بعض الألفاظ على بعض»[(٤)].

ولقد كان أبو علي الفارسي ممن يرى قياسية الحذف والاتساع فيه، فهو يرى أن «فشوا هذا في اللغة وكثرته واشتهاره فيها أظهر وأوضح من أن يخفى على المبتدئين بالنظر في اللغة، فضلاً عن المتوسطين ومن جاوزهم. وفي التنزيل من هذا ما لا يكاد يضبط كثرة»[(٥)].

= وقال ابن عطية: «وحذف المضاف هو عين المجاز وعُظْمُه، هذا مذهب سيبويه وغيره من أهل النظر، وليس كل حذف مجازاً». المحرر الوجيز ٣/ ٢٧١. وينظر: أسرار البلاغة لعبد القاهر الجرجاني ص ٤١٦. والإشارة إلى الإيجاز، في أنواع المجاز ص ١١، ٢٠، ١٩٣، والإيضاح في علوم البلاغة ص ٣٢٨، والكوكب الدري للأسنوي ص ٤٣٢، والبرهان في علوم القرآن للزركشي٢/ ٢٧٤، ٣/ ١٠٣.

(١) أمالي المرتضى ٢/ ٣١١.
(٢) التفسير الكبير ٥/ ١٨٢.
(٣) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ١١، وينظر: ص ١٩٣-٣١٣.
(٤) التنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين ص ٥٣.
(٥) الأغفال ص ٨٠٨.

وقد قال هذا في معرض رده على الزجاج السني في منعه القياسية في حذف المضاف، لأن التوسع فيه مما لا يعرفه أهل اللغة(١).

وسار على أثر أبي علي تلميذه ابن جني فكان - بحق - من أكثر المتحمسين لتقرير هذا المنهج الكلامي القائم على دعوى قياسية حذف المضاف في كل موضع وأنه من باب المجاز الذي يدل على شجاعة العربية، وذلك في مواضع مختلفة من كتبه(٢).

قال في معرض الرد على أبي الحسن الأخفش الذي يرى عدم قياسيّته: «واعلم أن جميع ما أوردناه في سعة المجاز عندهم واستمراره على ألسنتهم يدفع دفع أبي الحسن القياس على حذف المضاف وإن لم يكن حقيقة. أوَلا يعلم أبو الحسن كثرة المجاز غيره، وسعة استعماله وانتشار مواقعه، كقام أخوك، وجاء الجيش، وضربت زيداً، ونحو ذلك، وكل ذلك مجاز لا حقيقة، وهو على غاية الانقياد والاطراد. وكذلك حذف المضاف مجاز لا حقيقة، وهو مع ذلك مستعمل.

فإن احتجّ أبو الحسن بكثرة هذه المواضع نحو: قام زيد، وانطلق محمد، وجاء القوم ونحو ذلك، قيل له: وكذلك حذف المضاف قد كثر، حتى إن في القرآن - وهو أفصح الكلام - منه أكثر من مائة موضع، بل ثلاثمائة موضع، وفي الشعر ما لا أحصيه»(٣).

وقال أيضاً: «حذف المضاف أوسع وأفشى، وأعم وأوفى»(٤).

بل وصلت به المغالاة أن يدعي أنه في كل آية من آيات القرآن حيث يقول: «وقلّت آية تخلو من حذف المضاف، نعم، وربما كان في

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٧٤.
(٢) ينظر: الخصائص١/ ١٩٢، ١٩٣، ٢/ ٢٨٤، ٣١٢-٣١٤، ٣٦٢-٣٦٥، ٤٤٦، ٤٤٧، ٤٥١-٤٥٣، والمحتسب ١/ ١٨٨، ومغني اللبيب ص ٧٨٨، وهمع الهوامع ٤/ ٢٩٠.
(٣) الخصائص ٢/ ٤٥١-٤٥٢.
(٤) الخصائص ٢/ ٢٨٤.

الآية الواحدة من ذلك عدة مواضع»[1].

ويلاحظ أن هذا الاستقراء لهذه الظاهرة عند ابن جني كان تدريجياً في بيان سعته وكثرته كما سبق من أقواله السابقة حتى يصل إلى نتيجة مفادها أن ظاهرة حذف المضاف لا يمكن حصرها وعدها كثرة.

قال في المحتسب: «وحذف المضاف في القرآن والشعر وفصيح الكلام في عدد الرمل سعة، وأستغفر الله. وربما حذفت العرب المضاف بعد المضاف مكرراً، أنساً بالحال ودلالة على موضوع الكلام»[2].

المناقشة[3]:

يعدُّ حذف المضاف مظهراً من مظاهر النظرة البَعْدِيَّة للغة عند أهل الكلام، ذلك أنه لما تقرر في أصولهم نفي كثير من الصفات الإلهية، وحقائق الغيب التي تصادم - في زعمهم - المسلمات العقلية، وقد جاء ذلك في ظاهر القرآن الكريم اضطروا إلى صرف هذه النصوص عن ظاهرها وذلك بتأويلها بمسالك عدة، من أبرزها دعوى أن هذه النصوص جاءت على إسناد حقائقها إلى غير من هي له من باب التوسع والمجاز، وذلك بحذف مضاف إلى هذا المسند إليه.

وبعد أن أجروا هذا المنهج مع نصوص القرآن الكريم تعيّن عليهم أن يؤصّلوا هذا المنهج لغوياً ونحوياً، فجاءت نظرية قياسية حذف المضاف. حتى جاءت الرؤية الغالية من ابن جني بشرع الباب على مصراعيه في هذه القياسية حتى يعدّه سائغاً في كل كلام طالما فهمه السامع.

---

(1) الخصائص 1/ 192.

(2) المحتسب 1/ 188.

(3) مع أهمية هذا الموضوع وخطورته في باب العقائد، واستغلال أهل الكلام له، لم أقف على دارسات وبحوث تجلي هذه الظاهرة وتذكر مواقف النحويين والمعربين، وتسوق الضوابط والقيود فيها، إلا عبارات متفرقة في كتب السلف وبعض الخلف. فاستعنت الله في جمعها وتنظيمها فيما بدا في هذه الفقرة.

قال ابن جني: «فإن قيل: يجيء من هذا أن تقول: ضربت زيداً، وإنما ضربت غلامه وولده.

قيل: هذا الذي شنّعتَ به بعينه جائز، ألا تراك تقول: إنما ضربتَ زيداً، بضربك غلامه، وأهنته بإهانتك ولده. وهذا باب إنما يصلحه ويفسده المعرفة به. فإن فهم عنك في قولك: ضربت زيداً أنك إنما أردت بذلك: ضربت غلامه أو أخاه، ونحو ذلك جاز، وإن لم يفهم عنك لم يجز»[١].

وهذه الرؤية الغالية مدفوعة في منهج أهل السنة القائم على إجراء النصوص على ظاهرها دون الحاجة إلى تأويلها عن هذا الظاهر بلا دليل ولا ضرورة.

ومما تمسك به أهل السنة في دفع هذا المنهج ما يأتي:

أولاً: أن حذف المضاف مقصور على السماع في كثير من جوانبه عند المحققين من أهل العربية. فهذا أبو الحسن الأخفش - مع اعتزاليته - ينكر التوسع في قياس حذف المضاف[٢]. وكان «لا يرى القياس عليه»[٣].

وهذا أبو إسحاق الزجاج يرد على من زعم حذف المضاف في بعض المواضع بأنه «خطأ لا يعرفه أهل اللغة»[٤].

وقال أبو جعفر النحاس عن حذف المضاف في المسألة التي قبلها بأنه «خطأ أيضاً على قول النحويين الرؤساء؛ لأنه لا يجوز عندهم ولا عند أحد علمته: نظرتُ زيداً، بمعنى: نظرت غلامه أو ثوابه»[٥].

---

(١) الخصائص ٢/ ٤٥٢.

(٢) ينظر: الخصائص ٢/ ٢٨٤، ٣٦٢، ٤٥٢، ٤٥١، ٤٥٢، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٢٤، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ١٤٦.

(٣) الخصائص ٢/ ٣٦٢.

(٤) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٧٤.

(٥) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤.

كذلك غيرهم من أئمة العربية قد تتبعوا هذه الظاهرة في النصوص الفصيحة وبينوا وجه الحذف فيها، وربطوا ذلك بالوضوح وفهم السامع وقيام القرينة دون أن يشرعوا الباب في قياسية هذا الحذف. «ومن يتصفح كتاب سيبويه يجده ينص في مواضع كثيرة على ضرورة الحذف لأسباب داخلة في فن البلاغة مثل التخفيف والإيجاز والسعة، ويبين أن العرب قد جرت عادتها على الحذف، وحبذته في غير موضع ولغتها تشهد بذلك، ويذكر أن الحذف لا يكون مطلقاً حيث أردنا الحذف، وإنما يكون إذا كان المخاطب عالماً به فيعتمد المتكلم على بديهة السامع في فهم المحذوف، ولابد في هذا المحذوف أن يكون معلوماً لدى السامع، وأنه سيفطن إليه لدلالة الكلام عليه، ومن ذلك حذف المضاف إذا لم يلتبس على المخاطب، وكان الكلام مفهوماً»(١).

قال السيوطي: «فإن جاز استبداده به (أي المضاف إليه بالحكم) اقتصر فيه على السماع ولم يقس، خلافاً لابن جني في قوله بالقياس مطلقاً، فأجاز: جلست زيداً، على تقدير: جلوس زيد»(٢).

ثانياً: أنه لا يسوغ الحذف إلا بقيام الدليل القاطع والقرينة الحقيقية على المحذوف بالإجماع؛ لأنه يكون «فيه ضربٌ من تكليف علم الغيب في معرفته»(٣)، ومخالفة لسنن كلام العرب، وصرف للكلام عن حقيقته إلى غيرها تجوزاً بغير حاجة، ومن المتقرر أنه «لا حاجة إلى التجوّز في شيءٍ يصح أن يكون حقيقة بنفسه»(٤).

وقد شرط المبرد في كتاب (ما اتفق لفظه واختلف معناه) لجواز حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه وجود دليل على المحذوف من

---

(١) أثر النحاة في البحث البلاغي، د/ عبد القادر حسين، دار غريب - القاهرة، دون ط ١٩٩٨، ص ٧٠-٧٣، بتصرف.

(٢) همع الهوامع ٤/ ٢٩٠.

(٣) الخصائص ٢/ ٣٦٠.

(٤) الدر المصون ٨/ ٥٠٧.

عقل أو قرينة، ليكون فيما يبقى دليل على ما يُلقى، وإذا عُدم الدليل امتنع الحذف[١].

وقال أبو الحسن الرماني المعتزلي: «والحذف لا بدّ فيه من خلفٍ يُستغنى به عن المحذوف»[٢]، وقال أيضاً: «إنما يجوز حذف الشيء للاستغناء بدلالة غيره عليه»[٣].

وقال ابن تيمية: «حذف المضاف[٤] يقارنه قرائن، فلا بد أن يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك، كما قيل في قوله ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢]. ولو قال قائل: رأيت زيداً، أو لقيته، مطلقاً وأراد بذلك لقاء أبيه أو غلامه لم يجز ذلك في لغة العرب بلا نزاع»[٥].

وإذا كان كذلك فإنه يجب أن يكون هذا الدليل قاطعاً سالماً من كل احتمال، وإلا سقط الاستدلال به، كما هي الحال في كثير من تقديرات المتكلمين لحذف المضاف في كثير من النصوص القرآنية والنبوية حيث يوجهون هذه النصوص على حذف مضاف، ثم يقدرون هذا المضاف دونما دليل معتبر إلا ما تقرر من أصولهم العقدية المستمدة من مقدمات عقلية وفلسفية. فلا دعوى الحذف قامت على الدليل أولاً، ولا دعوى التقدير سلمت من الاعتراض ثانياً.

وهؤلاء المتوسعون في هذا الحذف - على الرغم من تقريرهم هذا القيد للحذف وهو وجود الدليل والقرينة- إلا أنهم كثيراً ما يعمدون إلى مخالفته في محاولتهم صرف النصوص عن ظاهرها.

---

(١) ينظر: ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، تأليف: أبي العباس محمد بن يزيد المبرد ت (٢٨٥)، تحقيق: د/ أحمد محمد سليمان أبو رعد، وزارة الأوقاف في الكويت، ط الأولى ١٤٠٩، ص ٧٧، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ١٤٦.

(٢) الجامع لعلم القرآن، للرماني ل ٧٢، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١٣).

(٣) المرجع السابق ل ٦٧، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١١٢).

(٤) في المطبوع: (المضاف إليه)، وهو خلاف السياق والتمثيل.

(٥) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٧١.

قال العز بن عبد السلام: «والعرب لا يحذفون ما لا دلالة عليه، ولا صلة إليه؛ لأن حذف ما دلالة عليه منافٍ لغرض وضع الكلام من الإفادة والإفهام، وفائدة الحذف تقليل الكلام وتقريب معانيه إلى الأفهام»[١].

ومع هذه المقدمة التي افتتح رحمه اللّه كتابه بها إلا أنه بالغ في التوسع فيه ودعائه الحذف في آيات القرآن الكريم بصورة متكلفة متعارضة مع فصاحة القرآن وبديع نظمه.

ثالثاً: أن الحذف وإن ساغ في بعض المواضع إلا أنه خلاف الأصل، وما كان خلاف الأصل لا يتسع فيه، بل يضيق نطاقه، ولا يصار إليه إلا عند تعذر الأصل.

قال أبو جعفر النحاس: «ولا يجوز الحذف إلا أن لا يصح الكلام إلا عليه»[٢].

وقال الرماني: «الكلام إذا صحّ معناه من غير حذفٍ، لم يجز تأويله على الحذف»[٣].

وقال الزركشي: «فصل: والحذف خلاف الأصل، وعليه ينبني فرعان:

أحدهما: إذا دار الأمر بين الحذف وعدمه كان الحمل على عدمه أولى؛ لأن الأصل عدم التغيير.

والثاني: إذا دار الأمر بين قلة المحذوف وكثرته كان الحمل على قلته أولى»[٤].

وقال ابن القيم: «إن التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام

---

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ١١.
(٢) إعراب القرآن ١/ ٤٣٢.
(٣) الجامع لعلم القرآن، ل ٦٨، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١١٢).
(٤) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٠٤.

بدونه، فأما إذا استقام الكلام بدون تقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كان التقدير غير مفيد، ولا يحتاج إليه، وهو خلاف الأصل»(١).

رابعاً: أن هذا المنهج القائم على قياسية الحذف والتوسع فيه يفضي إلى فقدان المصداقية في الخطاب، وإلى اضطراب السامع في تحديد العلاقة بين اللفظ ومراد المتكلم، كما يؤدي إلى تغيير كثير من دلالات الكلام وتشعبها لتعدد احتمالات التقدير بلا معايير موحدة منضبطة، إنما هو اجتهاد المؤوّل وخلفيته العقدية، وهذا ولا شك فيه «نقض لكلام العرب، وفيه اختلاط المعاني ونقضها»(٢).

ولقد سبق في المسألة قبلها نصوص العلماء عن خطر هذه الدعوى، ومناقضتها لكلام العرب، ومخالفة ظاهر القرآن(٣).

وعليه فإن «كل عملية للحذف يتعطل معها حصول الفهم، وتوقع السامع في الاضطراب واللبس والغموض، فهي عملية باطلة من أساسها. . .فإذا حصل مع الحذف التواء أو تعقيد أو تداخل وخلط في التركيب، فإنه لا يقع التسليم بالقول بالحذف مهما كانت الأحوال والاعتبارات التي من أجلها وقع حذف جزء من الكلام»(٤).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إن اللفظ إذا تكرر ذكره في الكتاب، ودار مرة بعد مرة على وجهٍ واحدٍ، وكان المراد به غير مفهومه ومقتضاه عند الإطلاق ولم يُبَيَّن ذلك، كان تدليساً وتلبيساً، يجب أن يصان كلام اللّه عنه، الذي أخبر أنه شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، وأنه بيان للناس»(٥).

---

(١) مختصر الصواعق المرسلة ص ٢٩٠.

(٢) تأويل مشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٣٢.

(٣) ينظر: الإبانة ص٦٠، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤. والاعتقاد للبيهقي ص ١٢٦، ومختصر الصواعق ص ٢٩٠.

(٤) دراسة الطبري للمعنى ص ١٤٢.

(٥) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٧١.

ويبيّن ابن القيم خطورة هذا المسلك وآثاره السلبية بقوله: «حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادّعاؤه مطلقاً، وإلا لالتبس الخطاب، وفسد التفاهم، وتعطلت الأدلة، إذ ما من لفظ أمرٍ أو نهي أو خبر متضمن مأموراً به ومنهياً عنه ومخبراً، إلا ويمكن على هذا أن يقدّر له لفظ مضاف يخرجه عن تعلق الأمر والنهي والخبرية. فيقول الملحد في قوله ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾ [آل عمران ٣/ ٩٧]، أي: معرفة حجّ البيت، و﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة ٢/ ١٨٣]، أي: معرفة الصيام. وإذا فتح هذا الباب فسد التخاطب، وتعطلت الأدلة»(١).

وقال أيضاً: «وباب الإضمار لا ضابط له فكل من أراد كلام متكلم ادعى فيه إضماراً يخرجه عن ظاهره، فيدعي ملحد الإضمار في قوله ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ [النساء ٤/ ١٦٤]، أي: وكلم ملك اللّه موسى، ويدعي في قوله: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٥]، إضمار ملك الرحمن. كما ادعى بعضهم الإضمار في قوله: ينزل ربنا، أي: ملك ربنا، وفي قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢]، أي: ملك ربك. ولو علم هذا القائل أنه قد نهج الطريق، وفتح الباب لكل ملحد على وجه الأرض وزنديق وصاحب بدعة يدعي فيما يحتج به لمذهبه عليه إضمار كلمة أو كلمتين نظير ما ادعاه لاختار أن يخرس لسانه، ولا يفتح هذا الباب على نصوص الوحي»(٢).

بل إن منظري أهل الكلام يقرّون في موطن التجرد بمدى خطورة فتح الباب على مصراعيه وعدم ضبطه في فساد اللغة والتخاطب.

فلقد اعترض الجبائي شيخ المعتزلة على حذف بعض الألفاظ في إحدى الآيات وقال عن ذلك: «إنها تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تأويلات الباطنية».

---

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٣٥.

(٢) الصواعق المرسلة ٢/ ٧١١.

وهذا الرازي الإمام المقدم عند الأشاعرة يصرّح بأن إدعاء الحذف «يفتح باب أن لا يبقى الاعتماد على القرآن لا في نفيه ولا في إثباته، وحينئذٍ يبطل القرآن بالكلية»[١].

إن حذف المضاف يجب أن يكون نطاقه ضيقاً بقدرٍ يحفظ للغة ظاهرها وحقيقتها، وللخطاب مصداقيته ووضوحه؛ لأنه «لو ساغ ادعاء المجاز لكلّ مدّعٍ ما ثبت شيء من العبارات»[٢]، ولهذا فلا ندعي«الحذف مطلقاً، حيث أردنا الحذف، وإنما يكون إذا كان المخاطب عالماً به، فيعتمد المتكلم على بديهة السامع في فهم المحذوف»[٣]، وهذا يتأتّى مع وجود القرائن والأدلة القاطعة على هذا المحذوف.

قال ابن مضاء: «إن الحذف للمضاف لا يجوز إلا في المواضع التي يسبق إلى فهم المخاطب المقصودُ من اللفظ كقوله تعالى: ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢]. وأما في هذه المواضع التي يحتاج في معرفة المحذوف منها إلى تأمل كثيرٍ وفكرٍ طويلٍ، فلا يجوز حذفه لما فيه من اللبس على السامعين»[٤].

وقال ابن القيم: «إنما يضمر المضاف حيث يتعيّن ولا يصح الكلام إلا بتقديره للضرورة»[٥].

ويُعنى بالدليل القاطع هنا ما يمكن أن يهتدي السامع والقارئ من خلاله إلى معرفة هذا المحذوف بطريقة سهلة ومباشرة، ومن ذلك ما يأتي:

١ - **قيام القرينة اللفظية اللغوية.**

قد يدل السياق وتركيب الكلام على المحذوف وتعيين المقدر،

(١) التفسير الكبير ١٧/ ١٢٢ .
(٢) التمهيد لابن عبد البر ٦/ ١٢٥. وينظر: ٦/ ١٣٤ .
(٣) ظاهرة التأويل في الدرس النحوي ص ١٤٢.
(٤) الرد على النحاة ص ٧٧.
(٥) بدائع الفوائد ٣/ ٣٥.

فالفعل المتعدي يطلب فاعلاً ومفعولاً، والمبتدأ يطلب خبراً، وهكذا.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰ﴾ [البقرة / ١٨٩]، أي: ولكن البرّ برُّ من اتقى. فيقدَّر المضاف ليصح الإخبار عن المعنى بمعنى لا بذات. «لأن (البر) حدث و (من اتقى) جثة، فلا يصح أن يكون خبراً عنه، لأن الخبر إذا كان مفرداً كان هو الأول أو منزلاً منزلته، فلذلك حمل على حذف المضاف»[(١)].

ومن ذلك قرينة التذكير والتأنيث، ومنه عند بعضهم قول حسان بن ثابت رضي الله عنه[(٢)]:

يَسقون من ورَدَ البريصَ عليهم ... بردَى يُصفِّقُ بالرّحيق السَّلْسَلِ

أي: ماء بردى. فقال: يصفّق بالياء على التذكير، و(برَدَى) مؤنث، مما يدل على أنه اعتبر هذا المضاف المحذوف، وأنه أراد: ماء بردى.

قال ابن يعيش: «يجوز أن يكون المضمر عائداً على المحذوف وهو الماء، فيكون المحذوف مراداً من وجه وغير مراد من وجه، فمن جهة عود الضمير إليه كان ملحوظاً مراداً، ومن جهة الإعراب غير مراد»[(٣)].

وقال ابن الشجري: «ودلالة القياس كقولهم: (الليلة الهلالُ)، أي: طلوع الهلال، و(الجبابُ شهرين)، أي: لبس الجباب[(٤)]، وكقوله: (اليوم خمرٌ وغداً أمرٌ)، أي: اليوم شرب خمر، وغداً حدوث أمر، وإنما دلّ

---

(١) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٢٣.

(٢) البيت من الكامل، ينظر: ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الأندلس - بيروت، بدون ط ١٩٨٠، ص ٣٦٥، والمفصل ص ١٣٦، و المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، لأبي منصور الجواليقي ت (٥٤٠) تحقيق: د/ ف. عبد الرحيم، دار القلم - دمشق، ط الأولى ١٤١٠ص ١٧٤.

(٣) شرح المفصل ٣/ ٢٦.

(٤) قال في لسان العرب: «والجُبَّةُ: ضرب من مقطّعات الثياب تلبس، وجمعها جُبَبٌ وجِبابٌ». (جبب) ١/ ٢٤٩.

على هذه المحذوفات أن ظروف الزمان لا تكون أخباراً عن الأعيان»[١].

٢ - دلالة العقل المتجرد:

قد يرد الأسلوب قاطعاً بتقدير متحتّم لكلمة حذفت لما استُوثق من إدراك السامع بعقله الصريح المتجرد من خلفيات مسبقة وإملاءات خارجة عن السياق. فحذفت خلوداً إلى هذا الثقة، وجنوحاً إلى الإيجاز المرغوب لدى السامعين «حيث يستحيل الكلام عقلاً إلا بتقدير محذوف»[٢].

قال ابن عبد البر: «ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته، حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك»[٣].

ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة ١/ ٩٣]، والتقدير: وأشربوا في قلوبهم حبّ العجل[٤]؛ وذلك لأن القلب يُشرَب الحب وغيره من أعمال القلب، لا العجل وغيره من الذوات.

قال الطبري: «وأشربوا في قلوبهم حب العجل؛ لأن الماء لا يقال منه: أشرب فلان في قلبه، وإنما يقال ذلك في حبّ الشيء، فيقال منه: أشرب قلب فلان حب كذا، بمعنى سُقي ذلك حتى غلب عليه وخالط قلبه كما قال زهير[٥]:

فصحوت عنها بعد حبٍّ داخلٍ والحبُّ يشربُه فؤادك داءُ

---

(١) أمالي ابن الشجري ١/ ٨٠.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٠٨ .

(٣) التمهيد ٦/ ١٢٥.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ٨٠٢.

(٥) البيت في ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط الأولى ١٣٦٣، ص ٣٣٩، وتفسير الطبري ١/ ٤٨٦، وشعر زهير بن أبي سلمى، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق: د/ فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٠، ص ٢٠١.

قال: ولكنه ترك ذكر الحبّ اكتفاء بفهم السامع لمعنى الكلام، إذ كان معلوماً أن العجل لا يشرب القلب، وأن الذي يشرب القلب منه حبّه، كما قال تعالى ﴿وَسْـَٔلْهُمْ عَنِ ٱلْقَرْيَةِ ٱلَّتِى كَانَتْ حَاضِرَةَ ٱلْبَحْرِ﴾ [الأعراف ٧/ ١٦٣] ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا وَٱلْعِيرَ ٱلَّتِىٓ أَقْبَلْنَا فِيهَا﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢]»[1].

ومنه قولهم: أُكِلَتْ الشاةُ، فإن المفهوم من ذلك: أكلت لحمها، فحذف المضاف لا يلبس ولا يعترض على تقديره، وغير ذلك مما لا يختلف المتلقون في معرفة حذفه وإيجاب تقديره.

أما ما يزعمه المتكلمون في تقديراتهم بأن العقل يمنع بقاء الظاهر ويوجب ما قدروه فإنهم إنما يعنون العقل الذي اصطبغ بالموروثات الكلامية، والمقدمات الفلسفية. ولهذا لا يصح هذا الاعتبار؛ لأنه ليس محل إجماع في امتناعه في كل العقول.

قال ابن تيمية: «ولا يجوز أن يقال: ما في العقل دلالة على امتناع إرادة هذا المعنى (الذي يدلّ عليه ظاهر النص) هو القرينة التي دلّ المخاطبين على إلفهم بها، لوجهين:

أحدهما: أن يقال: ليس في العقل ما ينافي ذلك، بل الضرورة العقلية، والبراهين العقلية توافق ما دل عليه القرآن كما قال ﴿وَيَرَى ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ هُوَ ٱلْحَقَّ﴾ [سبأ ٣٤/ ٦]، وما يذكر من الحجج العقلية المخالفة لمدلول القرآن فهو شبهات فاسدة عند من له خبرة جيدة بالمعقولات، دون من يقلد فيها بغير نظر تام.

الثاني: أنه لو فرض أن هناك دليلاً عقلياً ينافي مدلول القرآن لكان خفياً دقيقاً ذا مقدمات طويلة مشكلة متنازع فيها، ليس فيها مقدمة متفق عليها بين العقلاء، إذ ما يذكر من الأدلة العقلية المخالفة لمدلول القرآن

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٤٨٦-٤٨٧. وينظر: تلخيص البيان للشريف الرضي ص ١١٧.

هي شبهات فاسدة كلها ليس من هذا الباب. ومعلوم أن المخاطب - الذي أخبر أنه بيّن للناس، وأن كلامه بلاغ مبين، وهدى للناس - إذا أراد بكلامه ما لا يدل عليه، ولا يفهم منه إلا بمثل هذه القرينة لم يكن قد بيّن وهدى، بل قد كان لبّس وأضل. وهذا مما اتفق المسلمون على وجوب تنزيه اللَّه ورسوله، بل وعامة الصحابة والأئمة من ذلك»[١].

٣ - قيام قرينة تاريخية أونحوها:

وذلك كما في قول الشاعر يعني عبد اللَّه بن عباس رضي الله عنه[٢]:

صبّحن من كاظمة الحصن الخربْ يحملن عبّاس بن عبد المطلبْ

أي عبد اللَّه بنَ عباسِ بنِ عبد المطلب.

وقول ذي الرمة[٣]:

عشية فرّ الحارثيون بعدما هوى بين أطرافِ الأسنةِ هوبرُ

أي: ابن هوبر، وهو يزيد بن هوبر الحارثي.

٤ - وروده مذكوراً في نظائر أخرى.

ومما يدل على أن هذه الكلمة أو تلك محذوفة هي أن ترد مصرحاً بها في مواضع أخرى متفقة مع السياق المحذوفة فيه في الدلالة والمفهوم، ولهذا «فقد صرح أئمة العربية بأن الشيء إنما يجوز حذفه إذا

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٧٢.

(٢) البيتان من الرجز، وهما بلا نسبة في جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد ت(٣٢١)، تحقيق: د/ رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط الأولى ١٩٨٨، في ٣/ ١٣٢٨، والخصائص ٢/ ٤٥٢، و المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تأليف: جلال الدين السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل - بيروت، بدون ط وتاريخ في ٢/ ٥٠١، والرواية في الخصائص (صبحّن من كاظمة الخصّ).

(٣) البيت من الطويل، وهو في ديون ذي الرمة ٣/ ٦٤٧، والجمهرة ٣/ ١٣٢٧، والأغفال ص ٨١٤، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٢٣. والرواية في الديوان: قضى نحبه في ملتقى الخيل هوبرُ.

كان الموضع الذي ادّعي فيه حذفه قد استعمل فيه ثبوته أكثر من حذفه»[١].

قال ابن الشجري: «ودلالة النظير مع القياس والقرينة كقوله تعالى ﴿هَلْ يَسْمَعُونَكُمْ إِذْ تَدْعُونَ﴾ [الشعراء ٢٦/ ٧٢]، كما قال في الأخرى: ﴿إِن تَدْعُوهُمْ لَا يَسْمَعُواْ دُعَآءَكُمْ﴾ [فاطر ٣٥/ ١٤]»[٢].

وقال ابن القيم: «طريقة القرآن، بل وكل كلام فصيح أن يذكر الشيء في موضع ثم يحذف في موضع آخر لدلالة المذكور على المحذوف. وأكثر ما تجده مذكوراً، وحذفه قليل، وأما أن يحذف حذفاً مطرداً ولم يذكره في موضع واحد ولا في اللفظ ما يدل عليه، فهذا لا يقع في القرآن»[٣].

أما أن يدّعى الحذف بغير ما نظير في القرآن الكريم، فهي دعوى مجردة عن الحقيقة لا منطق لها إلا ما يذكر من الحجج العقلية المخالفة لمدلول القرآن.

هذه هي أهم القرائن التي تسوغ حذف المضاف وتعدّ دليلاً قوياً على اعتباره والاعتداد بتقديره.

«بيد أننا نلاحظ أن كثيراً مما يقدر فيه مضاف محذوف من قبل النحاة لا يوجد فيه مبرر قوي يدعو إلى هذا التقدير، فضلاً عن أن التقدير يمكن أن يحدد من المعنى الذي يراد به أن يكون أكثر عموماً أو اتساعاً... والواقع أن كثيراً مما مثلوا به لحذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه يمكن رده حيث لا مقتضى له ولا حاجة تدعو إليه، أو لأن التقدير يخل بالمعنى»[٤].

---

(١) الماتريدية، للشمس الأفغاني ٢/ ٣٢٩.

(٢) أمالي ابن الشجري ١/ ٨٠.

(٣) بدائع التفسير ٤/ ١٢.

(٤) ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي ص ٢٠٩-٢١٠.

وهذا ما يبدو في دعوى ابن جني تلك الكثرة التي أشار إليها، ثم جاء صاحب كتاب إعراب القرآن المنسوب للزجاج(١)، وصاحب كتاب الإشارة إلى أنواع المجاز(٢) فأجريا ذلك تطبيقاً بذكر هذه المواضع التي تدل على مدى التكلف والتعسف في هذه القياسية المزعومة.

ولعله اتضح بعد ذلك السرّ في عناية المتكلمين في حذف المضاف وحرصهم على قياسيته وكثرة حملهم عليه كثيراً من الآيات التي يعارض ظاهرها أصولهم العقدية كلّ بحسبه لا دفاعاً عن فصاحة التركيب القرآني، بقدر ما هو تعلّق بالتأويل المذهبي العقدي حيث «يجد في ظاهرة الحذف حيلة لغوية لتوجيه الدلالة إلى حيث تقتضي المصلحة»(٣).

قال ابن القيم عن الحذف عامة، - ومنه حذف المضاف-: «إنه مدخل لكل ملحد ومبتدع ومبطل لحجج اللّه من كتابه. ومن رأى ما أضمره المتأولون من الرافضة والجهمية والقدرية والمعتزلة، مما حرفوا به

---

(١) ينظر: كتاب إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ٤١-٩٤، وما بعدها فقد اشتمل الكتاب على عدد كبير من هذا الحذف، ومن ذلك تقديره في قوله ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ ۞﴾ أي: مالك أحكام يوم الدين، وقوله ﴿لَا رَيۡبَۛ فِيهِۛ﴾ أي: في صحته وتحقيقه، وقوله ﴿مِّنَ ٱلسَّمَآءِ﴾ أي: من جهة السماء، وقوله ﴿جعل الأرض فراشا﴾ أي: ذا فراش، وقوله ﴿وَٱلسَّمَآءَ بِنَآءٗ﴾ أي: ذا بناء، وقوله ﴿يُضِلُّ بِهِۦ كَثِيرٗا﴾ أي: بإنزاله، وقوله ﴿ثُمَّ ٱتَّخَذۡتُمُ ٱلۡعِجۡلَ﴾ أي: صورته، وقوله ﴿مَا تَعۡبُدُونَ مِنۢ بَعۡدِيۖ﴾ أي: من بعد وفاتي، وقوله ﴿وَحَرَّمۡنَا عَلَيۡهِ ٱلۡمَرَاضِعَ﴾ أي: ثدي المراضع، وغير ذلك من الأمثلة المليئة بالتكلف والتعسف في أكثر من خمسين صفحة من الكتاب. ولا غرو بعد هذا أن يزعم أنه «ليس من هذه الأبواب في التنزيل أكثر من هذا الباب». أي حذف المضاف ١/ ٤١.

وهذا كله من الاعتبارات التي تقطع بعدم ثبوت نسبة هذا الكتاب إلى أبي إسحاق الزجاج إذ إن اختلاف توجه مؤلفه في تأويل الصفات وترك ظواهر النصوص وإدعاء الحذف فيها يخالف منهج الزجاج السائر على منهج السلف في باب الأسماء والصفات في كثير من مواضع كتابه (معاني القرآن وإعرابه).

(٢) ينظر: كثير من المواضع في كتاب الإشارة إلى الإيجاز في أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٩٣ فهي من هذا النوع.

(٣) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٣٠.

الكلم عن مواضعه وأزالوا به عن ما قصد له من البيان والدلالة علم أن لهم أوفر نصيب من مشابهة أهل الكتاب الذين ذمهم الله بالتحريف واللي والكتمان»(١)

ومن الحيل التي يهدف هؤلاء أن يؤصّلوا بها الحذف، ويجعلوه مسلماً عند السامع والقارئ مطرداً في كل موضع أنهم «يشرّعون لتقدير المحذوف انطلاقاً من أمثلة في القرآن الحذفُ فيها ظاهرٌ جليّ بدهيّ لا يحتمل شكّاً ولا اختلافاً. فإذا استقر عندهم وعند قارئهم مبدأ الحذف استعملوه فأطلقوه على تراكيب في القرآن ليس للحذف فيها من الوضوح، وليس لقارئه فيه من التسليم ما كان له في غيرها. فمن الحذف الذي لا ينتابنا فيه ريب قوله تعالى ﴿وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة ١/ ٩٣]، بمعنى: أشربوا في قلوبهم حب العجل، فكان مثل هذا الحذف البيّن في القرآن مطية إلى استغلال الحذف استغلالاً غريباً من الصعب الاقتناع به لغياب القرينة العقلية أو اللغوية المسوّغة له»(٢)، ولا يسوغه سوى ما تقرر في عقولهم من مقدمات منطقية وأصول كلامية.

وخلاصة القول في حذف المضاف أنه يمكن تقسيمه بين القبول والرفض إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يشهد السياق والكلام به ويعرفه كل عاقل، فكأنه مذكور في اللفظ. فهذا يحسن حذفه ويجمل؛ لأن ذكره نوع من بيان الواضحات، بل يعد ذكره عيّاً في الكلام، إذ الوهم لا يذهب إلى خلافه. وهذا كما سبق شرحه من تصوير ابن جني وصاحب إعراب القرآن.

الثاني: ما الأصل فيه الذكر وعدم الحذف، وإنما يحذف لنوع من

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧١١.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٣٠. بتصرف.

الإيجاز والتخفيف ثقة بفهم السامع لما يدركه من القرائن والأدلة على هذا المحذوف بواحدة من القرائن السابقة، بدرجة لا يتسع الخلاف بين السامعين في هذا المحذوف. وهذا كما في قوله تعالى ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢] وقوله ﴿وَأُشْرِبُوا۟ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْعِجْلَ بِكُفْرِهِمْ﴾ [البقرة ١/ ٩٣]، وغيرهما مما تتوافق فيه تقديرات المفسرين والمعربين بل وكل السامعين.

الثالث: ما لا دليل على ادعاء الحذف فيه بل «يعلم انتفاؤه قطعاً، وأن إرادته باطلة، وهو حال أكثر الكلام فإنه لو سلط عليه الإضمار فسد التخاطب، وبطلت العقود والأقارير والطلاق والعتاق والوصايا والوقوف والشهادات، ولم يفهم أحد مراد أحد، إذ يمكنه أن يضمر كلمة تغير المعنى، ولا يدل المخاطب عليها»[(١)].

بل إن ادعاء الحذف خالياً من مقوماته ودلائله هو أحد عيوب إئتلاف اللفظ والمعنى، وهو ما يسميه أهل الفصاحة بـ (الإخلال).

قال قدامة بن جعفر: «الإخلال: وهو أن يترك من اللفظ ما به يتم المعنى»[(٢)].

وهذا القسم هو ما يجري الخلاف فيه بين أهل الكلام وأهل السنة، حيث يحمل أهل الكلام كثيراً من ظواهر نصوص الصفات وغيرها على حذف المضاف، في حين أن أهل السنة يبقونها على ظاهرها ويمنعون هذا الحذف.

هذه هي الصورة الإجمالية لظاهرة حذف المضاف في القرآن الكريم وبيان الأثر العقدي فيها، وموقف أهل السنة وأهل الكلام منها. وفي ذلك

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٧١٠.

(٢) نقد الشعر، لأبي الفرج قدامة بن جعفر ت (٣٣٧)، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثالثة ١٣٩٨، ص ٢١٦.

غنية عن الوقوف عند كل آية من هذا الباب، إذ هي من الكثرة بما يعتذر معها هذا الأمر، كما اتضح من كلام ابن جني السابق.

ولهذا أقف عند بعض الآيات كنماذج لهذه الظاهرة لينظّر بها غيرها، مكتفياً بعرض عقدي موجز، إذ إن المناقشة اللغوية النحوية في ذلك على صورة واحدة، تجري حول إقرار هذا الحذف أو عدم إقراره، وقد تمت من خلال الصفحات السابقة والحمد للّه رب العالمين.



المسألة السابعة والستون

٦٧ - قال اللّٰه تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ ۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠].

وقال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٥٨].

التوجيه الإعرابي:

أسند الإتيان في هاتين الآيتين إلى اللّٰه تعالى، في الأولى إلى لفظ الجلالة، وفي الثانية إلى لفظ الرب.

وقد ذهب أهل السنة إلى أن هذا الإسناد على ظاهره وحقيقته فلا حذف ولا مجاز، مع إثبات حقيقة الإتيان دون تكييفه أوتمثيله. وعليه فالجار والمجرور في قوله ﴿فِى ظُلَلٍ﴾ متعلقان بمحذوف حال من لفظ الجلالة.

بينما يصرف أهل الكلام هذا اللفظ عن ظاهره، ويؤوِّلونه بأحد الأوجه الآتية[1]:

---

(١) ينظر: تفسير كتاب اللّٰه العزيز لهود بن محكّم الهواري الإباضي ١/ ٥٧٥، والأغفال للفارسي ص ٨٠٨، والإرشاد للجويني ص ١٥٩، والتفسير الكبير للرازي ٥/ ١٨٠-١٨٥، وأساس التقديس له ص ١١٧-١٢٣، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٣/ ٢٨-٢٩، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٤٤٤، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ١٦٢، والإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ١٩٤، والبحر المحيط ٢/ ١٣٣، والدر المصون ٢/ ٣٦٣.

أ - أنه على حذف مضاف: أي يأتيهم أمر اللّه أو قدرته أو عقابه.

قال الأخفش: «وقوله ﴿إِلَّآ أَن يَأۡتِيَهُمُ ٱللَّهُ﴾ يعني: أمره؛ لأن اللّه تبارك وتعالى لا يزول، كما تقول: قد خشينا أن يأتينا بنو أميّة، وإنما تعني حكمهم»(١).

وقال ابن عطية: «وهذا الكلام على كل تأويل فإنما هو بحذف مضاف تقديره: أمر ربك أو بطش ربك، أو حساب ربك»(٢).

ب - أن يكون هذا على المجاز بكون «اللفظ استعير لما يتعلق بمسماه، كما تقول: جاء الملك، ومرادك: عقابه أو عساكره أو رسوله، أو نحو ذلك، فيستعمل لفظ الملك مجازاً في عقابه، ولا يكون هناك مضاف محذوف، كذلك هاهنا: الآتي هو وعيد اللّه تعالى في الغمام مع الملائكة، فعبر بلفظ (الله) تعالى، عن وعيده»(٣).

والجار والمجرور في قوله ﴿فِي ظُلَلٖ﴾ في هذين الوجهين متعلقان بحال محذوف من المضاف المحذوف أي: يأتي أمر اللّه وعذابه مستقراً في ظلل من الغمام. أو بحال من مفعول (يأتيهم) أي حالة كونهم مستقرين في ظلل.

ج - أن يكون الفعل (يأتي) متعدياً إلى مفعولين في الآية الأولى، أولهما: الضمير، وثانيهما - وهو المأتي به -: قوله ﴿فِي ظُلَلٖ﴾ بحمل (في) على معنى الباء، أي: يأتيهم اللّه بظلل من العذاب فالجار والمجرور في محل نصب مفعول به ثانٍ.

وأما في الآية الثانية فالفعل متعدٍ إلى مفعول به وليس لازماً كما هو ظاهر الآية، فالمفعول المأتي به محذوف أي: يأتي ربك بما وعدهم من الثواب والعقاب.

---

(١) معاني القرآن للأخفش ١/ ١٧٠.

(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٣٦٦.

(٣) الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ١٦٣.

قال الزمخشري: «إتيان اللَّه إتيان أمره وبأسه كقوله ﴿أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ﴾ [النحل ١٦/ ٣٣]، ﴿فَجَآءَهَا بَأْسُنَا﴾ [الأعراف ٧/ ٤]، ويجوز أن يكون المأتي به محذوفاً بمعنى أن يأتيهم اللَّه ببأسه وبنقمته للدلالة عليه بقوله ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ﴾»[١].

د - أن هذا الخطاب خاص باليهود، وهم مشبهة، أي: أنهم لا يقبلون ذلك إلا أن يأتيهم اللَّه، «فالآية على ظاهرها إذ المعنى: أن قوماً ينتظرون إتيان اللَّه، ولا يدل ذلك على أنهم محقون ولا مبطلون»[٢].

الأثر العقدي:

هاتان الآيتان تقرران صفة الإتيان للَّه تعالى، وهي متصلة بصفة المجيء التي يأتي عرضها في المسألة الآتية، مما يبعث على تأجيل عرض ذلك إلى المسألة القادمة.



(١) الكشاف ١/ ١٢٧.

(٢) البحر المحيط ٢/ ١٣٣.

المسألة الثامنة والستون

٦٨ - قال اللَّه تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢].

التوجيه الإعرابي:

تعدُّ هذه الآية من أشهر الآيات التي يمثل بها المتكلمون على أسلوب حذف المضاف.

كما إنها تعدّ من أبرز الشواهد لدى بعض النحويين والبلاغيين المتأخرين على حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه مجازاً[(١)].

قال ابن هشام في أوضح المسالك: «فصل: يجوز أن يحذف ما عُلم من مضافٍ ومضافٍ إليه.

فإن كان المحذوفُ المضافَ، فالغالب أن يخلفه في إعرابه المضافُ إليه، نحو: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أي: أمر ربك»[(٢)].

---

(١) ينظر: أسرار البلاغة ص ٣٩١-٣٩٣، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف ١/ ٣٣٥، والتخمير في شرح المفصل للخوارزمي ١/ ١٤٥، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ١٦٢، وشرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، شرح: بدر الدين ابن مالك ت(٦٨٦)، تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠، ص٢٨٧، والإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ١٩٤، ٣٢٨، وأوضح المسالك ٣/ ١٦٧، ومغني اللبيب ص ٧٨٧، ٨١١، وشرح ابن عقيل ٢/ ٧٢، والتصريح على التوضيح للأزهري ٢/ ٥٥، وشرح الأشموني لألفية ابن مالك (منهج السالك إلى ألفية ابن مالك) شرح: أبي الحسن علي نور الدين الأشموني (٩٢٩)، تحقيق: د/ عبد الحميد السيد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، بدون ط وتاريخ ٢/ ٥٠٨، وحاشية يس العليمي على التصريح ٢/ ٥٥، وحاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ٢٥٤، وحاشية الأمير على مغني اللبيب ٢/ ١٦٤.

(٢) أوضح المسالك ٣/ ١٦٧.

وقد اضطر هذا الفريق إلى تقدير مضاف صالح لإسناد المجيء إليه، بعد تقريرهم امتناع إسناده إلى اللَّه تعالى، كما تقرر في صفة الإتيان، من صرفه إلى مجيء أمره أو عقابه ونحوه من أوجه التأويل السابقة.

قال الجويني: «المعنى بقوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، أي: وجاء أمر ربك وقضاؤه الفصل وحكمه العدل»(١).

ويجمل الرازي هذا المضاف المحتمل تقديره عندهم بقوله: «اعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على اللَّه تعالى محال... فلا بد فيه من التأويل، وهو أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فيه وجوه: أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة. وثانيها: وجاء قهر ربك كما يقال: جاءتنا بنو أمية، أي قهرهم. وثالثها: وجاء جلائل آيات ربك؛ لأن هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر العظائم وجلائل الآيات. فجعل مجيئها مجيئاً له تفخيماً لشأن تلك الآيات. ورابعها: وجاء ظهور ربك، وذلك لأن المعرفة تصير في ذلك اليوم ضرورية، فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أي زالت الشبهة وارتفعت الشكوك. خامسها: أن هذا تمثيل لظهور آيات اللَّه، وتبيين آثار قهره وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها. وسادسها: أن الربّ هو المربي، ولعل ملكاً هو أعظم الملائكة هو مربٌ للنبي ﷺ جاء فكان هو المراد من قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾»(٢).

وذهب أبو منصور الماتريدي إمام الماتريدية إلى أن معنى الآية: وجاء ربّك بالملك، فالجائي هو الملائكة أتى بهم الله. وعليه فالواو هنا بمعنى باء التعدية، ويكون (الملك) مفعولاً به للفعل (جاء) المعدّى بالباء(٣).

---

(١) الإرشاد للجويني ص ١٦٠.
(٢) التفسير الكبير ٣١/١٥٨.
(٣) ينظر: تأويلات أهل السنة، ص ٨٤، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٨٣.

بينما يبقي أهل السنة الآية على ظاهرها بعد تقريرهم وجوب إسناد المجيء إليه تعالى، على صفة تليق بجلاله، دون التكلف في صرفها عن هذا الظاهر بحذف أو مجاز.

قال الطبري: «يقول تعالى ذكره: وإذا جاء ربُّك يا محمد وأملاكُه صفوفاً صفّاً بعد صفٍّ»[(١)].

ويتمسك أهل السنة معيارياً بما سبق ذكره آنفاً من أن الحذف يجب أن يستند إلى دليل قاطع عليه من اللفظ، وأن دعوى الحذف عاريةً عن هذا الدليل إفسادٌ لصدق الخطاب ورفعٌ للثقة منه، وشرعٌ لباب التلاعب في كلام رب العالمين، والميل به حيث تهوى النفوس وتملي الآراء.

الأثر العقدي[(٢)]:

صفة الإتيان والمجيء من الصفات الفعلية الخبرية التي يثبتها أهل السنة والجماعة وبعض متقدمي الأشاعرة متمسكين بدلالة الكتاب والسنة وإجماع السلف الصالح[(٣)].

قال الأصبهاني: «وكذلك يثبتون- أي أهل الحديث- ما أنزله اللّٰه عز اسمه في كتابه من ذكر المجيء والإتيان المذكورَين في قوله ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠].

---

(١) تفسير الطبري ٣٠/ ٢٢٥.

(٢) الأثر العقدي هنا شامل لهذه المسألة والتي قبلها، لتقارب البحث في الإتيان والمجيء.

(٣) ينظر: نقض عثمان بن منصور الدارمي على المريسي ص ١٥٤-١٦١، وتفسير الطبري ٢/ ٣٩٥-٣٩٩، ٨/ ١١٤، ٣٠/ ٢٢٥- ٢٢٧، والإبانة في أصول الديانة لأبي الحسن الأشعري ص ٥١، وإعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم لابن خالويه ص٨٢، وعقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ١٩٢، وتفسير البغوي ٢/ ١٤٤، والحجة في بيان المحجة ٢/ ١٢٤-١٢٦، ودرء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٥-٢٧، ٣٤، ٦٦-٧٣، ٥/ ٣٠، والحموية ص ٣٦،٣٨، ومجموع الفتاوى ٥/ ٦٤، ٩١، ٩٢،٥٧٧، ٦/ ٨-١١، ١٤،١٦٦، ١٦/ ١٠٧، ٣٩٣، ٣٩٨، ٤٠٦-٤٢٧، والصواعق المرسلة ١/ ١٨٨، ٣٩٥، ٣/ ١١١٠، واجتماع الجيوش الإسلامية ص٢٢٨،١٦١، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير١/ ٢٣٦، =

وقوله : ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢].»[١].

وقال أبو عمر الطلمنكي: «أجمعوا - يعني أهل السنة والجماعة - على أن اللّه يأتي يوم القيامة، والملائكة صفاً صفاً لحساب الأمم وعرضها كما يشاء وكيف يشاء، قال تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَقُضِىَ ٱلْأَمْرُ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠]. وقال تعالى :

= ٤/ ٥١١، وتوضيح المقاصد - شرح نونية ابن القيم - لابن عيسى ١/ ٤٧٧، ٥١٥، ومعارج القبول١/ ٣٠٢-٣٠٥، ٣٦٠، وشرح لمعة الاعتقاد لابن عثيمين ص ٥٢، وشرح العقيدة الواسطية له ١/ ٢٧٤-٢٨٣.

ولقد نسب بعض المفسرين إلى الإمام أحمد بن حنبل ما ظاهرة مخالفة هذا الإجماع وذلك بالتأويل في هذه الآية بإتيان أمره وقدرته، ومجيئهما. ينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ١٢٢، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٧٩.

ولقد أجاب ابن تيمية بأن «هذا لا ريب أنه خلاف النصوص المتواترة عن أحمد في منعه من تأويل هذا، وتأويل النزول والاستواء، ونحو ذلك من الأفعال»، ولهذا فإن السلف حملوه على أحد ثلاثة أوجه:

الأول: أن هذا غلط من الناقل، وهو حنبل، بدليل أن الروايات الأخرى لم تنقل هذا التأويل.

الثاني: أن هذا من إلزام الخصم في مسألة أخرى وهي مسألة خلق القرآن.

الثالث: أن ذلك رواية عنه، وقد يختلف كلام الأئمة في مسائل مثل هذه «لكن الصحيح المشهور عنه رد التأويل... وهي الرواية المشهورة المعمول بها عند عامة المشايخ من أصحابنا». مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٠٤-٤٠٦، ٤٢١.

ومثل ذلك يقال فيما نقله الو احدي في الوسيط٤/ ٤٨٤، والبغوي في تفسيره ٤/ ٤٨٦، والأصبهاني في إعراب القرآن ص ٥٢١، عن الحسن في تأويل المجيء بمجيء أمره وقضائه، فهذا «منقول عن تفسير الثعلبي وتفسير الثعلبي مشحون بالموضوعات على الأنبياء والرسل، فكيف على الصحابة والتابعين، وهذه الرواية لو كان فيها خير لنقلها ابن جرير وغيره من أهل الخبرة بالأخبار والآثار». المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات للمغراوي ٢/ ٥٩٣.

قال شيخ الإسلام: «والثعلبي هو في نفسه كان فيه خيرٌ ودين، وكان حاطبَ ليلٍ، ينقل ما وجد في كتب التفسير من صحيح وضعيف وموضوع. والواحدي صاحبه كان أبصر منه بالعربية، لكن هو أبعدُ عن السلامة واتباع السّلف. والبغوي تفسيره مختصر من الثعلبي، لكنه صان تفسيره عن الأحاديث الموضوعة والآراء المبتدعة». مقدمة في أصول التفسير، شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: عصام فارس الحرستاني وزميله، دار عمار - الأردن، ط الأولى ١٤١٨، ص ٣٥.

(١) الحجة في بيان المحجبة ٢/ ١٢٤.

﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢].»[١].

أما الأشاعرة فقد أثبت ذلك بعض متقدميهم[٢]، وتوقف آخرون منهم كالخطابي والبيهقي في حقيقته، وعدّوه من المتشابه الذي يمرّ على ظاهره دون إثبات معناه[٣].

وذهب أبو الحسن الأشعري إلى أن معنى إتيان اللَّه ومجيئه هو أن «يحدث يوم القيامة فعلاً يسميه إتياناً ومجيئاً»[٤].

ونفاه جمهورهم[٥]، كما نفاه غيرهم من أهل الكلام والتأويل من المعتزلة[٦]، والخوارج[٧]، والإمامية[٨]، والزيدية[٩]، والماتريدية[١٠].

---

(١) شرح حديث النزول، لابن تيمية - ضمن مجموع الفتاوى - ٥/ ٥٧٧-٥٧٨.

(٢) ينظر: الانتصار للقرآن للقاضي أبي بكر الباقلاني ٢/ ٧٣٦- ٧٣٧.

(٣) ينظر: الأسماء والصفات للبيهقي ٥٦٣-٥٧٣، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٧/ ١٢٩.

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٦٤.

(٥) ينظر: الوسيط للواحدي ١/ ٣١٣، ٤/ ٤٨٤، والإرشاد للجويني ص ١٦٩، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين للبطليوسي ص ٦٦-٧٠، والمحرر الوجيز ٢/ ٣٦٦، والتفسير الكبير٥/ ١٨٠-١٨٥، ١٤/ ٧، ٣١/ ١٥٨، وأساس التقديس للرازي ١١٧-١٢٣، والمحصول للرازي ١/ ٣٣٣، والجامع لأحكام القرآن ٣/ ٢٨، والفريد ٤/ ٦٧١، والاستغناء في أحكام الاستثناء ص ١٦٢، والإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز للعز بن عبد السلام ص ١٤، ١٨١، والبحر المحيط ٢/ ١٣٣، ٨/ ٤٦٦، والدر المصون ٢/ ٣٦٣، وشرح المواقف ٨/ ٢٧-٢٩.

(٦) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١٧٠، والرد على المشبهة للقاسم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد ص ٢١٨، ومتشابه القرآن ص ١٢٠، ٦٨٩، وتنزيه القرآن ص ٤٨، والمغني ٤/ ٢١٥، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩، ٢٤٧، وفضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ١٥٢، وأمالي المرتضى ٢/ ٣١١، ٣٩٩، والكشاف ١/ ١٢٧، ٤/ ٢١١.

(٧) ينظر: تفسير كتاب اللَّه العزيز لهود بن محكّم الهواري الإباضي ١/ ٥٧٥.

(٨) ينظر: التبيان ٢/ ١٨٨، ١٠/ ٣٤٧، ومجمع البيان للطبرسي ٢/ ١٧٩، ٣٠/ ١٣٣.

(٩) ينظر: كتاب العدل والتوحيد ونفي التشبيه عن اللَّه الواحد الحميد، للقاسم بن إبراهيم الرسي - ضمن رسائل العدل والتوحيد - ١/ ١٣٦.

(١٠) ينظر: تأويلات أهل السنة للماتريدي ص ٨٣-٨٥، وتفسير النسفي (مدارك التنزيل) ١/ ١٦٧، ٤/ ٥٢٢.

قال عبد الجبار: «إنه تعالى ذكر نفسه وأراد غيره جرياً على عادتهم في حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كما قال ﷻ ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢]، يعني أهل القرية»(١).

وقال الرازي: «وأجمع المعتبرون من العقلاء(٢) على أنه تعالى منزه عن المجيء والذهاب»(٣).

وقال ابن تيمية: «ومذهب النفاة من المتكلمة لا يكون إتيان الرب ومجيئه ونزوله إلا تجليه وظهوره لعبده، إذا ارتفعت الحجب المتصلة بالعبد المانعة من المشاهدة الباطنة أو الظاهرة، بمنزلة الذي كان أعمى أو أعمش فزال عماه فرأى الشمس والقمر، فيقول: جاءني الشمس والقمر.

وهذا قول النفاة من المتفلسفة والمعتزلة والأشعرية، لكن الأشعرية يثبتون من الرؤية ما لا يثبته المعتزلة، ومنهم من يوافقهم في المعنى الذي قصدوه.

وأما على مذهب أهل السنة والجماعة: من السلف وأهل الحديث وأهل المعرفة ومن اتبعهم من الفقهاء والصوفية والعامة وأهل الكلام أيضاً فإن نزوله وإتيانه ومجيئه قد يكون بحركة من العبد وقرب منه، ودنوّ إليه، وهو قدر زائد على انكشاف بصيرة العبد، فإن هذا علم، وعندهم يكون ذلك بعلم من العبد وبعمل منه فهو كشف وعمل. . .وأما إتيانه ونزوله، ومجيئه بحركة منه وانتقال، فهذا فيه القولان لأهل السنة من أصحابنا وغيرهم والله أعلم»(٤).

---

(١) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٩.

(٢) سبحان الله!! أفيكون المعتبر من العقلاء هو من يأخذ بالمقدمات العقلية والنظريات الفلسفية الوافدة، ويترك صراحة دلالة كتاب الله وسنة رسوله ﷺ وإجماع خير القرون من سلف هذه الأمة؟! بل إنه حتى أجلة الأشاعرة: منهم من أثبت ذلك موافقاً أهل السنة، ومنهم من توقف فيه، وهذا يخرق هذا الإجماع المذكور حتى في دائرة أهل الكلام أنفسهم.

(٣) التفسير الكبير ٥/ ١٨٠.

(٤) مجموع الفتاوى ٦/ ٨-١١.

وليس لأهل الكلام في نفيهم هذه الصفة وتعطيلها من متمسك إلا دلالة العقل عندهم، كما يقرّ به العز بن عبد السلام بقوله: «النوع الثاني من الحذف: ما يدل عليه العقل بمجرده، وله أمثلة: أحدها قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ﴾، تقديره: وجاء أمر ربك، أو عذاب ربك، أو بأس ربك.

المثال الثاني: قوله: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠]، تقديره: ما ينظرون إلا أن يأتيهم عذاب اللَّه، أو أمر اللَّه في ظلل من الغمام»[١].

وقد أفصحوا عن دلالة العقل في هذا المقام من أنه يلزم من إثبات هذه الصفة لوازم ثابتة في حق الخلق مما ينزه عن الخالق من الحركة والانتقال وغير ذلك، متوصلين بذلك إلى تعطيلها جملة.

قال عبد الجبار: «وجوابنا أن المراد أمر ربك، فلو جاز المجيء عليه لجاز عليه المشي والانتقال، ومن هذا حاله لو جاز أن يكون قديماً لم نثق بأن العلم محدث»[٢].

ويجاب عن ذلك بأنها «دعوى وقياس باطل؛ لأنه في مقابل النص، وكل شيء يعود إلى النص بالإبطال فهو باطل»[٣].

كما أجاب بعض أهل السنة والجماعة - كابن الزغواني - عن هذه الحجة بأنه «قد ثبت أنه لا يحمل إثبات مجيء هو زوال وانتقال يوجب فراغ مكان وشغل آخر من جهة أن هذا يعرف بالجنس في حق المحدث الذي يقصر عن استيعاب المواضع والمواطن، لأنها أكبر منه وأعظم، يفتقر مجيئه إليها إلى الانتقال عما قرب إلى ما بعد. وذلك ممتنع في حق الباري تعالى؛ لأنه لا شيء أعظم منه، ولا يحتاج في مجيئه إلى انتقال

(١) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ١٤.

(٢) تنزيه القرآن ص ٤٦٢.

(٣) شرح العقيدة الواسطية لابن عثيمين ١/ ٢٨٠.

وزوال؛ لأن داعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه، فأثبتنا المجيء صفة له، ومنعنا ما يتوهم في حقه ما يلزم في حق المخلوقين لاختلافهما في الحاجة إلى ذلك»[١].

وقال ابن تيمية: «أما كون إتيانه ومجيئه ونزوله ليس مثل إتيان المخلوق ومجيئه ونزوله، فهذا أمر ضروري متفق عليه بين علماء السنة ومن له عقل، فإن الصفات تتبع الذات المتصفة الفاعلة، فإذا كانت ذاته مباينة لسائر الذوات ليست مثلها لزم ضرورة أن تكون صفاته مباينة لسائر الصفات ليست مثلها. ونسبة صفاته إلى ذاته كنسبة صفة كل موصوف إلى ذاته. ولا ريب أنه العلي الأعلى العظيم، فهو أعلى من كل شيء، وأعظم من كل شيء. فلا يكون نزوله وإتيانه بحيث تكون المخلوقات تحيط به، أو تكون أعظم منه وأكبر. هذا ممتنع.

وأما لفظ (الزوال) و(الانتقال) فهذا اللفظ مجمل، ولهذا كان أهل الحديث والسنة فيه على أقوال... والأحسن في هذا الباب مراعاة ألفاظ النصوص فيثبت ما أثبت اللّه ورسوله باللفظ الذي أثبته، وينفى ما نفاه اللّه ورسوله كما نفاه. وهو أن يثبت النزول والإتيان والمجيء، وينفى المثل والسمي والكفؤ والند»[٢].

وحجة أخرى لأهل الكلام وهي أنه قد ورد في نصوص أخرى إسناد الإتيان للّه في الظاهر مع الاتفاق على صرفه عن هذا الظاهر، كقوله تعالى ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ وَأَتَىٰهُمُ ٱلْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٢٦]، وقوله ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ [الحشر ٥٩/ ٢].

قال ابن عطية: «الإتيان المفهوم من اللغة مستحيل في حق اللّه

(١) مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٢١.
(٢) مجموع الفتاوى ١٦/ ٤٢٢- ٤٢٤.

تعالى. ألا ترى أن اللَّه تعالى يقول: ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾، فهذا إتيان قد وقع، وهو على المجاز وحذف المضاف»[1].

ويجيب أهل السنة عن هذه الحجة بأن ذلك خطأ بيِّنٌ في القياس، وجمعٌ بيْنَ متفرِّقين، إذ إن الجهة منفكة بينها، والإتيان فيها مختلف، ويوضح ذلك ما يأتي:

١ - أن إتيان اللَّه ومجيئه الحقيقي قد ورد مطلقاً، بدون قيد، إذ المقصود الإخبار بوقوع هذا الفعل منه تعالى، بخلاف إتيان عذابه ومكره، فقد ذكر معه المتعلق والمفعول به كما هو ظاهر إذ هو المقصود بالإخبار عن حلول عذاب اللَّه به.

٢ - أن ذكر إتيانه ومجيئه تعالى قد كان في معرض التذكير بأحوال يوم القيامة مما لا يمكن وقوعه في الدنيا. بخلاف إتيان عذابه ومكره فقد كان ذلك في الدنيا مما حدث وانتهى كما هو ظاهر الآيتين.

قال الدارمي: «وادَّعيت أيها المريسي في قوله تعالى ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ﴾ وفي قوله ﴿إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠] فادعيت أن هذا ليس منه بإتيان، لما أنه غير متحرك عندك، ولكن بالقيامة بزعمك، وقوله ﴿يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ﴾ يأتي اللَّه بأمره في ظلل من الغمام، ولا يأتي هو بنفسه، ثم زعمت أن معناه كمعنى قوله: تعالى ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ [النحل ١٦/ ٢٦]، ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾.

فيقال لهذا المريسي: قاتلك اللَّه ما أجرأك على اللَّه وعلى كتابه بلا علم ولا بصر ! أنبأك اللَّه أنه إتيان، وتقول: ليس إتياناً، إنما هو كقوله: ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ لقد ميّزت بين ما

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٣٦٦.

جمع اللَّه، وجمعت بين ما ميّز اللَّه، ولا يجمع بين هذين في التأويل إلا كل جاهل بالكتاب والسنة. وقد اتفقت الكلمة من المسلمين أن اللَّه تعالى فوق عرشه فوق سمواته، وأنه لا ينزل قبل يوم القيامة لعقوبة أحد من خلقه، ولم يشكوا أنه ينزل يوم القيامة ليفصل بين عباده، ويحاسبهم ويثيبهم.. فلما لم يشك المسلمون أن اللَّه لا ينزل إلى الأرض قبل يوم القيامة لشيء من أمور الدنيا، علموا يقيناً أن ما يأتي الناس من العقوبات إنما هو أمره وعذابه، فقوله ﴿فَأَتَى ٱللَّهُ بُنْيَـٰنَهُم مِّنَ ٱلْقَوَاعِدِ﴾ يعني: مكره من قِبل قواعد بنيانهم ﴿فَخَرَّ عَلَيْهِمُ ٱلسَّقْفُ مِن فَوْقِهِمْ﴾ فتفسير هذا الإتيان: خرور السقف عليهم من فوقهم، وقوله ﴿فَأَتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا۟﴾ مكر بهم... وهم بنوا النضير، فتفسير الإتيان مقرون بهما: خرور السقف، والرعب، وتفسير إتيان اللَّه يوم القيامة منصوص في الكتاب مفسر... فسّر اللَّه تعالى المعنيين تفسيراً لا لبس فيه، ولا يشتبه على ذي عقل...»[1].

٣ - أن هذا من التعميم الذي يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، حيث يعمم بعضهم دلالة نصٍّ ما على صفة من الصفات على كل ما شابهه من النصوص، وفي المقابل يعمّم آخرون عدم دلالة نصٍّ ما على هذه الصفة على كل نص ولو كان صريحاً في إثباتها.

قال ابن تيمية: «فتدبر هذا، فإنه كثيراً ما يغلط الناس في هذا الموضع، إذا تنازع النفاة والمثبتة في صفة ودلالة نصّ عليها، يريد المريد أن يجعل ذلك اللفظ - حيث ورد - دالاً على الصفة وظاهراً فيها. ثم يقول النافي: وهناك لم تدل على الصفة فلا تدل هنا... وهذا يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة، وهذا من أكبر الغلط، فإن الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحفُّ به من القرائن

(١) نقض عثمان بن سعيد ص ١٥٤- ١٥٥.

اللفظية والحالية، وهذا موجود في أمر المخلوقين، يراد بألفاظ الصفات منهم في مواضع كثيرة غير الصفات»[١].

وقال أيضاً: «فمن تدبر ما ورد في باب أسماء اللّه تعالى وصفاته، وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات اللّه، أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنافي، بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرآن والدلالات. فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة وفي سائر أدلة الخلق»[٢].

٤ - أن إتيان أمر اللّه وعذابه ومجيء ذلك واقع في كل حين، «فما الذي يخص إتيان أمره بيوم القيامة؟ أليس أمره آتياً في كل وقت متنزلاً بين السماء والأرض بتدبير أمور خلقه في كل نَفَسٍ ولحظة»[٣].

٥ - أن تأويل الإتيان في آية الأنعام بإتيان بعض آياته وهي أمره «يأباه سياق هذه الآية كل الإباء؛ لأن إتيان بعض الآيات مذكور في هذه الآية بنصها. فحمل إتيان الرب على إتيان بعض آيات الرب مفسد لمضمون الآية مع كون هذه الآية مشتملة على التقسيم والترديد والتنويع»[٤].

وعليه فإن «هذا السياق بهذه الصيغة - كما هو جلي - لا وجه معه للحذف أو للمجاز، وإن جاز في نسق سياقي آخر... وعلى ذلك كله

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ١٤-١٥.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ١٨.

(٣) معارج القبول ١/ ٣٦٠.

(٤) الماتريدية، للأفغاني ٢/ ٣٣٢. وينظر: الصواعق المرسلة ١/ ١٨٩.

فالآية دالة بتركيبها اللغوي، فضلاً عن ضمائمها من الأدلة النقلية والإجماع على حقيقة صفة الإتيان للّه على ما يليق بجلاله»[١].

وبعد فإن الإيمان بصفة مجيء اللّه وإتيانه يوم القيامة على ما يليق بجلاله وعظمته واجب لا يصح إيمان عبد بدونه.

روى الصابوني عن محمد بن الحسن الشيباني أنه قال: قال حماد بن أبي حنيفة - ابن الإمام أبي حنيفة النعمان -: قلنا لهؤلاء - أي نفاة الصفات-: أرأيتم قول الله ﷻ: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢]. وقوله ﷻ ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن يَأْتِيَهُمُ ٱللَّهُ فِى ظُلَلٍ مِّنَ ٱلْغَمَامِ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ﴾ [البقرة ٢/ ٢١٠] فهل يجيء ربنا كما قال؟، وهل يجيء الملك صفاً صفاً؟. قالوا: أما الملائكة فيجيئون صفاً صفاً، وأما الرب تعالى فإنا لا ندري ما عنى بذلك، ولا ندري كيف جيئته، فقلنا لهم: إنا لم نكلفكم أن تعلموا كيف جيئته، ولكنا نكلفكم أن تؤمنوا بمجيئه. أرأيتم من أنكر أن الملك لا يجيء صفاً صفاً، ما هو عندكم؟ قالوا: كافر مكذِّب. قلنا: فكذلك من أنكر أن اللّه سبحانه لا يجيء فهو كافرٌ مكذِّبٌ»[٢].



(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٥٦٥.

(٢) عقيدة السلف وأصحاب الحديث ص ٢٣٤-٢٣٥.

المسألة التاسعة والستون

٦٩ - قال تعالى ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٤٦].

وقال تعالى ﴿وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [البقرة ٢/ ١١٠]

وقال تعالى ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أَحْيَاءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ [آل عمران ٣/ ١٦٩].

وقال تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ قَالَ أَلَيْسَ هَٰذَا بِالْحَقِّ قَالُوا بَلَىٰ وَرَبِّنَا قَالَ فَذُوقُوا الْعَذَابَ بِمَا كُنتُمْ تَكْفُرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ٣٠]

وقال تعالى ﴿وَرُدُّوا إِلَى اللَّهِ مَوْلَاهُمُ الْحَقِّ وَضَلَّ عَنْهُم مَّا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [يونس ١٠/ ٣٠].

وقال تعالى ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَالُهُمْ كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمْآنُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور ٢٤/ ٣٩].

التوجيه الإعرابي:

لقد جاء ظاهر هذه الآيات الكريمات وأمثالها بإسناد الملاقاة والعندية والوقوف والردّ إلى اللّه بإضافتها إليه تعالى.

وهكذا يبقيها أهل السنة والجماعة على هذا الظاهر حقيقة، دون صرفٍ بحذف أو مجازية.

قال الحافظ ابن كثير عن الآية الأولى: «هذا من تمام الكلام الذي قبله، أي: أن الصلاة أو الوصاة لثقيلة إلا على الخاشعين الذين يظنون

أنهم ملاقو ربهم، أي: يعلمون أنهم محشورون إليه يوم القيامة معروضون عليه، وأنهم إليه راجعون»[١].

وقال الإمام ابن جرير في الآية الثالثة: «يقول: لا تحسبهم يا محمد أمواتاً، لا يحسون شيئاً، ولا يلتذّون شيئاً، ولا يتنعمّون، فإنهم أحياء عندي، متنعمون في رزقي، فرحون مسرورون بما آتيتهم من كرامتي وفضلي»[٢].

وقال السمعاني في الآية الرابعة: «قوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ أي: عرضوا على ربهم»[٣]. وقال عنها ابن كثير: «أي أوقفوا بين يديه»[٤].

ويوجه المتكلمون هذا الآيات وأمثالها على أحد تخريجين:

الأول: تقدير مضاف محذوف مسند إليه الملاقاة والعندية ونحوهما. والتقدير: ملاقو ثواب ربهم وعقابه.

الثاني: حمل الآيات على المجاز عن القرب والتأكيد.

قال عبد الجبار: «المراد به عند شيوخنا رحمهم اللّه، أنهم يعلمون أنهم ملاقو ما وعدهم به من الثواب، وأنهم راجعون إلى حيث لا يملك الأمور سواه، فذكر تعالى نفسه وأراد فعله، كقوله تعالى ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾»[٥].

ويضيف بعض الأشاعرة توجيهاً ثالثاً بحمل الملاقاة على الرؤية التي يفارقون فيها المعتزلة.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ١/ ٨٤. وينظر: تفسير الطبري ١/ ٣٠٣.

(٢) تفسير الطبري ٤/ ٢١٤.

(٣) تفسير القرآن لأبي المظفر السمعاني ٢/ ٩٨.

(٤) تفسير القرآن العظيم ٢/ ١٢٢.

(٥) متشابه القرآن ص ٨٨.

قال صاحب إعراب القرآن: «ومنه - أي حذف المضاف- قوله تعالى ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَٰقُواْ ٱللَّهِ﴾ [البقرة ٢ / ٢٤٩]، أي: ملاقون ثواب اللّه، كقوله تعالى ﴿مُّلَٰقُواْ رَبِّهِمْ﴾، وقوله تعالى ﴿أَنَّكُم مُّلَٰقُوهُ﴾ أي: ثوابه. وهذا قول نفاة الرؤية، ومن أثبت الرؤية لم يقدّر محذوفاً»[1].

وقال السمين الحلبي عن الآية الأولى: «قد تقدم أن في الكلام حذفاً تقديره: ملاقو ثواب ربهم وعقابه. قال ابن عطية: (ويصح أن تكون الملاقاة هنا الرؤية التي عليها أهل السنة[2] وورد بها متواتر الحديث)[3]، فعلى هذا الذي قاله لا يحتاج إلى حذف مضاف»[4].

وقال عن الآية الثانية: «ولا بدّ من حذف مضافٍ أي: تجدوا ثوابه... قوله ﴿عِندَ ٱللَّهِ﴾ يجوز فيه وجهان: أحدهما: أنه متعلق بـ(تجدوه). والثاني: أنه متعلق بمحذوف على أنه حال من المفعول، أي: تجدوا ثوابه مدّخراً معدّاً عند اللّه، والظرفية هنا مجازٌ، نحو: لك عند فلانٍ يدٌ»[5].

وقال القرطبي عن الآية الثالثة: «قوله تعالى: ﴿عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾ فيه حذف مضاف، تقديره: عند كرامة ربهم، و(عند) تقضي غاية القرب...فهي عندية الكرامة لا عندية المسافة والقرب»[6].

بينما يرجح السمين المجازية فيها بقوله: «المراد بالعندية المجازُ

(١) إعراب القرآن المنسوب للزجاج ١/ ٥٠.

(٢) قد سبق أن الأشاعرة يتفقون مع أهل السنة من أتباع السلف في إثبات الرؤية، ويفترقون في حقيقة وقوع هذه الرؤية. ينظر في تفصيل ذلك المسألة ذات الرقم (٦٥) من هذا البحث.

(٣) ينظر: المحرر الوجيز ١/ ١٣٨.

(٤) الدر المصون ١/ ٣٣٣.

(٥) الدر المصون ٢/ ٦٨-٦٩.

(٦) الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٦٨.

عن قربهم بالتكرمة. قال ابن عطية (هو على حذف مضاف أي: عند كرامة ربهم)[١]، ولا حاجة إليه؛ لأن الأول أليق»[٢].

وقال الزمخشري عن الآية الرابعة: «﴿وُقِفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ﴾ مجازٌ عن الحبس للتوبيخ والسؤال كما يوقف العبد الجاني بين يدي سيده ليعاتبه، وقيل: وقفوا على جزاء ربهم، وقيل: عرفوه حق التعريف»[٣].

وقال السمين عنها: «فيه وجهان: أحدهما: أنه من باب الحذف، تقديره: على سؤال ربهم أو ملك ربهم، أو جزاء ربهم. والثاني: أنه من باب المجاز؛ لأنه كناية عن الحبس للتوبيخ، كما يوقف العبد بين يدي سيده ليعاتبه، ذكر ذلك الزمخشري، ورجّح المجاز على الحذف؛ لأنه بدأ بالمجاز، ثم قال: (وقيل: أوقفوا على جزاء ربهم). وللناس خلافٌ في ترجيح أحدهما على الآخر. وجملة القول فيه أن فيه ثلاثة مذاهب، أشهرها: ترجيح المجاز على الإضمار، والثاني: عكسه، والثالث: هما سواء»[٤].

وقال عن الآية الخامسة: «وقوله ﴿إِلَى ٱللَّهِ﴾ لا بدّ من مضافٍ، أي: جزاء اللَّه، أو موقف جزائه»[٥].

الأثر العقدي[٦]:

هذه المسائل العقدية وأمثالها كالهجرة إلى اللَّه وخوف مقام اللَّه والدنو منه تعالى، وفوقيته وقهره، وغيرها متقاربة في مدلولها حيث يثبتها

---

(١) المحرر الوجيز ١/ ٥٤٠.

(٢) الدر المصون ٣/ ٤٨٣. وينظر: التفسير الكبير ٩/ ٧٧، والبحر المحيط ٣/ ١١٨.

(٣) الكشاف ٢/ ١٠ .

(٤) الدر المصون ٤/ ٥٩٤. وينظر: التفسير الكبير١٢/ ١٦١، والبحر المحيط ٤/ ١١٠.

(٥) الدر المصون ٤/ ١٩٤. وينظر: المحرر الوجيز ٣/ ١١٧، والبحر المحيط ٥/ ١٥٥.

(٦) هذه الفقرة تتضمن بالإضافة إلى بيان الأثر العقدي مناقشة هذه الأقوال، في تقدير المضاف والمجازية، فأغنى عن إفرادها في فقرة مستقلة كعادة المسائل.

أهل السنة والجماعة حقيقة وما تقتضيه من الرؤية وغيرها دون تكييف أو تمثيل لها.

قال أبو عمرو الزاهد اللغوي: سمعت أبا العباس أحمد بن يحيى ثعلباً يقول في قوله ﴿...وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ۝ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٤٣-٤٤]، أجمع أهل اللغة أن اللقاء ههنا لا يكون إلا معاينة ونظرة بالأبصار»[١].

وينفيها غيرهم من أهل الكلام بدعوى أنها تفضي إلى التجسيم والجهة والمكان، ولهذا يضطرون إلى حملها على غير ظاهرها.

قال في شرح المواقف: «والعندية مشعرة بالتحيز والجهة»[٢].

فأما المعتزلة فيجعلونها من حذف المضاف أو من المجاز، ويوافقهم في ذلك الأشاعرة، ويزيدون عليهم حمل هذه المعاني على الرؤية التي يفترقون فيها عن المعتزلة.

يوضح الشهاب الخفاجي وجه الاتفاق والافتراق بين المعتزلة والأشاعرة: «لا نزاع في امتناع لقاء اللّه على الحقيقة[٣]، لكن القائلين بجواز الرؤية يجعلونها مجازاً عنها حيث لا مانع، وأما من لم يجوّزها فيفسرها بما يناسب المقام كلقاء الثواب خاصة، أو الجزاء مطلقاً، أو العلم المحقق الشبيه بالمشاهدة والمعاينة»[٤].

ولقد عرض شيخ الإسلام هذه المسألة عرضاً مفصلاً بيّن فيه موقف الفرق من هذه القضايا، وذلك حين سئل عن لقاء اللّه تعالى «وهل يصح قول بعض المفسرين من أنه متعلق بمحذوف تقديره: جزاء ربهم أو نحوه، بكونه مما لا يصح أن يضاف إلى اللّه تعالى حقيقة، فيستحيل

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٨٨-٤٨٩.

(٢) شرح المواقف ٨/ ٢٧.

(٣) يعني بين أهل الكلام، أما أهل السنة فقد سبق أنهم يقرون به حقيقة.

(٤) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٢٤٤.

ظاهره، ويكون المراد منه غير ظاهره، ويصار فيه إلى تأويل معين؟ أم هو مستغنٍ عن ذلك لجوازه في نفسه؟»[١].

فأجاب بقوله: «أما اللقاء فقد فسره طائفة من السلف والخلف بما يتضمن المعاينة والمشاهدة، بعد السلوك والمسير، وقالوا: إن لقاء اللّٰه يتضمن رؤيته تعالى، واحتجوا بآيات اللقاء على من أنكر رؤية اللّٰه في الآخرة من الجهمية والمعتزلة وغيرهم، وجعلوا اللقاء يتضمن معنيين:

أحدهما: السير إلى الملك. والثاني: معاينته، فلا بد من هذين الأمرين.

وأما الجهمية من المعتزلة وغيرهم فيمتنع على أصلهم لقاء الله[٢]، لأمرين:

الأول: أنه يمتنع عندهم رؤية اللّٰه في الدنيا والآخرة، وخالفوا بذلك ما تواترت به السنن عن النبي ﷺ وما اتفق عليه الصحابة وأئمة الإسلام من أن المؤمنين يرون ربهم في الآخرة.

والثاني: أنه[٣] عندهم لا يتصور الكدح إليه، ولا العرض عليه، ولا الوقوف عليه، ولا أن يحبه العبد ولا أن يجده، ولا أن يشار إليه، ولا أن يرجع إليه، ولا يؤوب إليه، إذ هي حروف تقتضي حال العبد بالنسبة إليه في الآخرة قرباً إليه ودنواً منه، وهذا كله محال عندهم.

---

(١) حديث النزول - مجموع الفتاوى - ٦/ ٤٦١. وينظر: ٦/ ٥-٢٤، ٤٨٨، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢/ ١٢٠-١٢٨.

(٢) ينظر رأي المعتزلة في: المغني لعبد الجبار ٤/ ٢١٥، ومتشابه القرآن ص٨٨، ١٧٢، ٣٥٤، وتنزيه القرآن ص٢٤، ١٧٦، والكشاف ١/ ٦٦،

وينظر رأي الأشاعرة في: أساس التقديس ص١٧٣، ١٨٥، والتفسير الكبير٣/ ٤٩، ١٢/ ١٦١، والجامع لأحكام القرطبي ٤/ ٢٦٨، وشرح المواقف ٨/ ٢٧-٢٩، وحاشية الشهاب ٢/ ٢٤٤.

(٣) أي: أن الشأن عندهم...، وفي المطبوع هكذا: (أنّ عندهم لا يتصور الكدح).

وهؤلاء ومن وافقهم على بعض أقوالهم التي تنفي حقيقة اللقاء، يتأولون اللقاء على أن المراد به لقاء جزاء ربهم. وفساد قول الذين يجعلون المراد (لقاء الجزاء) دون لقاء اللّٰه معلوم بالاضطرار بعد تدبر الكتاب والسنة، يظهر فساده من وجوه:

أحدها: أنه خلاف التفاسير المأثورة عن الصحابة والتابعين.

الثاني: أن حذف المضاف[1] يقارنه قرائن، فلا بد أن يكون مع الكلام قرينة تبين ذلك، كما قيل في قوله ﴿وَسْـَٔلِ ٱلْقَرْيَةَ ٱلَّتِى كُنَّا فِيهَا﴾ [يوسف ١٢/ ٨٢] ولو قال قائل: رأيت زيداً، أو لقيته مطلقاً، وأراد بذلك لقاء أبيه أو غلامه لم يجز ذلك في لغة العرب بلا نزاع.

ولقاء اللّٰه ذكر في كتاب اللّٰه وسنة رسوله في مواضع كثيرة، مطلقاً غير مقترن بما يدل على أنه أريد بلقاء اللّٰه لقاء بعض مخلوقاته من جزاء أو غيره.

الثالث: أن اللفظ إذا تكرر ذكره في الكتاب، ودار مرة بعد مرة على وجه واحد، وكان المراد به غير مفهومه ومقتضاه عند الإطلاق، ولم يبين ذلك كان تدليساً وتلبيساً، يجب أن يصان كلام اللّٰه عنه، الذي أخبر أنه شفاء لما في الصدور، وهدى ورحمة للمؤمنين، وأنه بيان للناس.

الرابع: أنه ﷺ فرّق في الحديث المتفق عليه بين لقائه، وبين الجنة والنار، والجنة والنار تتضمن جزاء المطيعين والعصاة، فعلم أن لقاءه ليس هو لقاء الجنة والنار.

الخامس: أنه لو أريد بلقاء اللّٰه بعض المخلوقات إما جزاء وإما غير جزاء لكان ذلك واقعاً في الدنيا والآخرة، فكان العبد لا يزال ملاقياً لربه، ولما علم المسلمون بالاضطرار من دين الإسلام أن لقاء اللّٰه لا يكون إلا بعد الموت، علم بطلان أن اللقاء لقاء بعض مخلوقاته. ومعلوم

(١) في المطبوع (المضاف إليه) وهو خلاف السياق.

أن اللَّه قد جازى خلقاً على أعمالهم في الدنيا بخير وشر. ولم يقل مسلم إن لقاء هذه الأمور في الدنيا لقاء الله.

ودلائل بطلان هذا القول لا تكاد تحصى، يضيق هذا الاستفتاء عن ذكر كثير منها فضلاً عن أكثرها»[(١)].

وقال أيضاً: «ولا يثبت هؤلاء قرباً حقيقياً - وهو القرب المعلوم المعقول - ومن جعل قرب عباده المقربين ليس إليه، وإنما هو إلى ثوابه وإحسانه، فهو معطلٌ مبطلٌ. وذلك أن ثوابه وإحسانه يصل إليهم ويصلون إليه، ويباشرهم ويباشرونه بدخوله فيهم ودخولهم فيه بالأكل والشرب، فإذا كانوا يكونون في نفس جنته ونعيمه وثوابه كيف يجعل أعظم الغايات قربهم من إحسانه؟! ولا سيما والمقربون هم فوق أصحاب اليمين الأبرار»[(٢)].

ومع إجماع أهل السنة على لقاء اللَّه حقيقة وحبس العباد عليه ووقوفهم بين يديه، فإن هذا لا يناقضه تقدير بعض مفسريهم ومعربيهم مضافاً في بعض هذه الآيات كـ(حكم الله) و(قضائه) و(سؤاله) ونحوها مما هو من لوازم اللقاء والوقوف بين يديه، ولهذا فليس عندهم أن «توجيه النص على حذف مضاف - كما ذهب إليه ابن جرير[(٣)] وغيره[(٤)] في إحدى الآيات السابقة-، مناقضا لعدم التقدير، إذ يدل على أنهم لمساءلتهم وتقريرهم بأعمالهم، قد عرضوا على ربهم وأوقفوا بين يديه؛ لأن حبسهم على قضاء اللَّه وحكمه فيهم إنما هو مترتب على تقريره لهم بأعمالهم، ولذا ثمة من جمع بينهما.

وبصفة عامة فالتركيب دال - عندهم - على الإثبات في الصفات،

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٦١- ٤٧٥. بتصرف يسير.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ١٢. وينظر: مجموع الفتاوى ٥/ ٤٦٠-٤٦٧.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٧/ ٢٠٨.

(٤) ينظر: التبيان للعكبري ١/ ٤٨٩.

من مباينته وعلوه، كما ينبئ - من وجه آخر - على شيء من مشاهد الآخرة، من لقاء الخلق بالرب، ورؤيتهم له، وتكليمه إياهم، واتفاق مؤمنهم وكافرهم على معرفته، واليقين إذ ذاك به»[١].

ومما يؤكد أن هذا التقدير هو من باب ذكر اللازم - بعد الإقرار بأصل اللقاء والوقوف على اللّه حقيقة - أن الطبري نفسه قال في موضع آخر: «تأويل الآية إذاً: استعينوا على الوفاء بعهدي بالصبر عليه والصلاة، وإن الصلاة لكبيرة إلا على الخائفين عقابي المتواضعين لأمري الموقنين بلقائي والرجوع بعد مماتهم... وإنما خفت على المؤمنين المصدقين بلقاء اللّه الراجين عليها جزيل ثوابه... فأمر اللّه جل ثناؤه أحبار بني إسرائيل الذين خاطبهم بهذه الآيات أن يكونوا من مقيميها الراجين ثوابها إذا كانوا أهل يقين بأنهم إلى اللّه راجعون وإياه في القيامة ملاقون»[٢].

قال ابن تيمية: «إن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسَّر من الأسماء أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمّى، بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه. ومن تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة، وإنما ذلك يقع على سبيل التمثيل لحاجة المخاطبين، لا على سبيل الحصر والتحديد»[٣].



(١) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ٥٦٤. بتصرف يسير.
(٢) تفسير الطبري ١/ ٣٠٣.
(٣) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٩٠-٣٩٦. بتصرف يسير.

المسألة السبعون

٧٠- قال اللّه تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشۡكَوٰةٖ فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٖ مُّبَٰرَكَةٖ زَيۡتُونَةٖ لَّا شَرۡقِيَّةٖ وَلَا غَرۡبِيَّةٖ يَكَادُ زَيۡتُهَا يُضِيٓءُ وَلَوۡ لَمۡ تَمۡسَسۡهُ نَارٞۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٖۚ يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ مَن يَشَآءُۚ وَيَضۡرِبُ ٱللَّهُ ٱلۡأَمۡثَٰلَ لِلنَّاسِۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ﴾ [النـور ٢٤/ ٣٥].

التوجيه الإعرابي:

وصف اللّه تعالى نفسَه في هذه الآية الكريمة بأنه (نور السموات والأرض)، ومن هنا استقى أهل السنة والجماعة عقيدتهم في وصف اللّه بهذه الصفة وتسميته بهذا الاسم، بإجراء الآية على ظاهرها دون تقدير أو تأويل.

وأما أهل الكلام فصرفوا الآية عن ظاهرها، بأوجه كثيرة، منها ما يأتي[١]:

١ - تقدير مضاف قبل هذا الاسم، بتقدير: ذو نور السموات، أي: مالك نور السموات والأرض.

٢ - حمل (نور) على معنى: (منوّر)، فالمصدر بمعنى اسم الفاعل. أي: منوّر السموات والأرض بالكواكب، أو بالأدلة والحجج الباهرة.

---

(١) ينظر: شأن الدعاء للخطابي ص ٩٥، وتلخيص البيان في مجازات القرآن للشريف الرضي ص ٢٤٥، والتنبيه على االأسباب التي أوجبت الخلاف للبطليوسي ص ٧٤-٧٨، والكشاف ٣/ ٧٦، والتفسير الكبير ١/ ١٠٥-١٠٧، ٢٣/ ١٩٥، والدر المصون ٨/ ٤٠٢-٤٠٤، حاشية الشهاب عليتفسير البيضاوي ٧/ ٥٢.

٣ - صرف معنى (نور) إلى معنى: هادي أهل السموات والأرض.

٤ - أنها من المتشابهات التي لا تفسر ولا يدرك حقيقتها.

قال الزمخشري: «نظير قوله ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ مع قوله ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾، و﴿يَهۡدِي ٱللَّهُ لِنُورِهِۦ﴾: قولك: زيد كرم وجود، ثم تقول: ينعش الناس بكرمه وجوده، والمعنى: ذو نور السموات، وصاحب نور السموات»[١].

وقال البيضاوي: «لا يصح إطلاقه على اللَّه تعالى إلا بتقدير مضاف كقولك: زيد كرم، بمعنى ذو كرم، أو على تجوّز: إما بمعنى: منوّر السموات والأرض، أو مدبرهما»[٢].

وقال السمين الحلبي: «﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾: مبتدأ وخبر، إما على حذف مضاف، أي: ذو نور السموات، والمراد بالنور عدله. ويؤيد هذا قوله ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾. أضاف النور لهذين الظرفين: إما دلالة على سعة إشراقه وفشوّ إضاءته، حتى تضيء له السموات والأرض، وإما لإرادة أهل السموات والأرض، وأنهم يستضيؤن به. ويجوز أن يبالَغ في العبارة على سبيل المدح: كقولهم: فلانٌ شمس البلاد وقمرها. قال النابغة[٣]:

فإنك شمسٌ والملوك كواكبٌ إذا ظهرت لم يبدُ منهنّ كوكبُ

... ويجوز أن يكون المصدر واقعاً موقع اسم الفاعل أي: منوِّر السموات»[٤].

---

(١) الكشاف ٣/ ٧٦.

(٢) تفسير البيضاوي، لأبي سعيد ناصر الدين عبد اللَّه بن عمر المعروف بالبيضاوي ت (٦٩١)، ضبط: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٧، ٧/ ٥٢.

(٣) البيت من الطويل، وهو في ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - مصر، بدون ط، ١٩٧٧، ص ٧٤، وأشعار الشعراء الستة الجاهليين، للأعلم الشنتمري ت (٤٧٦)، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٣، في ١/ ٢٢١. والرواية فيهما: (إذا طلعت)، مكان: إذا ظهرت.

(٤) الدر المصون ٨/ ٤٠٢.

الأثر العقدي[١]:

يمنع بعض المتكلمين إطلاق اسم (النور) على اللّٰه تعالى، أو وصفه بهذه الصفة على أنها صفة ذات، ولهذا اضطروا إلى تأويل هذه الآية الكريمة بأحد الأوجه الماضية منطلقين من دعوى تنزيهه تعالى عن الجسمية ونحوها من المقدّمات الكلامية عندهم[٢].

قال الخطابي: «النور: هو الذي بنوره يبصر ذو العماية وبهدايته يرشد ذو الغواية. وعلى مثل هذا يُتأوَّل قوله جل وعز ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أي: منه نور السموات والأرض.

ولا يجوز أن يتوهم أن اللّٰه تعالى نورٌ من الأنوار، وأن يعتقد ذلك فيه سبحانه، فإن النور تضاده الظلمة، وتعاقبه فتزيله، وتعالى اللّٰه أن يكون له ضدّ أو ندّ.

وقد يُحتمل أن يكون معناه ذو النور، إلا أنه لا يصح أن يكون النور صفة ذات له، كما يصح ذلك في اسم السلام. إذا قلنا: إنه ذو السلام. وإنما يكون ذلك صفة فعل على معنى إضافة الفعل إليه إذ هو خالق النور وموجده»[٣].

ويحتج هؤلاء - بالإضافة إلى حجة اقتضاء الجسمية وإثبات الضد للّٰه وحجج إخرى،- بدليل لغوي مستقى من ظاهر التركيب وهو أنه

---

(١) هذه الفقرة تتضمن بالإضافة إلى بيان الأثر العقدي مناقشة هذه الأقوال، في تقدير المضاف والمجازية، فأغنى عن إفراد المناقشة في فقرة مستقلة كعادة المسائل.

(٢) ينظر: شأن الدعاء للخطابي ص ٩٥، والإرشاد للجويني ص ١٥٥، ١٥٨، وشرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ٢٩١، وتنزيه القرآن ص ٢٨٦، ومتشابه القرآن ص ٥٢٥-٥٢٦، والتنبيه على الأسباب التي أوجبت الخلاف بين المسلمين للبطليوسي ص ٧٤-٧٨، والمقصد الأسنى في شرح أسماء اللّٰه الحسنى، تأليف أبي حامد الغزالي، ضبطه: أحمد قباني، دار الكتب العلمية - بيروت بدون ط وتاريخ، ص ١١٥، والتفسير الكبير للرازي١/ ١٠٥، ٢٣/ ١٩٤-٢٠٥، وتفسير النسفي (مدارك التنزيل) ٣/ ٢١٤، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٥١-٥٥، وتفسير أبي السعود ٦/ ١٧٥.

(٣) شأن الدعاء للخطابي ص ٩٥. وينظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٠٢.

سبحانه قد قال بعد ذلك ﴿مَثَلُ نُورِهِۦ﴾ «فأضاف النور إلى نفسه إضافة الملك إلى مالكه، فهذا يدل على أنه في ذاته ليس بنور، بل هو خالق النور»[١]، ولو كان «نوراً لم تجز إضافته إلى نفسه، فيكون من إضافة الشيء إلى نفسه، وهو غير جائز»[٢].

كما تمسكوا بأن بعض هذه التأويلات مروية عن ابن عباس وغيره.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم يثبتون هذا الاسم على حقيقته وظاهره، وما يدل عليه من صفة الكمال[٣].

قال أبو الحسن الأشعري: «سمّى اللَّه نفسه نوراً، والنور عند الأمة لا يخلو من أن يكون أحد معنيين، إما أن يكون نوراً يُسمع، أو نوراً يرى، فمن زعم أن اللَّه يُسمع ولا يرى، فقد أخطأ في نفيه رؤية ربه، وتكذيبه بكتابه، وقول نبيه ﷺ»[٤].

وقال ابن تيمية: «جماهير المسلمين لا يتأولون هذا الاسم، وهذا مذهب السلفية، وجمهور الصفاتية، من أهل الكلام والفقهاء والصوفية وغيرهم. هو قول أبي سعيد بن كلاب ذكره في الصفات، ورد على الجهمية تأويل اسم (النور)، وهو شيخ المتكلمين الصفاتية من الأشعرية

---

(١) التفسير الكبير ١/١٠٦.

(٢) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٧٤.

(٣) ينظر: التوحيد لابن خزيمة ص ٣٤، وتفسير الطبري ٣٩/٢٤، والإبانة للأشعري ص ١٠٢، و الدعوات الكبير، لأبي بكر البيهقي ت (٤٥٨)، تحقيق: بدر بن عبد اللَّه البدر، مركز المخطوطات والتراث - الكويت، ط الأولى ١٤١٤، ص ٣١، ومجموع الفتاوى ٦/ ٣٧٤-٣٩٦، والحقيقة والمجاز لابن تيمية - مجموع الفتاوى -٢٠/٤٦٨، ودرء تعارض العقل والنقل ١٠/٢٦٨-٢٧٠، واجتماع الجيوش الإسلامية ٤٤-٥٣، ٢٠٥، ٢٩٨، والكافية الشافية (نونية ابن القيم) ص ٢٤٩، ٢٥٠، والفوائد، لابن القيم ت (٧٥٢) تحقيق: د/ ماهر منصور عبد الرازق وزميله، دار اليقين - المنصورة، ط الأولى ١٤١٦، ص ٢٢١، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/٦٦، وتوضيح المقاصد في شرح قصيدة ابن القيم ٢/ ٢٣٧-٢٤١، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ١/١٤٨-١٥٣.

(٤) الإبانة ص ١٠٢.

- الشيخ الأول - وحكاه عنه أبو بكر بن فورك في كتاب (مقالات ابن كلاب) والأشعري، ولم يذكرا تأويله إلا عن الجهمية المذموين باتفاق، وهو أيضاً قول أبي الحسن الأشعري ذكره في الموجز»[١]

ولا يمنع إطلاقه على بعض الأشياء من تسميته به ووصفه سبحانه بهذا الوصف، فقد ورد هذا الاسم في النصوص على أوجه أربعة، إذ ورد «تسمية الرب نوراً، وبأن له نوراً مضافاً إليه، وبأنه نور السموات والأرض، وبأن حجابه نور، فهذه أربعة أنواع»[٢].

قال ابن القيم[٣]:

والنور من أسمائه أيضاً ومن أوصافه سبحان ذي البرهانِ

وقال أيضاً: «والله تعالى سمّى نفسه نوراً، وجعل كتابه نوراً، ورسوله ﷺ نوراً، ودينه نوراً، واحتجب عن خلقه بالنور...وقد فسّر قوله تعالى ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾ الآية بكونه: منّور السموات والأرض، وهادي أهل السموات والأرض، فبنوره اهتدى أهل السموات والأرض، وهذا إنما هو فعله، وإلا فالنور الذي هو من أوصافه، قائم به، ومنه اشتق له اسم النور الذي هو أحد الأسماء الحسنى.

والنور يضاف إليه سبحانه على أحد وجهين: إضافة صفة إلى موصوفها، وإضافة مفعول إلى فاعله، فالأول: كقوله ﴿وَأَشۡرَقَتِ ٱلۡأَرۡضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ [الزمر ٣٩/٦٩]، فهذا إشراقها يوم القيامة بنوره تعالى إذا جاء لفصل القضاء»[٤].

أما ما زعموه من أن بعض هذه التأويلات مروي عن ابن عباس وغيره، فالجواب عنه من وجهين:

---

(١) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٧٩.

(٢) توضيح المقاصد ٢/ ٢٤٠.

(٣) الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيدة النونية) ص ٢٤٩ .

(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية ص٤٤-٤٥. ولم أجد التمثيل للنوع الثاني وهو إضافة المفعول إلى فاعله، ولعله يعود على من فسره بأنه: منّور السموات والأرض.

الأول: أن هذا لا يقطع بنسبته إليهم، وليس مجرد وروده في بعض الكتب كافياً في صحته ونسبته إليهم.

قال ابن تيمية: «وهذه الكتب التي يسميها كثير من الناس (كتب التفسير) فيها كثير من التفاسير[١] منقولات عن السلف مكذوبة عليهم، وقولٌ على اللَّه ورسوله بالرأي المجرد، بل بمجرد شبهة قياسية، أو شبهة أدبية.

وهذا التفسير - أي كون المراد: منوّر السموات والأرض- قد قاله طائفة من المفسرين[٢]، وأما كونه ثابتاً عن ابن عباس أو غيره، فهذا مما لم نثبته.

ومعلوم أن في كتب التفسير من النقل عن ابن عباس من الكذب شيء كثير، من رواية الكلبي عن أبي صالح وغيره»[٣].

الثاني: أن هذا التفسير منهم لا يعني نفيهم هذا الاسم وهذه الصفة، بل هو ذكر للازم ذلك، وليس حصراً لدلالته عليه. فقول بعض السلف إن المراد: «هادي أهل السموات والأرض لا يمنع أن يكون في نفسه نوراً: فإن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسَّر من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمّى، بل قد يكونان متلازمين... فقول من قال: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ هادي أهل السموات والأرض كلام صحيح، فإن من معاني كونه نور السموات والأرض أن يكون هادياً لهم، أما أنهم نفوا ما سوى ذلك فهذا غير معلوم»[٤]، وكذلك من قال: إنه منوّر السموات والأرض، لا

---

(١) في المطبوع: التفسير.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١٨/ ١٦١-١٦٧، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٤٣، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ١٣٦،

(٣) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٨٨-٣٨٩، بتصرف يسير.

(٤) المرجع السابق ٦/ ٣٩٠.

ينافي أنه نورٌ، وكل منوّرٍ نورٌ فهما متلازمان. فالحق أنه نور السموات والأرض بهذه الاعتبارات كلها.

ومما يدل على أن ذلك من ذكر اللازم وليس الحصر أن إمام المفسرين أبا جعفر الطبري الذي رجح أن معنى آية النور ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ «هادي من في السموات والأرض،فهم بنوره إلى الحق يهتدون»[1]، نجده في موضع آخر، في آية الزمر وهي قوله تعالى ﴿وَأَشْرَقَتِ ٱلْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾ يقول: «يقول تعالى ذكره: فأضاءت الأرض بنور ربها، يقال: أشرقت الشمس: إذا صفت وأضاءت، وأشرقت: إذا طلعت، وذلك حين يبرز الرحمن لفصل القضاء بين خلقه. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل. . .عن قتادة قال: فما يتضارُّون في نوره إلا كما يتضارُّون في الشمس في اليوم الصحو الذي لا دخن فيه»[2].

وهذا أبو إسحاق الزجاج مع أنه حمل آية النور على معنى «مدبر أمرهما بحكمة بالغة وحجة نيّرة»[3]. يقول في آية الزمر: «معناها لما أراد اللَّه الحساب والمجازاة أشرقت الأرض. . . ألبست الإشراق بنور الله»، وساق أحاديث الرؤية، وبين أن هذا أصل في السنة والجماعة[4].



(١) تفسير الطبري ١٨/ ١٦١.
(٢) تفسير الطبري ٢٤/ ٣٩.
(٣) معاني القرآن وإعرابه ٤/ ٤٣ .
(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣٦٢-٣٦٣.

باب النعت



المسألة الحادية والسبعون

٧١- قال تعالى: ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل ٢٧/ ٣٠].

وقال تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ❊ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ﴾ [الفاتحة ١/ ٢-٣].

---

(١) أجمع المسلمون على أن البسملة بعض آية من سورة النمل. واختُلِف فيها في أول كل سورة على أقوال كثيرة. وأظهرها أنها آية مستقلة من القرآن الكريم في أول كل سورة، وليست آية من سورة معينة لا الفاتحة ولا غيرها.
ينظر: الانتصار للقرآن للباقلاني ١/ ٢٠٤-٢٢٦، والتفسير الكبير ١/ ١٦٠، والجامع لأحكام القرآن ١/ ١٢٨-١٣٣، ومجموع الفتاوى ١٣/ ٤١٨، ٢٢/ ٤٣٣، وحاشية الشهاب ١/ ٤٤، والتحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، لمحمد الطاهر عاشور ت(١٣٩٣)، مؤسسة التاريخ - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠، ١/ ١٣٦-١٤٤، وتفسير القرآن الكريم لابن عثيمين ١/ ٧-٩، والشرح الممتع على زاد المستقنع ٣/ ٧٧، واختلاف المفسرين ص ٨٦-٩٢.
وقد اشتملت البسملة على مباحث مهمة في الدرس اللغوي والنحوي والصرفي في ضوء التأثر العقدي، منها:
أ - معنى الباء فيها. وهل هي للإلصاق أو للاستعانة أو للمصاحبة؟.
ب - أصل كلمة (اسم)، وهل هي من السمو أو الوسم، وأثر ذلك عقدياً في نظر بعض المعربين.
ج - متعلق الجار والمجرور (بسم)، وهل هو اسم أو فعل؟.
د - هل الاسم هو المسمّى أو غيره؟.
هـ - لفظ الجلالة، هل هو مشتق أو مرتجل؟.
و - رتبة لفظ الجلالة بين المعارف.
ز - اشتقاق لفظ (الرحمن).
ح - إعراب لفظ (الرحمن) و(الرحيم) فيها.

=

التوجيه الإعرابي:

اختلف في إعراب (الرحمن) و (الرحيم) في هذه الآيات على قولين:

الأول: أن (الرحمن) بدل مطابق من لفظ الجلالة. وأما (الرحيم) فهو نعت لـ(الرحمن).

وهذا رأي الأعلم الشنتمري(١)، وابن خروف(٢)، وابن مالك(٣)، وابن هشام(٤).

الثاني: أن (الرحمن) و(الرحيم) نعتان للفظ الجلالة.

وهذا رأي الجمهور من اللغويين والنحويين والمفسرين(٥).

= وقد رأيت أن أفرد هذا الأخير لأهميته وتوافر حدود هذا البحث فيه، على أن تنظر بقية المباحث في: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٣٩-٤٤، ومشكل إعراب القرآن ١/٦، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٢٨٠، والإنصاف ١/٦، ونتائج الفكر للسهيلي ص ٣٧-٥٥، والتبيين عن مذاهب النحويين ص١٣٢، وشرح التصريف الملوكي ص٤٠٤، والجامع لأحكام القرآن ١/ ١٣٥-١٤٥، ومجموع الفتاوى ٦/ ٢٠٧، و٢٠/ ٤١٩، والبحر المحيط ١/ ١٢٣-١٣٠، والدر المصون ١/ ١٣-٣٥، وتفسير القرآن الحكيم، المشهور بتفسير المنار، لمحمد رشيد رضا ت(١٣٥٤)، تخريج: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط الأولى١٤٢٠، ١/ ٣٧-٤٥، والتحرير والتنوير ١٣٥-١٤٩، وحكم البسملة في الصلاة، تأليف: أحمد العالم ت (١٣٩٧) تحقيق: د/ عبد السلام محمد الشريف العالم، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٢٤، ص٧ وما بعدها.

(١) ينظر: نتائج الفكر للسهيلي ص ٥٣، والبحر المحيط ١/ ١٢٧، ومغني اللبيب ص ٦٠١، والدر المصون ١/ ٣٠، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٥٠٦، وروح المعاني ١/ ٨١.

(٢) ينظر: شرح كتاب سيبويه (تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب) لابن خروف الإشبيلي ص ٣٤١، ٣٧٥، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ١٠٨، وروح المعاني ١/ ٨٥.

(٣) ينظر: مغني اللبيب ص ٦٠١، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٥٠٦، و حاشية الشيخ محمد الأمير على مغني اللبيب، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، دون ط وتاريخ في ٢/ ٨٩، وروح المعاني ١/ ٨١.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ٦٠١، وحاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ١١٠.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ١/ ٦٥-٦٩، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ٤٣، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ١٦٧، و إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، تأليف: الحسين بن أحمد بن =

الأثر العقدي:

كان الخلاف في إعراب اسم (الرحمن) و(الرحيم) في البسملة والحمدلة، تابعاً لخلافهم في حقيقة اسم (الرحمن) بين العلمية والوصفية، حيث اختلفوا في ذلك على أقوال:

الأول: أن (الرحمن) علم على اللّه تعالى بالغلبة، وليس وصفاً وإن كان مشتقاً من الرحمة. وإذا كان كذلك لزم أن يكون بدلاً من (الله) لا نعتاً له، «لأن العلم يُنعَت، ولا يُنعَت به، وإذ امتنع أن يكون نعتاً لم يبق إلا أن يكون بدلاً من (الله)»(١).

ولزم أيضاً أن يكون (الرحيم) نعتاً لـ(الرحمن)، إذ يمتنع أن يكون نعتاً للفظ الجلالة، لأن البدل لا يتقدم على النعت، بل رتبته بعده(٢).

وهذا رأي القائلين بالبدلية فيه. وهو المفهوم من كلام الغزالي في المقصد الأسنى(٣).

قال ابن هشام: «الحق قول الأعلم وابن مالك: إن (الرحمن) ليس بصفة بل علمٌ... وينبني على علميته أنه في البسملة ونحوها بدل لا نعت، وأن (الرحيم) بعده نعت له، لا نعت لاسم اللّه تعالى، إذ لا يتقدم البدل على النعت»(٤).

= خالويه ت (٣٧٠)، تحقيق: عبد الرحيم محمود، مكتبة الزهراء - القاهرة، بدون ط وتاريخ، ص ١٢، ونتائج الفكر ص ٥٣، ٥٤، والتبيان للعكبري ١/ ٤، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ١/ ١٤٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ١٥٨، ١٥٩، ١٦٥، والبحر المحيط ١/ ١٢٧، وبدائع الفوائد لابن القيم ١/ ٤٥-٤٧، وحاشية الشهاب ١/ ١٠٧-١٠٨، وتفسير القرآن الكريم لابن عثيمين ١/ ٥.

(١) نتائج الفكر ص ٥٣.

(٢) قال ابن مالك: «ويبدأ عند اجتماع التوابع بالنعت ثم بعطف البيان، ثم بالتوكيد، ثم بالبدل، ثم بالنسق». تسهيل الفوائد ص ١٧٣.

(٣) ينظر: المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّه الحسنى ص ٤٢.

(٤) مغني اللبيب ص ٦٠١-٦٠٢.

وبعض هؤلاء يرى أنه «علم في الأصل لا صفة ولا علم بالغلبة التقديرية»[١].

وآخرون منهم ينفي اشتقاقه من الرحمة مطلقاً؛ «لأنه لو كان مشتقاً من الرحمة لاتصل بذكر المرحوم، فجاز أن يقال: اللَّه رحمن بعباده، كما يقال: رحيم بعباده، وأيضاً لو كان مشتقاً من الرحمة لم تنكره العرب حين سمعوه، إذ كانوا لا ينكرون رحمة ربهم»[٢].

الثاني: أنه وصف للَّه تعالى يراد به الثناء، وليس علماً، وإن كان جارياً مجرى الأعلام.

وهذا رأي السهيلي[٣]، وتمليذه أبي علي الرندي[٤]، والكافيجي[٥].

قال السهيلي: «والبدل عندي فيه ممتنع، وكذلك عطف البيان... ولكنه - وإن كان يجري مجرى الأعلام - فإنه مشتق من الرحمة، فهو وصف يراد به الثناء، وكذلك (الرحيم) إلا أن الرحمن من أبنية المبالغة كغضبان ونحوه»[٦].

الثالث: أنه علمٌ دالٌ على الصفة كبقية أسماء اللَّه تعالى. فهو إذا سبق بلفظ الجلالة أعرب نعتاً، وإن استقل في الكلام فهو علم حقيقة على ذات الله.

وهذا رأي الجمهور[٧].

قال ابن القيم: «أسماء الرب تعالى هي أسماء ونعوت، فإنها دالة

---

(١) روح المعاني ١/ ٨١.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ١/ ١٤١.
(٣) ينظر: نتائج الفكر ص ٥٣.
(٤) ينظر: نتائج الفكر ص ٥٣ هامش رقم ٦، نقلاً عن كتاب التكميل لابن عسكر.
(٥) شرح قواعد الإعراب لابن هشام، تأليف: محيي الدين الكافيجي ت (٨٧٩)، تحقيق: د/ فخر الدين قباوة، دار طلاس- دمشق، ط الأولى ١٩٨٩، ص ٣٩.
(٦) نتائج الفكر ص ٥٣-٥٤.
(٧) تنظر المصادر السابقة للقول الثاني في فقرة التوجيه الإعرابي.

على صفات كماله، فلا تنافي فيها بين العملية والوصفية، فـ(الرحمن) اسمه تعالى ووصفه، لا تنافي اسميتُه وصفيتَه»[1].

المناقشة:

استدل القائلون بالبدلية في هذا الاسم الكريم والقطع بالعلمية فيه بما يلي:

١ - أن اسم (الرحمن) - وإن كان مشتقاً من الرحمة - إلا أنه «مختص بالعلمية، ومصوغ لها، كما أن (الدبران)[2] وإن كان مشتقاً من (دبرت)، ولكنه صِيغَ للعلمية، فجاء على وزن لا يكون في النعوت»[3]. فهو ليس مما يطرد القياس عليه ويكثر في النعوت مثله.

٢ - أن (الرحمن) «علم مختص بالله تعالى لا يشاركه فيه غيره، فليس هو كالصفات التي هي العليم والقدير، والسميع والبصير، ولهذا تجري على غيره تعالى»[4].

٣ - أن هذا الاسم الكريم قد ورد في القرآن الكريم في مواضع كثيرة جداً «غير تابع لاسم قبله، كما ورد غيره من الأسماء التي لا تجري مجرى الأعلام»[5]، مما يعني أنه علمٌ مستقل في الدلالة على ذات الإله ﷻ، وليس صفة ؛ «لأن الصفات لا يقتصر على ذكرها دون الموصوف»[6].

قال ابن هشام: «ومما يوضح لك أنه غير صفة مجيئه كثيراً غير تابع نحو ﴿...ٱلرَّحْمَٰنُ... * عَلَّمَ ٱلْقُرْءَانَ﴾ [الرحمن ٥٥/ ١-٢]، ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ

---

(١) بدائع الفوائد ١/ ٤٦.

(٢) قال ابن فارس: «الدبران: نجمٌ، سمي بذلك ؛ لأنه يَدبر الثريا». مقاييس اللغة (دبر) ص ٣٥٥. وينظر: الكتاب (بولاق) ١/ ٢٦٧، والمقتضب ٣/ ٣٨٢، ٤/ ٣٢٥.

(٣) نتائج الفكر ص ٥٣.

(٤) بدائع الفوائد ١/ ٤٥.

(٥) نتائج الفكر ص ٥٣.

(٦) بدائع الفوائد ١/ ٤٥.

﴿أَوِ ٱدْعُواْ ٱلرَّحْمَٰنَ﴾ [الإسراء ١٧/ ١١٠]، ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱسْجُدُواْ لِلرَّحْمَٰنِ قَالُواْ وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [الفرقان ٢٥/ ٦٠]»[١].

وإذ ثبت أنه علم مستقل في دلالته، وجب أن يكون بدلاً من لفظ الجلالة، وامتنع أن يكون نعتاً ؛ لما سبق أن العلم يُنعت ولا يُنعت به.

قال ابن خروف: «لم يقع تابعاً إلا للَّه تعالى في البسملة والحمدلة، ولذا حكم عليه بغلبة الاسمية، وقل استعماله منكراً ومضافاً فوجب كونه بدلاً لا صفة لكون لفظة اللَّه أعرف المعارف»[٢].

بيمنا يستدل القائلون بوصفيته والنعت به، بما يأتي:

١ - أن إعرابه بدلاً أو عطف بيان ممتنع، لتخلف شرط ذينك، وهو كون الاسم الأول مفتقراً إلى بيان وتوضيح، والواقع أن الاسم المتبوع هنا هو لفظ الجلالة، وهو غاية في البيان والوضوح.

قال السهيلي: «والبدل عندي فيه ممتنع، وكذلك عطف البيان ؛ لأن الاسم الأول لا يفتقر إلى تبيين؛ لأنه أعرف الأسماء كلها وأبينها، ألا ترى أنهم قالوا: ﴿وَمَا ٱلرَّحْمَٰنُ﴾؟، ولم يقولوا: وما الله ؟»[٣].

٢ - أن وروده منفرداً غير تابع في القرآن الكريم هو من باب حلول الصفة محل الموصوف فيستغنى عن ذكره، وهذا كثير في اللسان العربي.

والأظهر في هذه المسألة هو ما اختاره الفريق الثالث من كونه علماً دالاً على الصفة. وذلك لما يأتي:

١ - أن ذلك جمعٌ بين العلمية والوصفية فيه من الجانبين المعنوي واللفظي.

---

(١) مغني اللبيب ص ٦٠٢.

(٢) روح المعاني ١/ ٨٥. وهو بمعناه في شرح الكتاب لابن خروف ص ٣٧٥.

(٣) نتائج الفكر ص ٥٣.

أما من حيث المعنى فيتمثل ذلك في استقامته في اجتماعهما في هذا الاسم الكريم كبقية أسماء اللَّه تعالى «فلا تنافي فيها بين العلمية والوصفية. فـ(الرحمن) اسمه تعالى ووصفه، لا تنافي اسميتُه وصفيتَه»[١].

أما من حيث التخريج النحوي اللفظي فإنه «من حيث هو صفة جرى تابعاً على اسم اللَّه، ومن حيث هو اسمٌ ورد في القرآن غير تابعٍ بل ورودَ الاسمِ العلم»[٢]. وحيث ورد مفرداً فهذا لا يعني تجرده من الدلالة علىَ الصفة. فهو «كاسم (الله) تعالى فإنه دالٌّ على صفة الألوهية، ولم يجئ قط تابعاً لغيره، بل متبوعاً»[٣].

وبهذا يحصل الجمع بين أدلة الفريقين الآخرين اللذين نظر كل منهما إلى صورة من صور وروده في القرآن الكريم الذي قد جاء فيه استعمال الأمرين جميعاً.

٢ - أنه متوافق مع منهج أهل السنة والجماعة في أسماء اللَّه، إذ إنه من القواعد المتقررة عندهم في أسماء اللَّه تعالى أنها «أعلام وأوصاف: أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من المعاني.

وهي بالاعتبار الأول مترادفة لدلالتها على مسمى واحد، وهو الله ﷻ وبالاعتبار الثاني متباينة؛ لدلالة كل واحد منها على معناه الخاص»[٤].

ولقد كشف الإمام ابن جرير الطبري عن سر الترتيب بين هذه

---

(١) بدائع الفوائد ١/٤٦.
(٢) بدائع الفوائد ١/٤٦.
(٣) الموضع السابق.
(٤) توحيد الأسماء والصفات، تأليف: محمد الحمد، دار ابن خزيمة - الرياض، ط الأولى ١٤٢٣، ص ٢٣.

الأسماء الثلاثة في البسملة موضحاً دلالة اسم (الرحمن) على العلمية والوصفية في هذا الترتيب.

قال ابن جرير: «بدأ اللَّه جل ذكره باسمه الذي هو (الله)؛ لأن الألوهية ليست لغيره جل ثناؤه بوجه من الوجوه لا من جهة التسمي به، ولا من جهة المعنى. وذلك أنا قد بينا أن معنى (الله) هو المعبود، ولا معبود غيره جل جلاله، وأن التسمي به قد حرمه اللَّه جل ثناؤه...

ثم ثنّى اللَّه باسمه الذي هو (الرحمن)، إذ كان قد منع أيضاً من التسمي به، وإن كان من خلقه من قد يستحق تسميته ببعض معانيه، وذلك أنه قد يجوز وصف كثير ممن هو دون اللَّه من خلقه ببعض صفات الرحمة، وغير جائز أن يستحق بعض الألوهية أحد دونه، فلذلك جاء (الرحمن) ثانياً لاسمه الذي هو (الله).

وأما اسمه الذي هو (الرحيم) فقد ذكرنا أنه مما هو جائز وصف غيره به. والرحمة من صفاته جل ذكره.

فكان إذ كان الأمر على ما وصفنا، واقعاً مواقع نعوت الأسماء اللواتي هن توابعها بعد تقدم الأسماء عليها.

فهذا وجه تقديم اسم اللَّه الذي هو (الله) على اسمه الذي هو (الرحمن) واسمه الذي هو (الرحيم)»[١].



(١) تفسير الطبري ١/٦٩.

المسألة الثانية والسبعون

٧٢- قال اللّه تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ ٱللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيًّا فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ قُلْ إِنِّيٓ أُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ أَوَّلَ مَنْ أَسْلَمَ وَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٤].

التوجيه الإعرابي:

أجمع القراء العشرة على قراءة الآية بجر (فاطر)، وقد احتمل هذا الجر توجيهين:

الأول: أن يكون صفة للفظ الجلالة المجرور بـ(غير)، وقد فصل بين الصفة والموصوف بالجملة الفعلية ﴿أَتَّخِذُ وَلِيًّا﴾، وهذا لا يضرّ؛ لأنها ليست بأجنبية، إذ هي عاملة في عامل الموصوف.

وهذا اختيار الفراء(١) والأخفش(٢) والزجاج(٣) والطبري(٤) والنحاس(٥) والزمخشري(٦) وابن عطية(٧) وغيرهم(٨).

---

(١) ينظر: معاني القرآن ١/ ٣٢٨.

(٢) ينظر: معاني القرآن للأخفش ٢/ ٢٧٠.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٢٣٣.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٧/ ١٨٦.

(٥) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٥٨.

(٦) ينظر: الكشاف ٢/ ٦، والبحر المحيط ٤/ ٩٠، والدر المصون ٤/ ٥٥٥.

(٧) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٢٧٣، والبحر المحيط ٤/ ٩٠، والدر المصون ٤/ ٥٥٥.

(٨) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٣٦٥، وروح المعاني ٧/ ١٤٠، وفتح القدير ١/ ٦٣٤.

قال الفراء: «﴿فَاطِرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ مخفوض في الإعراب، تجعله صفة من صفات اللّٰه تبارك وتعالى»[١].

الثاني: أن يكون بدلاً من لفظ الجلالة المجرور.

وهذا اختيار العكبري[٢] وأبي حيان[٣] والسمين الحلبي[٤]. وأجازه المنتجب الهمداني[٥].

قال العكبري: «﴿فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ يقرأ بالجر، وهو المشهور، وجرّه على البدل من اسم الله»[٦].

الأثر العقدي:

ذهب السمين إلى ترجيح وجه البدلية على وجه الوصفية لمسوغيّن: نحوي لفظي، ومعنوي عقدي.

قال في إعراب الآية: «نحا أبو البقاء إلى أنه بدلٌ من اسم اللّٰه، وكأنه فرّ من الفصل بين الصفة وموصوفها.

فإن قيل: هذا لازم له في البدل، فإنه فصل بين التابع ومتبوعه أيضاً. فيقال: إن الفصل بين البدل والمبدل أسهل ؛ لأن البدل على نية تكرار العامل، فهو أقرب إلى الفصل.

وقد ترجّح تخريجه بوجه آخر: وهو أن (فاطر) اسم فاعل، والمعنى ليس على المضي حتى تكون إضافته غير محضة، فيلزم وصف المعرفة بالنكرة ؛ لأنه في نية الانفصال من الإضافة، ولا يقال: اللّٰه فاطر

---

(١) معاني القرآن للفراء ١/ ٣٢٨.

(٢) ينظر: التبيان في إعراب القرآن ١/ ٤٨٤، والبحر المحيط ٤/ ٩٠، والدر المصون ٤/ ٥٥٥. وفي إعراب القراءات الشواذ للعكبري ١/ ٤٦٩ أنه صفة لاسم الله.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٩٠، وحاشية الشهاب ٤/ ٤٨، وروح المعاني ٧/ ١٤٠.

(٤) ينظر: الدر المصون ٤/ ٥٥٥.

(٥) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ١٢٧.

(٦) التبيان في إعراب القرآن ١/ ٤٨٤.

السموات والأرض فيما مضى، فلا يراد به حال ولا استقبال ؛ لأن كلام اللّٰه تعالى قديم متقدم على خلق السموات، فيكون المراد به الاستقبال قطعاً»(١).

لقد انطلق السمين في كلامه السابق من عقيدة أشعرية في الموقف من كلام اللّٰه تعالى، حيث يرى الأشاعرة أنه كلام ذاتي نفسي قديم قدم الذات، ولا يتجدد ولا يتنوع.

ولمّا كان وجه الوصفية يقتضي أن يكون (فاطر السموات) معرفة لأنه لا توصف المعرفة - وهو هنا لفظ الجلالة - إلا بمعرفة، ولا يكون كذلك إلا إذا كانت إضافة (فاطر) محضة أي أنه ماضٍ مضافٍ إلى ما بعده، عدل عن هذا التوجيه إلى البدلية التي لا يشترط فيها ما يشترط في الوصفية من التطابق بين التابع والمتبوع، بل يجوز أن تبدل المعرفة من النكرة نحو قوله تعالى: ﴿...وَإِنَّكَ لَتَهْدِيٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ ۞ صِرَٰطِ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ [الشورى ٤٢/ ٥٢-٥٣]. والعكس. كقوله تعالى ﴿كَلَّا لَئِن لَّمْ يَنتَهِ لَنَسْفَعًۢا بِٱلنَّاصِيَةِ ۞ نَاصِيَةٍ كَٰذِبَةٍ خَاطِئَةٍ﴾ [العلق ٩٦/ ١٥-١٦].

وبهذا يسلم له أن تكون (فاطر) غير محضة، لكونه حالاً أو مستقبلاً، ومن ثمّ يصل إلى ما يصبو إليه من جعل هذا اللفظ لا يدل على التقدم على الإخبار عنه بكلام الله؛ لأن كلام قديم من قدم ذات الله ﷻ لا يسبقه شيء، وكلّ ما أخبر به الله ﷻ فهو واقع بعد كلامه.

وهذا من تعسفات الأشاعرة في توجيه كلام الله ﷻ ومعارضة معتقدهم لنصوص الكتاب والسنة التي تدل على ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة من أتباع السلف من أن كلام اللّٰه قديم النوع حادث الآحاد، لأنه تعالى يتكلم متى شاء بما شاء، وإن كان تعالى متصفاً بالكلام وليست صفة حادثة في أصلها بعد أن لم تكن(٢).

---

(١) الدر المصون ٤/ ٥٥٥.

(٢) تنظر المسألة رقم ٣٢ من هذا البحث.

ويلحق بهذه النزعة الأشعرية رأي من يقول إن «المعتبر زمان الحكم لا زمان التكلم»[(١)]؛ لأن في ذلك إشارة إلى أن التكلم قديم غير حادث.

المناقشة:

يضعف ترجيح السمين الحلبي من جانبيه العقدي والنحوي.

أما النحوي فلأن الفصل المذكور سائغٌ، وليس ضعيفاً إذ الفصل بما ليس أجنبياً بين الصفة والموصوف كلا فصل[(٢)]، ومنه في القرآن الكريم نماذج كقوله تعالى ﴿وَإِنَّهُۥ لَقَسَمٌ لَّوۡ تَعۡلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ [الواقعة ٥٦/ ٧٦]، وقوله ﴿ذَٰلِكَ حَشۡرٌ عَلَيۡنَا يَسِيرٞ﴾ [ق ٥٠/ ٤٤].

قال أبو حيان: «يجوز الفصل بين المنعوت ونعته بما [لا][(٣)] يتمحض مباينته، فإن تمحضت مباينته فلا يجوز، ولذلك منع النحاة: مررت برجلٍ على فرس عاقلٍ أبلق، على أن يكون (عاقل) صفة رجل، و(أبلق) صفةَ فرس، لأن (عاقلاً) مباينٌ لفرس، وصفته»[(٤)].

كما أن وجه الصفة هنا هو اختيار جمع من المفسرين والمعربين[(٥)].

وأما الجانب العقدي فإن عقيدة أهل السنة والجماعة لا تتعارض مع ظاهر الآية في حملها على الوصفية وما يؤدي إليه من إخباره تعالى بكلامه الكريم عن ما هو سابق على هذا الإخبار، لأنه هذا عندهم من الآحاد المتجددة التي يتكلم بها تعالى كما هو مقتضى مشيئته للكلام. إذ «القرآن متجدد تكلّم اللّه به بعد التوراة والإنجيل فهو آخر الكتب الإلهية»[(٦)].

---

(١) حاشية الشهاب ٤/ ٤٨، وروح المعاني ٧/ ١٤٠.

(٢) ينظر: شرح الرضي ق١ج١/ ١٠١٥، والارتشاف ٤/ ١٩٣٤، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣ ج٣/ ٥٢٥-٥٣٠.

(٣) زيادة يستقيم بها الكلام كما يفهمه السياق. وليست موجودة في كلا التحقيقين من الارتشاف.

(٤) الارتشاف ٤/ ١٩٣٤.

(٥) تنظر فقرة التوجيه الإعرابي من هذه المسألة.

(٦) التنبيه على المخالفات العقدية في فتح الباري د/ الشبل، ص ٥٧.

ومما يؤيد إرادة المضي وصحة النعتية قراءة ﴿فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ﴾ بالفعل الماضي، وهي قراءة الإمام الزهري[1].

ولقد أقرّ بالتعسف في حمل اللفظ على الحالية أو الاستقبال بعض الأشاعرة أنفسهم.

قال الشهاب الخفاجي عن حمل (فاطر) على المضي بأنه «تعسّف؛ لأن اسم الفاعل حقيقة في الحال والاستقبال فتأويله بالماضي، ثمّ تأويل الماضي بالمستقبل تكلّفٌ لا داعي إليه»[2].



(١) ينظر: مختصر في شواذ القرآن لابن خالويه ص ٤٢، والبحر المحيط ٤/ ٩٠، وروح المعاني ٧/ ١٤٠.

(٢) حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٤٨.

المسألة الثالثة والسبعون

٧٣- قال تعالى: ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ * إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ * وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ * ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج ٨٥/ ١٢-١٥].

التوجيه الإعرابي:

وردت في قوله ﴿ٱلْمَجِيدُ﴾ قراءتان سبعيتان[1]:

الأولى: بالرفع ﴿ٱلْمَجِيدِ﴾، وهي قراءة العشرة ما عدا الأخوين حمزة والكسائي وخلفاً. وقد حملت على أن هذا الوصف عائد إلى الله تعالى، بأحد الأوجه التالية:

١ - أنه خبرٌ بعد خبر لقوله ﴿وَهُوَ﴾، فهو أحد الأخبار المتعددة لمبتدأ واحد، عند من يجيز ذلك مستدلاً بمثل هذه الآيات.

٢ - أنه خبرٌ لمبتدأ مضمر، أي: وهو المجيدُ.

٢ - أنه نعت لقوله ﴿ذُو﴾.

---

(١) تنظر القراءتان وتوجيههما في: معاني القرآن للفراء ٣/ ٣٥٤، ومعاني القرآن للأخفش ٢/ ٥٣٥، وتفسير الطبري ٣٠/ ١٦٩، وإعراب القرآن للنحاس ٥/ ١٩٥، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/ ٤٥٧، ومعاني القرءات للأزهري ٣/ ١٣٦، والحجة للفارسي ٦/ ٣٩٣-٣٩٦، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٦٨، والإقناع في القراءات السبع، لأبي جعفر ابن خلف ابن الباذش ت (٥٤٠)، تحقيق: د/ عبد المجيد قطامش، مركز البحث العلمي - مكة، ط الأولى١٤٠٣، ٢/ ٨٠٧، وإعراب القرآن للأصبهاني ص ٥١١، والبيان غريب إعراب القرآن ٢/ ٥٠٥، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٢٥٩، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٨٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٦٥٣، والبحر المحيط ٨/ ٤٤٥، وبدائع التفسير ٥/ ١٧٣، والدر المصون ١٠/ ٧٤٨.

الثانية: بالجر ﴿ٱلْمَجِيدُ﴾ هي قراءة الأخوين: حمزة والكسائي وخلف من العشرة. وقد حملت على أحد الأوجه التالية:

١ - أنه نعت للعرش.

قال الفراء: «وخفضه من صفة العرش كما قال ﴿بَلْ هُوَ قُرْءَانٌ مَّجِيدٌ﴾ [البروج ٨٥/ ٢١]، فوصف القرآن بالمجادة»[1].

٢ - أنه نعت لـ(ربك)، في قوله ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾.

قال النحاس: «ولكن القراءة بالخفض جائزة على غير الجوار على أن يكون التقدير: (إن بطش ربِّك المجيدِ) نعت»[2].

وقال الفارسي: «كأن من جرّ جعله وصفاً لـ(ربّك)، في قوله ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾، فإن قلت: إنه قد فصل بين الصفة والموصوف، فإن الفصل والاعتراض في هذا النحو لا يمتنع؛ لأن ذلك يجري مجرى الصفة في التشديد»[3].

٣ - أنه نعتٌ لـ(ذو)، وإنما جرٌّ على الجوار، أي لمجاورته المجرور، وهو ﴿ٱلْعَرْشِ﴾، وإن كان ليس نعتاً له، فهو مثل قولهم: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ).

قال سيبويه: «ومما جرى نعتاً على غير وجه الكلام: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ)، فالوجه الرفع، وهو كلام أكثر العرب وأفصحهم. وهو القياس؛ لأن الخرب نعتُ الجحر، والجحر رفعٌ، ولكن بعض العرب يجرّه. وليس بنعتٍ للضبّ، ولكنه نعت للذي أضيف إلى الضب، فجروه لأنه نكرة كالضب، ولأنه في موضع يقع فيه نعتُ الضب؛ ولأنه صار هو والضب بمنزلة اسم واحد»[4].

---

(١) معاني القرآن للفراء ٣/ ٢٥٤.

(٢) إعراب القرآن ٥/ ١٩٥.

(٣) الحجة للقراء السبعة ٦/ ٣٩٥، وينظر: الفريد في إعراب القرآن ٤/ ٦٥٣. ولم يتبيّن لي معنى (التشديد) في كلام أبي علي.

(٤) الكتاب ١/ ٤٣٦.

قال السمين عن هاتين القراءتين وتوجيههما: «قرأ الأخوان بالجرّ، فقيل: نعتاً للعرش. وقيل: نعتاً لـ(ربك) في قوله ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾. . .والباقون بالرفع على أنه خبر بعد خبر. وقيل: هو نعتٌ لـ(ذو). واستدل بعضهم على تعدد الخبر بهذه الآية. ومن منع قال: لأنهما في معنى خبر واحد، أي: جامع بين هذه الأوصاف الشريفة، أو كلٌّ منها خبر لمبتدأ مضمرٍ»[1].

الأثر العقدي:

تجتمع الأوجه المحتملة في قراءة الجمهور على أن صفة (المجيد) عائدة إلى اللَّه تعالى، ولهذا لم يبرز فيها خلاف عقدي في أحد التوجيهات المذكورة فيها.

أما قراءة حمزة والكسائي فقد اختلفت فيها وجهات نظر المعربين، لاحتمال عود هذه الصفة إلى اللَّه تعالى، أو إلى (العرش).

وقد أوجب بعض المعربين عودها إلى اللَّه تعالى، إما بحملها على النعت لقوله ﴿رَبِّكَ﴾، أو بالخفض على الجوار. ومنع أن تكون صفة للعرش؛ لأنها من صفات الله ﷻ، لا يجوز أن تطلق على غيره[2].

وحقيقة مجده تعالى: بأن يقال «هو الشريف ذاته، الجميل أفعاله، الجزيل عطاؤه ونواله»[3].

قال مكي: «قيل: لا يجوز أن يكون نعتاً لـ(العرش)؛ لأنه من

---

(١) الدر المصون ١٠/ ٧٤٨-٧٤٨.

(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٥/ ١٩٥، والحجة للفارسي ٦/ ٣٩٣-٣٩٦، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٤٦٧، والبيان للأنباري ٢/ ٥٠٦، والتفسير الكبير ٣١/ ١١٣، والجامع لأحكام القرآن ١٩/ ٢٥٩.

(٣) المقصد الأسنى في شرح أسماء اللَّه الحسنى للغزالي ص ٩٣. وينظر: الأسماء والصفات للبيهقي ص ٥٧.

صفات اللّه جل ذكره، وإنما هو نعت لـ(الرب) في قوله ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾.»[(١)].

وقال الرازي: «المجد من صفات التعالي والجلال، وذلك لا يليق إلا بالله سبحانه»[(٢)].

وقد أجرى الجمهور الآية على ظاهرها بكونها وصفاً للعرش، مجوزين إطلاق هذه الصفة على ما أطلقها اللّه عليه[(٣)].

ومعنى مجد عرشه هو «علوه وعظمته وحسن صورته وتركيبه»[(٤)].

قال الحافظ ابن كثير: «﴿ذُو الْعَرْشِ﴾ أي: صاحب العرش العظيم العالي على جميع الخلائق، والمجيد فيه قراءتان: الرفع على أنه صفة للرب ﷻ، والجر على أنه صفة للعرش. وكلاهما معنى صحيح»[(٥)].

المناقشة:

يترجح توجيه الجمهور في قراءة الأخوين على أن قوله ﴿الْمَجِيدِ﴾ صفة للعرش، وذلك لما يأتي:

أولاً: أن ذلك ظاهر الآية الكريمة.

ثانياً: أنه موافق لرأي السلف في وصف عرش الرحمن بهذه الصفة.

قال ابن جرير الطبري: «وقوله ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ يقول تعالى ذكره: ذو العرش الكريم. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.

---

(١) مشكل إعراب القرآن٢/ ٤٦٨.

(٢) التفسير الكبير ٣١/ ١١٣.

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء ٣/ ٢٥٤، وتفسير الطبري٣٠/ ١٦٩، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٥/ ٣٠٨، ومعاني القراءات للأزهري ٣/ ، ١٣٦وإعراب القرآن للأصبهاني ص ٥١١، والتبيان للعكبري ٢/ ١٢٨٠، وبدائع التفسير ٥/ ١٧٣-١٧٤، وتفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٩٧، وروح المعاني ٣٠/ ٤٢٣، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ٣١٥.

(٤) روح المعاني ٣٠/ ٤٢٣.

(٥) تفسير القرآن العظيم ٤/ ٤٩٧.

حدّثني علي، قال: ثنا أبو صالح، قال: ثني معاوية، عن علي، عن ابن عباس، قوله: ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ يقول: الكريم.

واختلفت القراء في قراءة قوله: ﴿ٱلْمَجِيدِ﴾ فقرأته عامة قراء المدينة ومكة والبصرة وبعض الكوفيين رفعاً، ردّا على قوله ﴿ذُو ٱلْعَرْشِ﴾ على أنه صفة اللَّه تعالى ذكره. وقرأ ذلك عامة قراء الكوفة خفضاً، على أنه من صفة العرش.

والصواب من القول في ذلك عندنا: أنهما قراءتان معروفتان، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب»[١].

ثالثاً: أن اللَّه قد وصفه عرشه بالعظمة فقال تعالى: ﴿وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة ٩/ ١٢٩]، كما وصفه بالكرم، فقال ﴿فَتَعَٰلَى ٱللَّهُ ٱلْمَلِكُ ٱلْحَقُّ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ١١٦]، مما يدل على اتصافه أيضاً بهذه الصفة الكريمة.

قال أبو زرعة: «من خفض فإنه جعله صفة للعرش، وأنه أجراه مجرى قوله: ﴿رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْكَرِيمِ﴾ فوصف العرش بالكرم كما وصفه بالمجد»[٢].

وقال ابن قيم الجوزية: «من قرأ ﴿ٱلْمَجِيدِ﴾ بالكسر فهو صفة لعرشه سبحانه، وإذا كان عرشه مجيداً فهو سبحانه أحق بالمجد. ثم استشكل هذه القراءة بعض الناس، وقال: لم يسمع في صفات الخلق: مجيد. ثم خرجها على أحد الوجهين، إما على الجوار، وإما أن يكون صفة لربك. وهذا من قلة بضاعة هذا القائل، فإن اللَّه سبحانه وصف عرشه بالكرم، وهو نظير المجد، ووصفه بالعظمة، فوصفه سبحانه بالمجد مطابق لوصفه بالعظمة والكرم، بل هو أحق المخلوقات أن يوصف بذلك، لسعته وحسنه وبهاء منظره. فإنه أوسع كل شيء في المخلوقات وأجمله، وأجمعه

---

(١) تفسير الطبري ٣٠/ ١٦٩.

(٢) حجة القرءات ص ٧٥٧.

لصفات الحسن، وبهاء المنظر، وعلو القدر والرتبة والذات، ولا يقدر قدر عظمته وحسنه وبهاء منظره إلا الله. ومجده مستفاد من مجد خالقه ومبدعه»[١].

رابعاً: أن التوجيهين الآخرين قد ارتكب فيهما البعد والتكلف وحمل القرآن الكريم على أوجه ضعيفة.

فأما توجيهها على النعت لقوله ﴿رَبِّكَ﴾، فبعده من حيث كونه قد فصل بين النعت والمنعوت بفصل طويل، فقوله تعالى ﴿إِنَّ بَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ ۞ إِنَّهُۥ هُوَ يُبْدِئُ وَيُعِيدُ ۞ وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۞ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج ٨٥/ ١٢-١٥]. آيات متعددة، والمنعوت ﴿رَبِّكَ﴾ في أولها والنعت ﴿ٱلْمَجِيدُ﴾ في آخرها، وبينهما فاصل متعدد، ولم يكن هذا الفصل بمفردات، بل بجمل مختلفة.

والفصل بين الصفة وموصوفها وإن كان سائغاً عند جمهور النحويين إلا أن بعضهم يمنع من ذلك في بعض الصور.

قال ابن الحاجب: «وقوله[٢]:

وكل أخ مفارقه أخوه   لعمر أبيك إلا الفرقدان

فيه شذوذان: أحدهما: أنه وصف المضاف ههنا وهو (كل)، والقياس أن يوصف المضاف إليه... والشذوذ الثاني: أنه فصل بين الصفة والموصوف بالخبر وهو قليل»[٣].

وهذه الصورة مطابقة للآية على هذا التوجيه، لأن الفاصل مبتدأ وخبره. بل إن بعض النحويين يمنع الفصل مطلقاً.

قال الأبّذي: «لا يجوز الفصل بين الصفة والموصوف؛ لأنهما

---

(١) بدائع التفسير ٥/ ١٧٣-١٧٤.

(٢) البيت سبق تخريجه في المسألة ذات الرقم (٤٣). ص٦٩٦.

(٣) الإيضاح في شرح المفصل ١/ ٣٧١. وينظر: روح المعاني ٣٠/ ٤٢٣.

كشيء واحدٍ بخلاف المعطوف والمعطوف عليه»[١].

وهذا وإن كان ليس مسلّماً؛ لثبوته في آيات كريمة ونصوص فصيحة[٢]، إلا أن المقصود بيان اعتراض بعض النحويين على ظاهرة الفصل بين الصفة وموصوفها، وأنها ليست محلّ اتفاق بينهم، خاصة إذا ساغ حمله على وجه أقوى منه كما في هذه الآية الكريمة، إذ «الأصل عدم الفصل بين التابع والمتبوع فلا يقال به مالم يتعيّن»[٣].

وأما حمله على الجر على الجوار فهو وجه غريب ضعيف. ذلك أن الجر على الجوار محل خلاف قوي بين النحويين في ثبوته وجواز تخريج الكلام الفصيح عليه[٤].

فقد عدّه بعضهم من الغلط والشاذ الذي لا يقاس عليه.

قال سيبويه: «وقال الخليل رحمه الله: لا يقولون إلا: هذان جحرا ضبٍّ خربان، من قبل أن الضب واحد والجحر جحران، وإنما يغلطون إذا كان الآخر بعدة الأول، وكان مذكراً مثله أو مؤنثاً»[٥].

فيلحظ أن سيبويه قد نقل عن شيخه الخليل - رحمهما اللّٰه - أن العرب يجرون الجر على الجوار في حال الإفراد لا في حال التثنية، وقد عدّا ذلك غلطاً من العرب، أي توهماً منهم.

وقال ابن جني: «قولهم: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ)، فهذا يتناوله آخِرٌ

---

(١) الأشباه والنظائر ٤/ ١٥٥.

(٢) تنظر المسألة السابقة ذات الرقم (٧٢) من هذا البحث.

(٣) روح المعاني ٣٠/ ٤٢٣.

(٤) ينظر: الكتاب ١/ ٤٣٧، والخصائص ١/ ١٩١، والرد على النحاة لابن مضاء ص ٧٦، وشرح الرضي ق١ج٢/ ١٠١٦، ومغني اللبيب ص ٨٩٤-٨٩٧، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣ج٣/ ٥٨٧.

(٥) الكتاب ١/ ٤٣٧. وينظر: التوابع في كتاب سيبويه، تأليف د/ عدنان محمد سلمان، جامعة بغداد، بدون ط ١٩٩١، ص ٢٩-٣١.

عن أوّل، وتالٍ عن ماضٍ على أنه غلط من العرب، لا يختلفون فيه، ولا يتوقفون عنه، وأنه من الشاذّ الذي لا يحمل عليه، ولا يجوز ردّ غيره إليه»[١].

بينما حمله آخرون على أوجه فصيحة غير الجوار، تقوم على الحذف والتقدير، يعود فيها إلى كونه من النعت السببي الذي يجري فيه الإعراب على غير من هو له.

قال أبو سعيد السيرافي: «رأيت بعض النحويين من البصريين قال في هذا: جحر ضبٍّ خرب، قولاً شرحته وقويته بما يحتمله[٢]. زعم هذا النحوي أن المعنى هذا جحر ضبٍّ خربِ الجحر، والذي يقوي هذا أنا إذا قلنا: خرب الجحر صار من باب: حسن الوجه، وفي خرب ضمير[٣] الجحر مرفوع؛ لأن التقدير كان: خربٍ جحرُه[٤]»[٥].

ومع محاولة ردّ هذه الظاهرة إلى المسلك الفصيح إلا أنها لم تخل من انتقاد واعتراض من بعض النحويين يضعفها أيضاً[٦].

وعلى كلٍّ فلا ريب أن هذه الظاهرة قليلة، وهي على خلاف الأفصح من الكلام سواء قيل فيها بالجر على الجوار أو بحذف المضاف.

---

(١) الخصائص ١/ ١٩١، ١٩٢. وينظر: الرد على النحاة لابن مضاء ص ٧٦.

(٢) لعل أبا سعيد يشير هنا إلى مثل قول ابن جني في هذه الظاهرة مع تأخر وفاته عنه، وذلك أن ابن جني قد نسب هذا الرأي إلى نفسه مؤكداً على أنه لم يُسبق إليه مخالفاً إجماع السابقين في كونه من الغلط. ينظر في هذا التأثر تعليق الشيخ محمد علي النجار في الخصائص ١/ ١٩١، هامش ٧.

(٣) هذا الكلمة ساقطة من نقل عبد السلام هارون في هذا الموضع مع أهميتها ينظر: الكتاب ١/ ٤٣٦ هامش ١، وهي غير واضحة في المخطوط.

(٤) في نقل عبد السلام هارون في الموضع السابق هكذا: (كان خربَ جحرُه)، بنصب (خرب)، ولا أدري ما وجه النصب مع أنها في الأصل المنقول عن العرب مجرورة.

(٥) شرح السيرافي خ ٢/ ١٥٠.

(٦) ينظر: مغني اللبيب ص٨٩٦.

قال أبو البقاء العكبري: «وكل موضع حمل فيه على الجوار فهو خلاف الأصل إجماعاً للحاجة»[(١)].

وإذا كان هذا التضعيف والتوهين لهذه الظاهرة وهذا التخريج في كلام المخلوقين بهذه الشهرة بين أساطين النحويين، فكيف يحمل عليها كلام ربِّ العالمين؟!.

قال أبو جعفر النحاس: «فلا يجوز الجر على الجوار في كتاب الله[(٢)]، بل على مذهب سيبويه لا يجوز في كلام ولا شعر وإنما هو غلط في قولهم: (هذا جحرُ ضبٍّ خربٍ)، ونظيره في الغلط الإقواء»[(٣)].

وبهذا يتضح ضعف هذين التوجيهين، وأن ذلك كله «تكلف شديد، وخروج عن المألوف في اللغة من غير حاجة إلى ذلك»[(٤)].

وقد أدرك بعض النحويين الضعف البادي في توجيه الخفض على غير النعتية، وذلك ممتنع عنده، فوجه التضعيف إلى القراءة نفسها.

قال النحاس: «بعض النحويين يستبعد الخفض؛ لأن المجيد معروف من صفات اللّه جل وعز»[(٥)].

وهذا كافٍ في رده وعدم الالتفات إليه، إذ إنه تضعيف لما أجمعت الأمة على قبوله وتلقيه مما هو ثابت بالقراءة الثابتة الصحيحة.

---

(١) الأشباه للسيوطي ٢/ ١٨، نقلاً عن كتاب التبيين للعكبري، ولم أجده في المطبوع منه، و«مسائل الكتاب أكثر من ذلك». التبيين - مقدمة المحقق ص ٨٣.

(٢) يلحظ في النص المطبوع اضطراب في هذا الموضع، نابع من سقط في الكلام، وفيه: «فلا يجوز الجواب في كتاب اللّه بل على مذهب سيبويه لا يجوز في كلام...»، وحاولت إصلاحه بما هو مثبت.

(٣) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ١٩٥. والإقواء: اختلاف حركة الروي بالضم والكسر في قصيدة واحدة ينظر: الوافي بمعرفة القوافي، لأبي العباس الأصبحي العنابي الأندلسي ت (٧٧٦) ص ١٤١.

(٤) بدائع التفسير ٥/ ١٧٤.

(٥) إعراب القرآن ٥/ ١٩٥.

ومما يتصل بهذه المسألة ويلحق بها ترجيح بعضهم القراءة الشاذة في آية التوبة وهي قوله تعالى ﴿فَإِن تَوَلَّوْا فَقُلْ حَسْبِيَ اللَّهُ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾ [التوبة ٩/ ١٢٩]، برفع (العظيم) على ما أجمعت عليه القراءات السبع بخفضها.

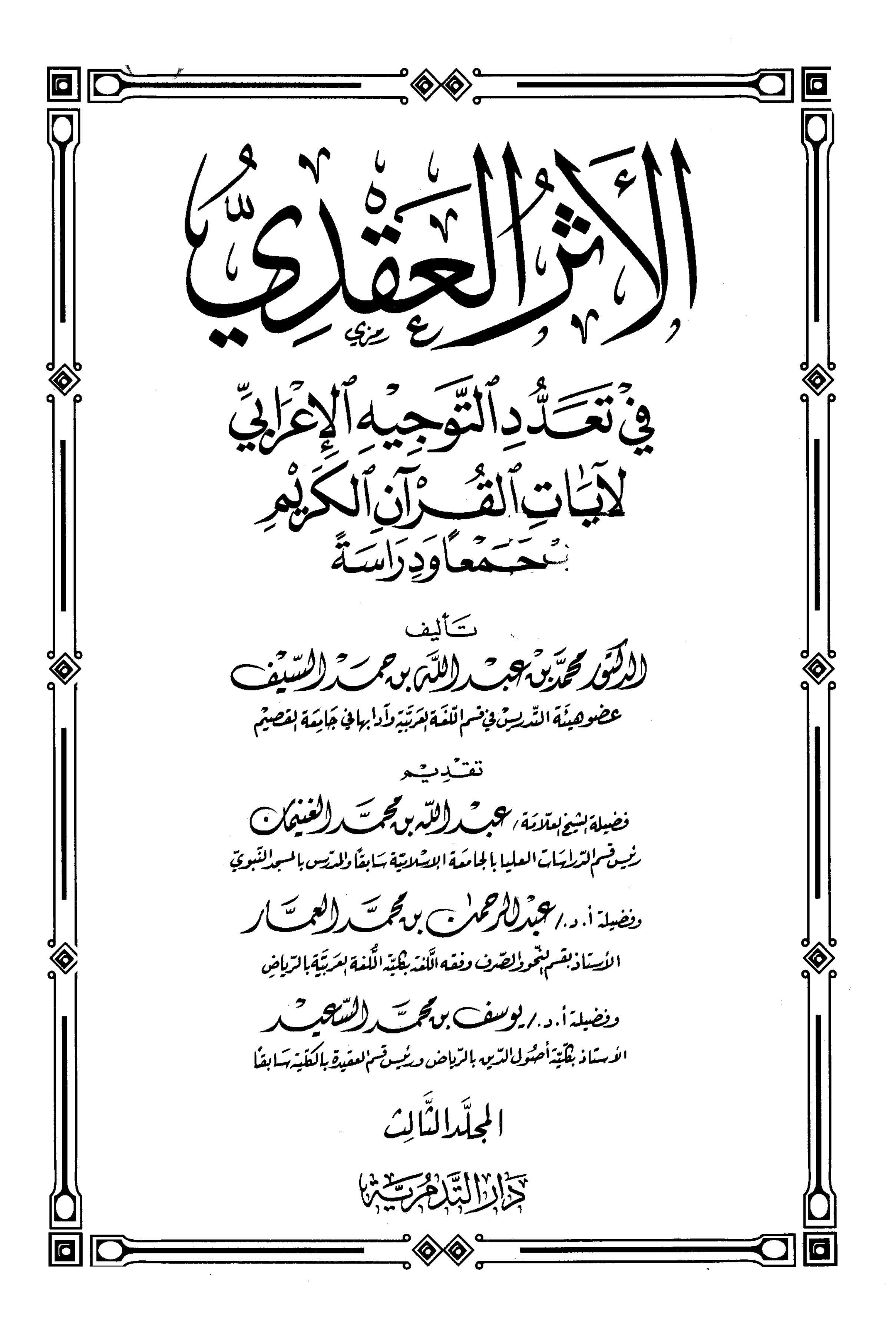
قال السمين الحلبي: «الجمهور على جر الميم من (العظيم) صفة للعرش. وقرأ ابن محيصن برفعها(١)، جعله نعتاً للرب، ورويت هذه قراءة عن ابن كثير. قال أبو بكر بن الأصم(٢): (وهذه القراءة أعجب إليّ؛ لأن جعل (العظيم) صفة للّه تعالى أولى من جعله صفة للعرش)»(٣).



(١) ينظر: مختصر في شواذ القراءات لابن خالويه ص ٦١، وإعراب القراءات الشواذ للعكبري ١/ ٦٣٦، والبحر المحيط ٥/ ١٢٢.

(٢) هو أحد أعلام المعتزلة من الطبقة السادسة. وقد سبقت ترجمته في المسألة ذات (١٦) من هذا البحث. والعجب من السمين أن يستدل برأيه، ويترك رأي السلف وأئمة التفسير.

(٣) الدر المصون ٦/ ١٤٢.



الأثر العقدي

في تعدد التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم

جمعاً ودراسة

تأليف

الدكتور محمد بن عبد الله بن حمد السيف

عضو هيئة التدريس في قسم اللغة العربية وآدابها في جامعة القصيم

تقديم

فضيلة الشيخ العلامة/ عبد الله بن محمد الغنيمان

رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية سابقاً والمدرس بالمسجد النبوي

وفضيلة أ. د./ عبد الرحمن بن محمد العمار

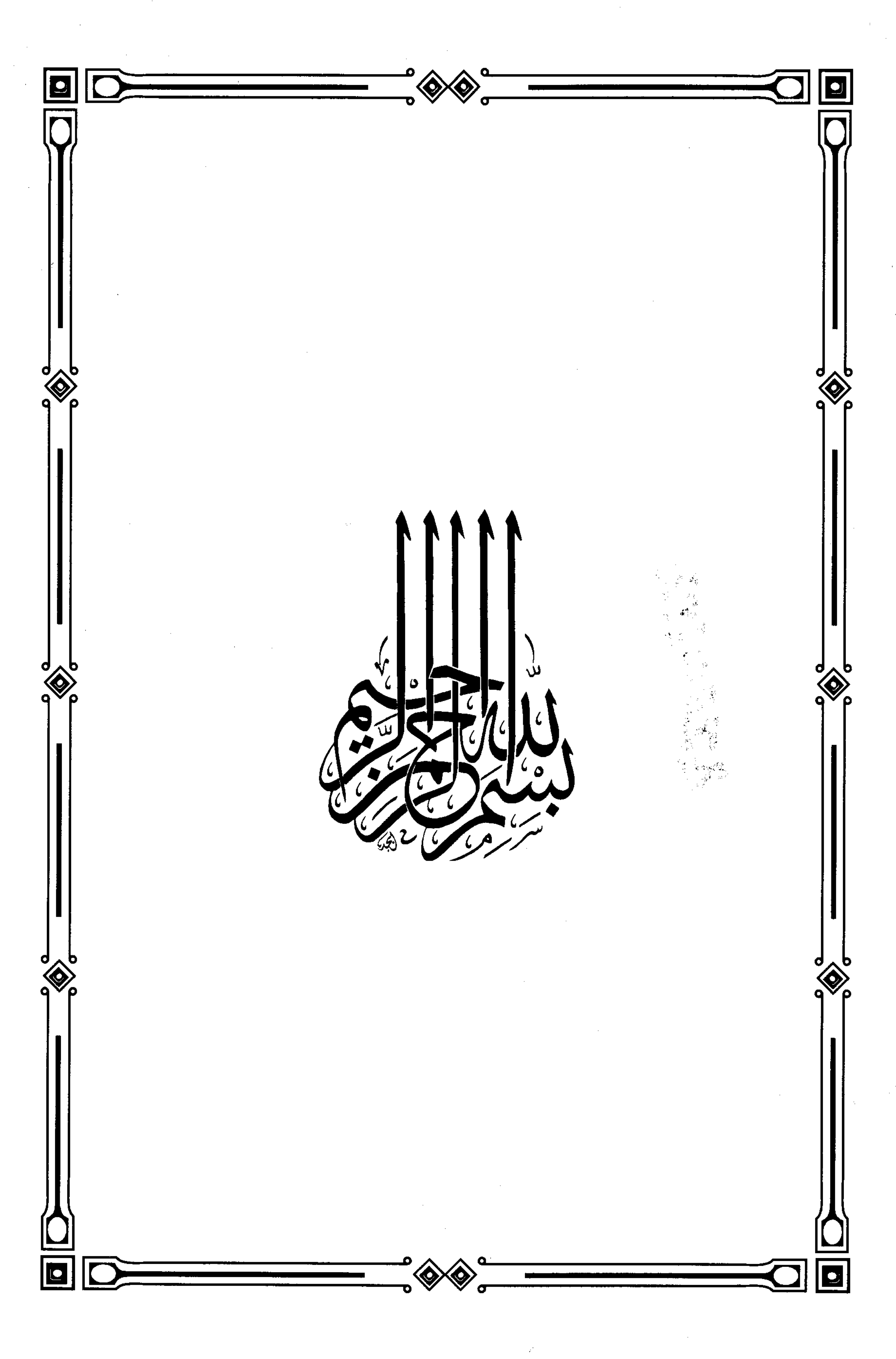
الأستاذ بقسم النحو والصرف وفقه اللغة بكلية اللغة العربية بالرياض

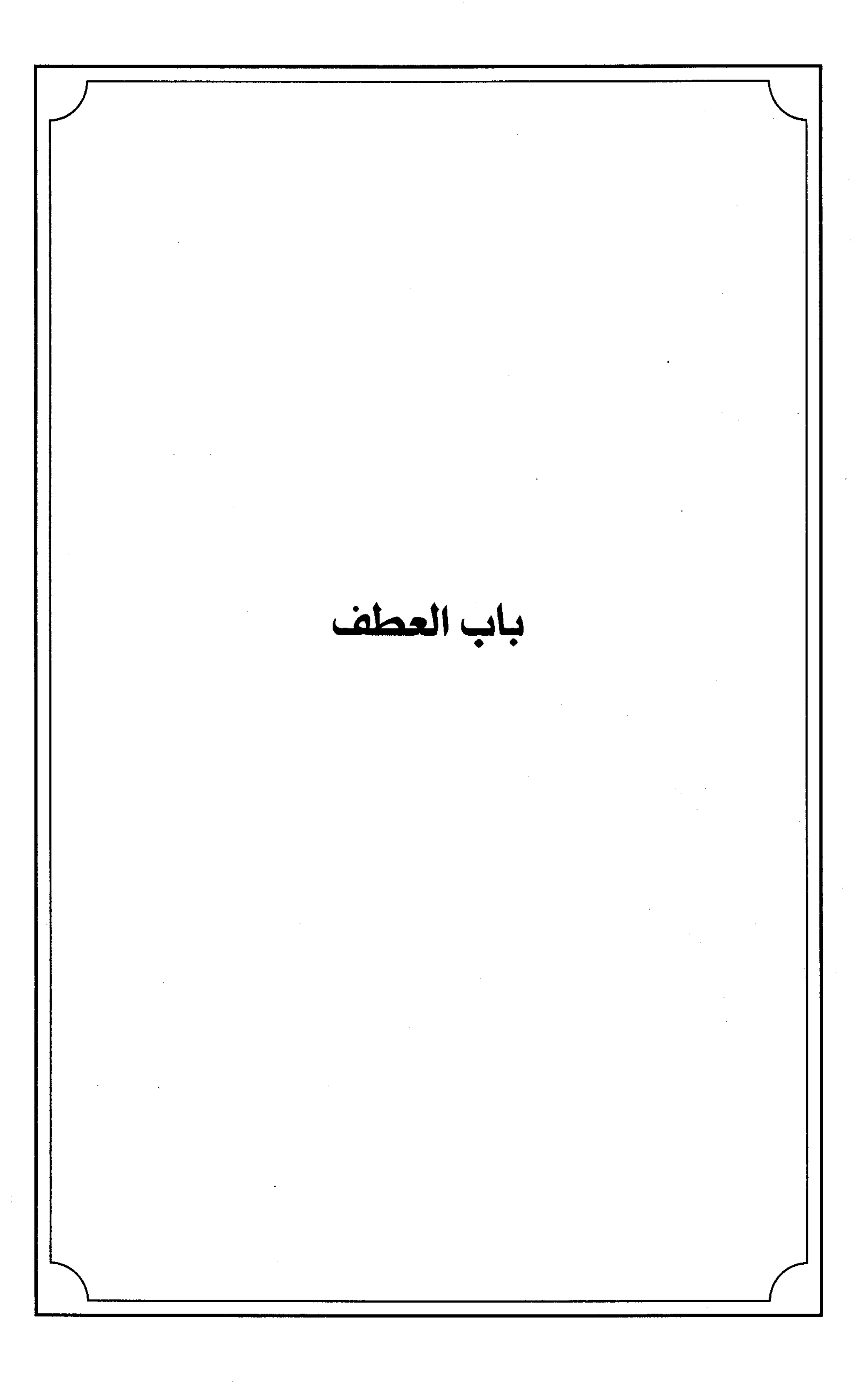
وفضيلة أ. د./ يوسف بن محمد السعيد

الأستاذ بكلية أصول الدين بالرياض ورئيس قسم العقيدة بالكلية سابقاً

المجلد الثالث

دار التدمرية


بسم الله الرحمن الرحيم



باب العطف

المسألة الرابعة والسبعون

٧٤- قال اللّه تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء ٤/ ١].

التوجيه الإعرابي:

لقد خاضت كتب التفسير والنحو وأصوله وإعراب القرآن الكريم وتوجيه القراءات وغيرها في بيان موقف العلماء من هذه الآية والقراءات الواردة فيها، حتى عدّت هذه الآية معياراً لدى كثيرٍ من الباحثين قديماً وحديثاً في تحديد موقف النحوي أو المدرسة النحوية من القراءات الثابتة والقواعد النحوية، ومدى تحكيم أحدهما في الآخر قبلية وبعدية[١].

وموطن البحث في الآية هو قوله ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ حيث ورد في قوله ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾ ثلاث قراءات، منها قراءاتان سبعيتان، وذلك بالنصب فيها والخفض[٢].

(١) ينظر في هذه الآية: تفسير الطبري ٤/ ٢٨٠-٢٨٣، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٦-٧، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٣١، والحجة للقراء السبعة للفارسي ٣/ ١٢١- ١٢٩، وشرح اللمع لابن برهان ١/ ٢٦٦، والمحرر الوجيز ٢/ ٤، والإنصاف في مسائل الخلاف ٢/ ٤٦٣، والتفسير الكبير ٩/ ١٣٣-١٣٤، والتبيان للعكبري ١/ ٣٢٦، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٦-١٠، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٦٨٤-٦٨٦، والبحر المحيط ٣/ ١٦٥.

(٢) ينظر: السبعة لابن مجاهد ص ٢٢٦، ومعاني القراءات للأزهري ١/ ٢٩٠، والتيسير لأبي عمرو الداني ص ٩٣، والنشر في القراءات العشر ٢/ ٢٤٧.

وقد كان توجيه النحويين لهما على النحو الآتي:

القراءة الأولى: بالنصب ﴿وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾ وهي قراءة السبعة ما عدا حمزة.

وقد حمل النصب فيها على أحد وجهين:

١ - أنه معطوف على لفظ الجلالة قبله، أي: واتقوا اللّه واتقوا الأرحامَ أن تقطعوها.

٢ - أنه محمول على محل الجار والمجرور قبله، كما يقال: مررت بزيدٍ وعمراً. والتقدير: الذي تعظمونه والأرحامَ.

القراءة الثانية: بالخفض ﴿والأرحامِ﴾ وهي قراءة حمزة وحدَه من السبعة.

وقد حمل الخفض فيها على أحد الأوجه الآتية:

١ - أنه معطوف على الضمير المجرور قبله، وعليه فالواو عاطفة للمفردات، و(الأرحام) اسم مجرور بالعطف على ما قبله.

ولقد كان هذا التوجيه منبثقاً من صحة هذا النوع من العطف أو منعه كما سيأتي بيانه، ولهذا قبلها بعض النحويين، وردها آخرون كما سيظهر في الفقرتين الآتيتين.

٢ - أنه مجرور على القسم، فالواو فيه واو القسم، و(الأرحام) اسم مجرور بواو القسم، والتقدير: واتقوا الذي تساءلون به. ثم يتم الكلام. ويبدأ بجملة قسم وجوابه: والأرحامِ إنّ اللّه كان عليكم رقيباً.

٣ - أنه مجرور بحرف جر محذوف مع بقاء الجر.

الأثر العقدي:

يضعّف بعض النحويين قراءة حمزة من جانبين: نحوي وعقدي. أما النحوي فسيأتي عرضه في فقرة المناقشة القادمة.

وأما الجانب العقدي، فهو ما يذكره بعضهم من أنه يلزم من هذه القراءة أمر محظور شرعاً وهو إقرار حلفهم بغير اللّٰه وهي هنا الرحم، وهذا ممتنع بالنصوص الثابتة من وجوب الحلف والمناشدة بالله وحده تعالى، وعدم الحلف بغيره(١).

قال الزجاج: «القراءة الجيدة نصب الأرحام. المعنى: واتقوا الأرحام أن تقطعوها.

فأما الجر في (الأرحام) فخطأ في العربية لا يجوز إلا في اضطرار شعر، وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم؛ لأن النبي ﷺ قال: (لا تحلفوا بآبائكم)(٢) فكيف يكون تساءلون به وبالرحم على ذا؟.

رأيت أبا إسحاق إسماعيل بن إسحاق يذهب إلى أن الحلف بغير اللّٰه أمر عظيم، وأن ذلك خاص للّٰه - عز وجل - على ما أتت به الرواية»(٣).

وقال النحاس: «قد صحّ عن النبي ﷺ (من كان حالفاً فليحلف بالله)(٤)، فكما لا يجوز أن تحلف إلا بالله كذا لا يجوز أن تستحلف إلا بالله، فهذا يرد قول من قال المعنى: أسألك بالله وبالرحم»(٥).

وموضوع الحلف والقسم مندرج في باب التوسل والوسيلة في بعض صوره، وكل ذلك مما يجب صرفه إلى اللّٰه تعالى(٦).

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٦، وإعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٣١، ٤٣٢، ومعاني القراءات ١/ ٢٩١، والمحرر الوجيز ٢/ ٥، والتبيان للعكبري ١/ ٣٢٧، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٦-١٠.

(٢) الحديث بلفظه في صحيح مسلم كتاب الأيمان (٢٧)، باب النهي عن الحلف بغير اللّٰه تعالى (١) ح (١٦٤٦). وبمعناه في صحيح البخاري ح (٦٦٤٧).

(٣) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٦.

(٤) الحديث في صحيح مسلم، كتاب الأيمان (٢٧) باب (١) ح (١٦٤٦) ٤.

(٥) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٣٢.

(٦) ينظر: المنهاج في شرح صحيح مسلم للنووي، كتاب الأيمان (٢٧) ص ١٠٤٧، والجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٣٨، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص٢٧٢-٢٨٤، واقتضاء الصراط المستقيم ٢/ ٣١١، ومجموع الفتاوى ١/ ٣٣٥-٣٤٦، فتاوى العقيدة لابن عثيمين ٣٠٧-٣١٤.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «والإنسان إذا توسل إلى غيره بوسيلة، فإما أن يطلب من الوسيلة الشفاعة له عند ذلك، مثل أن يقال لأبي الرجل أو صديقه أو من يلزم عليه: اشفع لنا عنده، وهذا جائز.

وإما أن يقسم عليه، والإقسام على اللّه تعالى بالمخلوقين لا يجوز، ولا يجوز الإقسام على مخلوق بمخلوق.

وإما أن يسأل بسبب يقتضي المطلوب، كما قال اللّه تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾ وسيأتي بيان ذلك.

وقد تبين أن الإقسام على اللّه سبحانه بغيره لا يجوز، ولا يجوز أن يقسم بمخلوق أصلاً، وأما التوسل إليه بشفاعة المأذون لهم في الشفاعة فجائز»[١].

المناقشة:

بعد تتبع طويل لهذه المسألة في كتب النحو والإعراب والتفسير رأيت أن تكون المناقشة وفق القضايا الآتية:

الأولى: تعدد الأوجه في تخريج قراءة حمزة:

من الأمور المتناقلة في كتب النحو والإعراب أن قراءة حمزة ممتنعة عند البصريين وصحيحة عند الكوفيين، لكونها عُطِفَ فيها الاسم الظاهر (الأرحام) على الضمير المخفوض (به) بدون إعادة الخافض.

وإن من الخطأ الاقتصار على ذكر هذا التخريج فقط لدى المجوِّزين لها. بل الحقيقة أن ثمة تخريجين آخرين قد قال بهما بعض العلماء المتقدمين في سبيل تصحيح هذه القراءة غير حملها على ذلك العطف الممتنع عند البصريين، هما:

---

(١) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، مكتبة لينة - مصر، ط الأولى ١٤١٢، ص ٢٧٥-٢٧٦، ومجموع الفتاوى ١/ ٣٣٨.

أ - حملها على حذف حرف الجر مع بقاء عمله.

وقد حملها على هذا الوجه كلٌّ من أبي عبيدة[١]، وابن خالويه[٢]، وأبي علي الفارسي في البصريات[٣]، وابن يعيش[٤]، وغيرهم[٥].

قال أبو عبيدة: «اتقوا اللّٰه والأرحامَ، نصبٌ، ومن جرها فإنما يجرها بالباء»[٦].

وقال ابن خالويه: «فأما الكوفيون فأجازوا الخفض، واحتجوا للقارئ بأنه أضمر الخافض، واستدلوا بأن العجاج، كان إذا قيل له: كيف تجدك؟ يقول: (خيرٍ، عافاك الله)، يريد: بخيرٍ[٧].

وقال بعضهم: معناه: واتقوه في الأرحام أن تقطعوها.

وإذا كان البصريون لم يسمعوا الخفض في مثل هذا ولا عرفوا إضمار الخافض فقد عرفه غيرهم، وأنشد:

رسمِ دار وقفت في طلله كِدتُ أقضي الحياة من جلله[٨]

أراد: وربَّ رسم دار إلا أنهم مع إجازتهم ذلك، واحتجاجهم

---

(١) ينظر: مجاز القرآن ١/ ١١٣.

(٢) ينظر: الحجة في القراءات السبع لابن خالويه ص ١١٩، وإعراب القراءات السبع وعللها ١/ ١٢٧.

(٣) ينظر: المسائل البصريات، تأليف: أبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: د/ محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٥، ١/ ٦٣٥.

(٤) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٢٧، ٧٨، ٨/ ٥٣.

(٥) ينظر: التفسير الكبير ٩/ ١٣٣، وشرح الجمل لابن عصفور ١/ ٢٤٤.

(٦) مجاز القرآن ١/ ١١٣.

(٧) ينظر: كتاب الشعر لأبي علي الفارسي ١/ ٥٢، والخصائص ٢/ ٢٨١، وأمالي ابن الشجري ١/ ٢٨٢.

(٨) البيت من المنسرح، وهو لجميل بثينة كما في ديوان جميل بثينة، جمعه وحققه د/ إميل يعقوب، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الأولى ١٤١٢، ص ١٨٧، وخزانة الأدب ١٠/ ٢٠، وهو بلا نسبة في الإنصاف ١/ ٣٧٨، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٧٩،

للقارئ به يختارون النصب في القراءة»[١].

ب - حملها على القسم بالأرحام والجواب قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾. فالله يقسم بالأرحام على كونه تعالى رقيباً على الخلق[٢].

قال ابن يعيش: «ويحتمل وجهين آخرين غير العطف على المكني المخفوض:

أحدهما: أن تكون الواو واو قسم، وهم يقسمون بالأرحام ويعظمونها، وجاء التنزيل على مقتضى استعمالهم، ويكون قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ جواب القسم.

والوجه الثاني: أن يكون اعتقد قبله باء ثانية حتى كأنه قال: وبالأرحام، ثم حذف الباء لتقدم ذكرها»[٣].

ولقد جعل أبو البركات الأنباري هذين الاحتمالين جواباً للبصريين عن استدلال الكوفيين بهذه القراءة وحملهم - كما يرى - هذا الخفض على العطف على الضمير.

ولم أر من ذكرهما من البصريين، بل إن ابن خالويه - وقد كانت «كفة الترجيح عنده تميل إلى الكوفيين أكثر»[٤] - قد جعلهما جواباً للكوفيين على منع البصريين كما سبق.

وبغض النظر عن أقرب هذه الاحتمالات الثلاثة إلى المعايير

---

(١) الحجة ص ١١٩، وينظر: إعراب القراءات السبع وعللها ١/ ١٢٧-١٢٩.

(٢) ينظر: شرح اللمع لابن برهان العكبري ١/ ٢٦٦، ودرة الغوّاص في أوهام الخواص، تأليف: أبي محمد القاسم بن علي الحريري ت(٥١٦)، مطبعة الجوائب- قطسنطينية، ط الأولى ١٢٩٩، ص ٣٧، وكشف المشكل للحيدرة اليمني ٢/ ٢٠٦، والتبيان للعكبري ١/ ٣٢٧، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٧٨، والفريد في إعراب القرآن ١/ ٦٨٥، وشرح الجمل لابن عصفور ١/ ٢٤٤، والبحر المحيط ٣/ ١٦٧، والدر المصون ٢/ ٣٩٤-٣٩٦، ٣/ ٥٥٤.

(٣) شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٧٨.

(٤) إعراب القراءات السبع وعللها ص ٥٤.

النحوية، وأوفقها في المعنى فإن المهم هنا هو بيان تعدد التوجيهات لهذا الخفض وعدم اقتصارها على العطف المذكور.

الثانية: المعيار النحوي لتضعيف هذه القراءة عند المانعين:

يتمسك المضعّفون لقراءة الخفض - بالدرجة الأولى - بكونها مخالفة للقاعدة النحوية المانعة من العطف على الضمير المجرور دون إعادة الجار، ويعللون ذلك بأحد أمرين[(١)]:

أ - أن الضمير قد صار عوضاً من التنوين، ولا يعطف على التنوين فكذلك ما حمل عليه.

ب - أن الجار مع المجرور بمنزلة شيء واحد، فإذا عطف على الضمير - وهو شديد الاتصال بالحرف - فكأنه قد عطف الاسم على الحرف، وذلك لا يجوز.

قال سيبويه: «ومما يقبح أن يشركه المظهَرُ علامةُ المضمر المجرور، وذلك قولك: مررت بك وزيدٍ، وهذا أبوك وعمروٍ، كرهوا أن يشركوا المظهرُ مضمراً داخلاً فيما قبله ؛ لأن هذه العلامة الداخلة فيما قبلها جمعت أنها لا يتكلم بها إلا معتمدةً على ما قبلها، وأنها بدل من اللفظ بالتنوين، فصارت عندهم بمنزلة التنوين، فلما ضعفت عندهم كرهوا أن يتبعوها الاسم»[(٢)].

قال الزجاج: «فأما العربية فإجماع النحويين أنه يقبح أن تنسق باسم ظاهر على اسم مضمر في حال الجر إلا بإظهار الجار، يستقبح

---

(١) ينظر: الكتاب ٢/ ٣٨١-٣٨٣، والمقتضب ٤/ ١٥٢، والكامل ٢/ ٩٣١، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٦-٧، وشرح السيرافي خ ٣/ ١٥٧-١٥٩، والحجة للفارسي ٣/ ١٢١، والبتصرة والتذكرة للصيمري١/ ١٤٠-١٤٣، والإفصاح للفارقي ص١٢٦، والكشاف١/ ٢٤١، والإنصاف ٢/ ٤٦٣-٤٧٤، وكشف المشكل ١/ ٦٣٨، ٢/ ٢٠٥، وشرح الجمل لابن عصفور ١/ ٢٤٤، وتذكرة النحاة لابي حيان ص١٥٠.

(٢) الكتاب ٢/ ٣٨١.

النحويون: مررت به وزيدٍ، وبك وزيدٍ، إلا مع إظهار الخافض حتى يقولوا بك وبزيدٍ، فقال بعضهم: لأن المخفوض حرف متصل غير منفصل، فكأنه كالتنوين في الاسم، فقبح أن يعطف باسم يقوم بنفسه على اسم لا يقوم بنفسه. وقد فسر المازني[(١)] هذا تفسيراً مقنعاً فقال: الثاني في العطف شريك للأول، فإن كان الأول يصلح شريكاً للثاني، وإلا لم يصلح أن يكون الثاني شريكاً له. قال: فكما لا تقول: مررت بزيدٍ وك، فكذلك لا يجوز مررت بك وزيدٍ.

وقد جاز ذلك في الشعر، أنشد سيبويه[(٢)]:

فاليوم قرّبت تهجونا وتشتمنا فاذهب فما بك والأيام من عجبِ»[(٣)].

الثالثة: المعيار العقدي لتضعيف هذه القراءة عند المانعين:

لقد كان المعيار الآخر لتضعيف بعض النحويين لهذه القراءة هو المحذور العقدي الذي سبق بيانه وهو القسم بغير الله.

ويذكر بعض النحويين هذا المانع العقدي غير مقيد في توجيه معين، وبعضهم يذكره مانعاً مع حملها على القسم، وقد سبق أن القسم هنا يحتمل أن يكون من الخالق تعالى، وذلك مع حمل الواو على القسم لا العطف. ويحتمل أن يكون من المخلوقين، وذلك مع حمل الواو على العطف.

قال العكبري: «وقيل الجر على القسم، وهو ضعيف أيضاً؛ لأن الأخبار وردت بالنهي عن الحلف بالآباء»[(٤)].

---

(١) في المطبوع: المازي، والتصويب من إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٣١، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٦، وغيرهما.

(٢) البيت من الخمسين المشهورة بلانسبة في كتاب سيبويه ٢/ ٣٨٣، والكامل للمبرد ٢/ ٩٣١، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٧٨.

(٣) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٦.

(٤) التبيان للعكبري ١/ ٣٢٧.

ويبرز هنا مظهر من مظاهر فقدان التدقيق في تصوير هذه المسألة والخلط بين التوجيهات المحتملة فيها، ذلك أن هذا المحذور العقدي منتفٍ مع حمل الآية على تقدير الواو للقسم، و(الأرحام) مقسم به، والجواب هو ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ وهي الصورة التي أشار إليها العكبري سابقاً، إذ يكون الكلام قسماً من اللّه تعالى بالأرحام «فيكون اللّه أقسم بها كما أقسم بمخلوقاته الدالة على وحدانيته وقدرته تأكيداً لها حتى قرنها بنفسه[1]، ولله أن يقسم بما شاء ويمنع ما شاء ويبيح ما شاء، فلا يبعد أن يكون قسماً والعرب تقسم بالرحم»[2].

ويبقى هذا المحذور العقدي محتملاً في توجيه العطف وتقدير حرف الجر. إذ يؤدي الكلام فيهما إلى تذكيرهم بتقوى اللّه الذي قد عظّموه حتى كان تساؤلهم وتعاقدهم بذكره، كما أنهم يعظمون الأرحام كذلك حتى كان من شأنهم أيضاً أنهم يعقدون عليها الأيمان والأقسام.

قال الطبري: «وأما قوله ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾ فإن أهل التأويل اختلفوا في تأويله، فقال: بعضهم: معناه: واتقوا اللّه الذي إذا سألتم بينكم، قال السائل للمسؤول: اسألك به وبالرحم»[3].

وهذا الظاهر لا شكّ أنه معنى ممنوع شرعاً[4]؛ «لأن النبي ﷺ

---

(١) ينظر: التبيان في أقسام القرآن، لابن قيّم الجوزية ت (٧٥١)، عناية: محمد العرب، الكتبة العصرية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤، ص ٥ وما بعدها.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٨، وينظر: الدر المصون ٣/ ٥٥٥، والبرهان في علوم القرآن ٣/ ٤١-٤٢.

(٣) تفسير الطبري ٤/ ٢٨٠.

(٤) قال شيخ الإسلام: «وقد اتفق العلماء على أنه لا ينعقد اليمين بغير اللّه تعالى، وهو الحلف بالمخلوقات، فلو حلف بالكعبة أو بالملائكة، أو بأحد من الشيوخ أو الملوك لم ينعقد يمينه، ولا يشرع له ذلك، بل ينهى عنه، إما نهي تحريم، وإما نهي تنزيه... ولم يقل أحد من المتقدمين: إنه ينعقد اليمين بأحد من الخلق، إلا في نبينا رحمه الله، فإن عن أحمد روايتين في أنه ينعقد اليمين به... وأصل القول بانعقاد اليمين بالنبي ضعيف شاذ، ولم يقل به أحد من العلماء فيما نعلم، والذي عليه الجمهور كمالك والشافعي وأبي حنيفة أنه لا ينعقد اليمين به، كإحدى الروايتين عن أحمد، وهذا هو الصحيح». [قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ٢٧٢-٢٧٣].

=

نهانا أن نحلف بغير اللَّه، فكيف نُنهى عن شيء ويؤتى به؟»[١].

غير أن هذا الاحتمال ليس متعيناً عند التحقيق في هذين التوجهين، بل يمكن حمل القراءة مع العطف أو تقدير الحرف على معانٍ صحيحة غير مترتب عليها هذا المعنى المحذور، وذلك بأحد الأمور الآتية:

أ - أن يكون ذلك من باب حكاية حالهم في القسم، وليس في ذلك إقرارٌ لهم عليه.

قال السمعاني: «قال إبراهيم النخعي: تقول العرب: نشدتك بالله وبالرحم»[٢].

ب - أن يكون ذلك من القسم بما هو سبب في حصول المطلوب كما في الإقسام بالأعمال الصالحة في الكرب.

ج - أن تكون دلالة (تساءلون) غير القسم، بل بمعنى التعاطف. كما روي ذلك عن ابن عباس والنخعي[٣].

قال القشيري: «النهي إنما جاء في الحلف بغير اللَّه، وهذا توسل

= وأما ما ورد عن النبي ﷺ من قوله (أفلح وأبيه إن صدق) ونحوه فإن هذا محمول على غير الحلف.

قال الإمام النووي: «هذا مما جرت عادتهم أن يسألوا عن الجواب عنه مع قوله (من كان حالفاً فليحلف بالله) وقوله ﷺ (إن اللَّه ينهاكم أن تحلفوا بآبائكم). وجوابه أن قوله ﷺ (أفلح وأبيه)، ليس هو حلفاً إنما هو كلمة جرت عادة العرب أن تدخلها في كلامها غير قاصدة بها حقيقة الحلف، والنهي إنما ورد فيمن قصد حقيقة الحلف لما فيه من إعظام المحلوف به ومضاهاته به اللَّه تعالى فهذا هو الجواب المرضي، وقيل: يحتمل أن يكون هذا قبل النهي عن الحلف بغير اللَّه تعالى والله أعلم». المنهاج في شرح صحيح مسلم (شرح النووي على صحيح مسلم)، تأليف: محيي الدين أبي زكريا النووي ت (٦٧٦)، طبعة بيت الأفكار الدولية، عمان، ط الأولى ١٤٢١، ح رقم ٩، ص ٨٦. وينظر: فتاوى العقيدة لابن عثيمين ص ٣٠٩. قال شيخنا عبد اللَّه الغنيمان في تعليقه على هذا الموضع: (والصحيح انه منسوخ كما ذكره السهيلي وغيره) انتهى.

(١) الحجة لابن خالويه ص ١١٨.

(٢) تفسير القرآن للسمعاني ١/ ٣٩٤.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٨٠.

إلى الغير[١] بحق الرحم فلا نهي فيه»[٢].

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وقد قال الله تعالى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ فعلى قراءة الجمهور بالنصب، إنما يسألون بالله وحده، لا بالرحم، وتساؤلهم بالله تعالى يتضمن إقسام بعضهم على بعض بالله، وتعاهدهم بالله.

وأما على قراءة الخفض، فقد قال: طائفة من السلف: هو من قولهم: أسألك بالله وبالرحم، وهذا إخبار عن سؤالهم، وقد يقال: إنه ليس بدليل على جوازه.

فإن كان دليلاً فمعنى قوله: أسألك بالرحم، ليس إقساماً بالرحم - والقسم هنا لا يسوغ - لكن بسبب الرحم، أي؛ لأن الرحم توجب لأصحابها بعضهم على بعض حقوقاً كسؤال الثلاثة لله تعالى بأعمالهم الصالحة[٣]، وكسؤالنا بدعاء النبي ﷺ وشفاعته. ومن هذا الباب ما روي عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب أن ابن أخيه عبد الله بن جعفر كان إذا سأله بحق جعفر أعطاه.

وليس هذا من باب الإقسام، فإن الإقسام بغير جعفر أعظم، بل من باب حق الرحم؛ لأن حق الله إنما وجب بسبب جعفر، وجعفر حقه على عليّ»[٤].

وبهذا يزول الإشكال العقدي المترتب من العطف أو حذف الحرف.

---

(١) قد سبق أن تعريف (غير) بـ (أل) غير فصيح عند جمهور النحويين، ينظر: القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة جمعاً وتقويماً، لخالد بن سعود العصيمي ص ١٧٤.

(٢) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٨.

(٣) يشير إلى حديث الثلاثة الذين أووا إلى الغار فانطبق عليهم فسأل كل واحد منهم بعمل عظيم أخلص فيه لله، حتى فرج الله لهم. وقد رواه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء (٦٠) باب حديث الغار (٥٣) حديث رقم (٣٤٦٥)، ومسلم، في كتاب الذكر (٤٨) باب قصة أصحاب الغار الثلاثة، والتوسل بصالح الأعمال (٢٧) حديث رقم (٢٧٤٣).

(٤) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ٢٧٦، ومجموع الفتاوى ١/ ٣٣٩.

وبهذا فسرها طائفة من السلف على معنى العطف ومناشدتهم بالله والرحم.

قال القرطبي: «وقال جماعة: هو معطوف على المكني، فإنهم كانوا يتساءلون بها، يقول الرجل: سألتك بالله والرحم، هكذا فسره الحسن والنخعي ومجاهد، وهو الصحيح في المسألة»[١].

الرابعة: موقف البصريين والكوفيين من هذه المسألة:

يعرض بعض النحويين هذه المسألة بصورة خلاف بين البصريين والكوفيين في إقرارها أو منعها. ويمثلها بأن الإقرار المطلق هو رأي الكوفيين، والمنع المطلق هو رأي البصريين[٢].

قال أبو البركات الأنباري: «ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز أن يعطف على الضمير المخفوض، وذلك نحو قولك: مررت بك وزيدٍ.

وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز.

أما الكوفيون فاحتجوا بأن قالوا: الدليل على أنه يجوز أنه قد جاء ذلك في التنزيل وكلام العرب، قال اللّه تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامِ﴾، بالخفض، و هي قراءة أحد القراء السبعة، وهو حمزة الزيات»[٣].

(١) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٦. وتنظر الآثار عن هؤلاء في تفسير الطبري ٤/ ٢٨٠-٢٨١.

(٢) ينظر: كشف المشكلات ١/ ٢٨٥، وإعراب القرآن للأصبهاني ص ٨٥، والبيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٢٤٠، والإنصاف في مسائل الخلاف ٢/ ٤٦٣، والتفسير الكبير للرازي ٩/ ١٣٣، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٦، والبسيط لابن أبي الربيع ١/ ٣٤٥، والبحر المحيط ٣/ ١٦٧، والدر المصون ٢/ ٣٩٤، ٣/ ٥٥٤، وتوضيح المقاصد والمسالك ٣/ ٢٣١، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١١٥، وائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، تأليف: عبد اللطيف الزبيدي ت (٨٠٢)، تحقيق: د/ طارق الجنابي، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧، ص ٦٢.

(٣) الإنصاف ٢/ ٤٦٣.

والحق أن هذا التصنيف محقٌّ في تصوير الرأي البصري وغير محقٍّ في تصوير الرأي الكوفي، ذلك أن إجازة ذلك مطلقاً قول لبعض النحويين، وجملة منهم بصريون كما سيأتي بيانه والنص عليهم.

أما الكوفيون فهم لا يختلفون كثيراً عن البصريين في تضعيف هذا العطف على الضمير المخفوض.

ولهذا كان موقفهم من قراءة حمزة إما تضعيفها، أو حملها على وجه غير العطف.

فهذا الكسائي إمام الكوفيين الأول وتلميذ حمزة وعنه أخذ القراءة قد قرأ (والأرحامَ) بالنصب كبقية السبعة، ولم يتبع شيخه في قراءة الخفض، ولو كان مذهبه الجواز لنقلت عنه القراءة بالجر.

وهذا أبو زكريا الفراء الإمام الثاني في هذه المدرسة يقول: «حدثني شريك بن عبد اللّٰه عن الأعمش عن إبراهيم أنه خفض (الأرحام)، قال هو كقولهم: بالله والرحم، وفيه قبح؛ لأن العرب لا تردّ مخفوضاً على مخفوض وقد كنّي عنه، وقد قال الشاعر في جوازه[1]:

نعلّق في مثل السواري سيوفنا ... وما بينها والكعبِ غوط نفانف

وإنما يجوز هذا في الشعر لضيقه»[2].

وقد أشار المبرد إلى تقبيح الكوفيين هذا النوع من العطف، حيث نص على أن البصريين يمنعون العطف؛ «لأنهم لا يعطفون الظاهر على المضمر المخفوض، ومن أجازه من غيرهم فعلى قبح كالضرورة»[3].

---

(١) البيت من الطويل، وهو بلا نسبة في تفسير الطبري ٤/ ٢٨١، والإنصاف ٢/ ٤٦٥، وشرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٧٩، وشرح التسهيل ٣/ ٣٧٧. والشاهد قوله: وما بينها والكعبِ، أصله: وما بينها وبين الكعب، فعطف الاسم الظاهر على الضمير بلا إعادة الخافض.

(٢) معاني القرآن للفراء ١/ ٢٥٢ -٢٥٣.

(٣) الكامل ٢/ ٩٣١ .

بل إن الزجاج يذكر في معرض تشدده في ردّ قراءة حمزة أن ذلك ممتنع بإجماع النحويين، ولم يستثن الكوفيين من هذا الإجماع[١].

وقال السيرافي: «وأما قبح عطف الظاهر المجرور على المضمر المجرور فليس بين النحويين فيه خلاف»[٢].

وهذا أبو جعفر الطبري - وهو معدود في عداد المدرسة الكوفية تعلماً وتأليفاً[٣]- يضعف هذه القراءة بل يمنع القراءة بها[٤].

ولقد كان أبو جعفر النحاس أكثر دقة في تصويره الخلاف، وذلك بنصه على أن مذهب الكوفيين متشدد في التضعيف، لا يختلف كثيراً عن رأي البصريين.

قال النحاس: «(والأرحام) عطف أي: واتقوا الأرحام أن تقطعوها. وقرأ إبراهيم وقتادة وحمزة (والأرحامِ) بالخفض. وقد تكلم النحويون في ذلك.

فأما البصريون فقال رؤساؤهم: هو لحن لا تحلّ القراءة به.

وأما الكوفيون فقالوا: هو قبيح. ولم يزيدوا على هذا ولم يذكروا علة قبحه فيما علمته»[٥].

ونحو ذلك قال الزجاجي في مجالس العلماء[٦].

وبهذا يتضح أن «عدم جواز هذا العطف هو رأي المذهبين البصري والكوفي. غير أن البصريين يردونه رداً شديداً، ويرون القراءة عليه لحناً - كما سبق - والكوفيين يحكمون عليه بالقبح ويقبلونه على كره»[٧].

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٦.

(٢) شرح السيرافي خ ٣/ ١٥٧،

(٣) ينظر: النحو وكتب التفاسير ١/ ٥٩٩-٦٣٤.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٨٣.

(٥) إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٣١.

(٦) ينظر: مجالس العلماء ص ٢٤٥-٢٤٦.

(٧) النحو وكتب التفسير ١/ ٤٩١.

وربما حمله بعضهم على وجه آخر غير العطف كما سيأتي.

الخامسة: المنتقدون للقراءة:

يشيع لدى كثير من المؤلفين التثريب على النحويين البصريين خاصة لموقفهم المتشدد تجاه هذه القراءة الثابتة، ويَعدّ ذا نموذجاً واضحاً يكشف عن خلل المنهج واضطرابه لدى النحويين عامة، والبصريين منهم خاصة في موقفهم من النصوص العربية[١].

قال الرازي: «والعجب من هؤلاء النحاة أنهم يستحسنون إثبات هذه اللغة بهذين البيتين المجهولين، ولا يستحسنون إثباتها بقراءة حمزة ومجاهد، مع أنهما كانا من أكابر علماء السلف في علم القرآن»[٢].

ويقول أحد الباحثين: «الحق أن النقد يجد في صف النحاة وفي قواعد نحوِهم ثُغراً عدةً ينفذ منها إلى الصميم، فهم يريدون بناء قواعدهم على كلام العرب فيجمعون نتفاً نثرية وشعرية من هذه القبيلة ومن تلك، من أعرابي في الشمال إلى امرأة في الجنوب، ومن شعر لا يعرف قائله إلى جملة غير منسوبة، يجمعون هذا إلى أقوال معروفة مشهورة، ويضعون قواعد تصدق على أكثر ما وصل إليهم بهذا الاستقراء الناقص، الذي لا يستند إلى خطة محكمة في الجمع، ثم يسددون هذه القواعد بمقاييس منطقية يريدون اطرادها في الكلام، حتى إذا أتت بعضهم قراءة صحيحة

---

(١) ينظر في أصول النحو للأفغاني ص ٣١، وكتاب أبو علي الفارسي ص١٦٦، ٢٨٥، ونظرية النحو القرآني، في كثير من مباحث الكتاب، والنحو وكتب التفسير ٢/ ١١٨٦-١٢٣٤، بعنوان: (حملة المحدَثين على النحويين لموقفهم من القراءات)، والدرس النحوي في بغداد، تأليف: د/ مهدي المخزومي، دار الرائد العربي - بيروت ط الثانية ١٤٠٧، ص ٥٨-٧٠، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٢١٠-٢١٩، ٢٦٥-٢٨٨، ٣٥٨-٣٧٥، ٤١٤-٤٤٠. والجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى، تأليف: د/ مراجع عبد القادر بالقاسم الطلحي، منشورات جامعة قاريونس- بنغازي، بدون ط وتاريخ. ص ٤٠٥-٤٢٥، وظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم، د/ محمد عبد القادر هنادي، مكتبة الطالب الجامعي- مكة، ط الأولى ١٤٠٨، ص ٢١، ٣٩٩.

(٢) التفسير الكبير ٩/ ١٣٤.

السند تخالف قاعدته القياسية، طعن فيها وإن كان قارئها أبلغ وأعرب من كثير ممن يحتج النحوي بكلامهم !! فلا استقراؤه كامل أو كاف، ولا لشواهده التي استند إليها بعض ما للقراءة الصحيحة من القوة، ولا اللغة تخضع للمقاييس التي ابتدعها»[١].

وتقول إحدى الباحثات: «لقد وضع سيبويه قواعده المعيارية لضبط اللغة من خلال كلام العرب شعراً ونثراً، ثم قام بعرض الآيات القرآنية على هذه القواعد، فما وافقها عدّ شاهداً، وما خالف أُوِّلَ، وما لم يقبل التأويل رفضه أو غض طرفه عنه فلم يذكره، ولم يناقشه»[٢].

وتصل الباحثة بعد ذلك إلى نتيجة خطيرة مفادها أن سيبويه قد ابتدع الاعتداد بخط المصحف، وموافقة العربية، مخالفةً بهذا التحامل آراء الأئمة وإجماع الأمة على وجوب تحقق هذين الضابطين مع صحة السند في اعتبار قبول القراءة.

تقول الباحثة: «وقد جعل سيبويه خط المصحف حجة على قراءة القراء، وكأنه بذلك يؤصل الاعتقاد بمجيء القراءات وفقاً لأهواء القراء وأمزجتهم، وتبعاً للغات الأقوام الذين ينتمون إليها، هذا الاعتقاد الذي حكم من خلاله المفسرون النحاة على القراءات المخالفة للقواعد النحوية بالرفض...، والملاحظ على سيبويه أنه لا يعتد بالتواتر في القراءات القرآنية، وإنما يوافق على القراءة ما دامت موافقة للقاعدة النحوية المرتضاه عنده، كما أن المقياس الأول لقبول القراءات عنده هو موافقتها لهذه القواعد، وبهذا يكون سيبويه هو أول من أشار إلى ضرورة موافقة خط المصحف، وبهذا يكون معيار قبول القراءات في ذلك الوقت موافقة العربية وهو موافقة القواعد النحوية واللغوية عامة، وموافقة خط

---

(١) في أصول النحو، تأليف: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي - بيروت، بدون ط ١٤٠٧، ص ٣١.

(٢) أثر المعنى النحوي ص ٢١٠.

المصحف، أما التواتر فلا يعتد به. كما يلاحظ على سيبويه أنه لا يشتط كثيراً في اتهام القراء بالغلط والوهم والخطأ كما سنرى هذا عادة للنحويين عند رفضهم للقراءات القرآنية»[١].

ويقول الدكتور الطلحي: «والقراءة على هذا الاعتبار تعدّ من أوثق النصوص اللغوية التي تساعد الدارس اللغوي على تبين خصائص اللغة والكشف عن مزاياها، ولكن النحاة قد أهملوا هذا المنبع الصافي، أو حكموا عليه بالشذوذ أو لجأوا إلى تأويله، أو رفضوه رفضاً قاطعاً بوصمه باللحن والخطأ والغلط والغرابة، وما إليها متى ما خالف قواعدهم أو نقض اطرادها»[٢].

وفي نظري أنه - وإن كانت بعض مواقف النحويين من بعض القراءات غير مقبولة - إلا أن رؤية التعميم هذه غالية ومتحاملة على النحويين في جوانب كثيرة منها على الرغم من قدمها وشهرتها. ومظاهر ذلك ما يأتي:

أولاً: أن في هذه النظرة تعميماً على النحويين، فنحن وإن كنا «نستغرب مواقف بعض النحاة من قراءات قرآنية متواترة، غير أننا نلفي طائفة غير قليلة منهم ترفض الطعن أو التجريح في القراءات السبعية أو غيرها»[٣].

وليس صحيحاً ما ذكره بعض الباحثين من أنه لا تفريق بين النحويين في هذه القضية بقوله «لا أراني بحاجة إلى هذه التفرقة فالكل عندي سواء، هم نحاة على كل حال، ذلك أنني هنا أنظر إليهم جمعياً على أنهم فريق واحد، في مقابل فريق آخر، هم القراء المعتمدون وقراءاتهم

---

(١) أثر المعنى النحوي ص ٢١٧.

(٢) الجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى ص ٤٠٨.

(٣) أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية حتى أواخر القرن الثاني الهجري، د/ عبد الله محمد الكيش، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٠١، ص ٦٤،

المتواترة، أو بعبارة أخرى، أقول: إن البحث هنا قائم على شيئين اثنين: هما:

١ - النص القرآني بقراءاته المتواترة في جانب.

٢ - والنحويون جميعاً على اختلاف مذاهبهم في جانب آخر»[١].

إذ إن الواقع أنه ما من خلاف نحوي تجاه قراءة قرآنية إلا ويوجد فيه طائفة من النحويين تقبلها وتحتج بها وتصوغ قواعدها وفق دلالة الآية، أو تبحث للآية عن توجيهات صحيحة[٢].

وهذا ظاهر وجلي ومستقر حتى في مناقشة أولئك المتحاملين، فهم يذكرون في معرض نقدهم على النحويين أن ثمة نحويين آخرين معتبرين قد أخذوا بهذه القراءة أو بتلك.

ومن ذلك قراءة حمزة هذه التي تعدّ من أبرز ما أُخذ على النحاة في تضعيفهم وردهم إياها، فقد قَبِلَ حجيتها فريق منهم، فأجاز العطف المذكور بناء على دلالة الآية، وبعضهم حملها على حذف الحرف.

فهل يليق بعد ذلك أن يقال إن هذا هو منهج النحويين قاطبة؟ وهل يصح أن يحكم على منهج النحو والنحويين بالاضطراب والخلل جراء بعض المواقف المحدودة من قبل بعضهم؟.

وفرقٌ شاسعٌ بين هذه الرؤية المتحاملة المعممة وبين ما يصوره المتقدمون في منهج علمي دقيق في بيان هذه المسألة.

قال السيوطي: «كان قوم من النحاة المتقدمين يعيبون على (عاصم) و (حمزة) و (ابن عامر) قراءات بعيدة في العربية، وينسبونهم إلى اللحن.

---

(١) نظرية النحو القرآني، د/ أحمد مكي الأنصاري، دار القبلة- ط الأولى ١٤٠٥، ص ١٤.

(٢) ينظر: دراسات في كتاب سيبويه، د/ خديجة الحديثي، وكالة المطبوعات - الكويت، بدون ط ١٩٨٠، ص ٩-٤٨، و أصول النحو العربي، د/ محمود أحمد نحلة، دار العلوم العربية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧، ص ٣٣-٤٦، والمعنى والإعراب عند النحويين ونظرية العامل د/ عبد العزيز عبده ١/ ٤٢-١٠٩.

وهم مخطئون في ذلك، فإن قراءاتهم ثابتة بالأسانيد المتواترة الصحيحة، التي لا مطعن فيها، وثبوت ذلك دليل على جوازه في العربية.

وقد ردّ المتأخرون، منهم ابن مالك على من عاب عليهم ذلك بأبلغ ردّ، واختار جواز ما وردت به قراءاتهم في العربية، وإن منعه الأكثرون مستدلاً به.

من ذلك احتجاجه على جواز العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجار بقراءة حمزة ﴿تَسَاءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامِ﴾»[1].

فلنتأمل هذه النظرة الواقعية والمصداقية في تصوير المسألة والمتمثلة في بيانه الآتي:

أ - أن هذا الرد وهذا العيب كان من (قوم من النحاة)، ولم يكن من كلهم.

ويكشف ابن الطيّب الفاسي عن هؤلاء القوم المذكورين بأنه «المبرد[2]، وتبعه من المتأخرين الزمخشري، فأكثر من الطعن في القراءات المشهورة»[3].

ب - أنهم مخطئون في ذلك، وهذا حكم من نحوي مثلهم.

ج - أن هذا الرد والاعتراض على القراءة لم يكن مسلماً عند كثير منهم بل رده طائفة أخرى، وليس هذا مقتصراً على المتأخرين، بل من المتقدمين من تعقب هذا الرد كما سبق من نص ابن خالويه وغيره.

د - أن هذه الطائفة قد بنت قواعدها على ما اقتضته دلالة القراءات.

---

(1) الإصباح في شرح الاقتراح للسيوطي (911)، تأليف: د محمود فجال، دار القلم- دمشق، ط الأولى 1409، ص69.

(2) ينظر: الكامل 2/ 931، ودرة الغواص للحريري ص 37، وشرح المفصل لابن يعيش 3/ 78، والجامع لأحكام القرآن 5/ 7، والبرهان في علوم القرآن 1/ 318.

(3) فيض الإنشراح من روض طيّ الاقتراح، تأليف: أبي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي ت (1170)، تحقيق: د/ محمود فجال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي، ط الأولى 1421، في 1/ 424.

ثانياً: أن النحاة المتقدمين الذين يمنعون هذا العطف كسيبويه والأخفش وابن السراج والسيرافي، لم أقف على تقبيح لهم أو ردّ منهم لهذه القراءة، على الرغم من تشددهم في منع هذا العطف. ولعلهم يحملون هذه القراءة على وجه غير هذا العطف الممتنع عندهم.

ولا يعني هذا غضّاً للطرف عنها أو عدم اعتداد بها - كما سبق من دعوى بعضهم - لأن هذا سوء ظن بهم، ودخول في مقاصد العباد فيما لا يعلمه إلا الله، خاصة مع أقوام شهدت لهم الأمة بصلاح الظاهر، والنصح لكتاب الله ودينه.

ثالثاً: أن الخلاف في الموقف تجاه قراءة معينة في بعض المواضع أمرٌ مشتهر من لدن الصحابة رضوان الله عليهم[1].

بل إن بعض السلف لم يتلق قراءة حمزة وأداءه فيها بالقبول التام، كما هو منقول عن الإمام الشافعي، وسفيان بن عيينة وبشر الحافي والإمام أحمد وغيرهم[2].

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ٢/ ١٨٣، وتأويل مشكل القرآن ص ٥٧- ٦٤، والانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٥٣١، والإتقان في علوم القرآن ١/ ٢٣٩-٢٤٣، والإصباح في شرح الاقراح ص ٧٠-٧٣.
وبهذا يتضح أن من الظلم حقاً والتحامل المرفوض ما زعمه بعض المعاصرين من أن الموقف المتشدد من القراءات السبع مبدأه كان من النحويين ثم «تعدتهم إلى العلماء المفسرين بل إلى من جمع القراءات السبعية كابن مجاهد». ظاهرة التأويل في إعراب القرآن، هنادي ص ٤٠٠، ولا أدري لم هذه النظرة العكسية، مع ثبوت مثل هذه المواقف من بعض الصحابة والتابعين؟!.

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ٥٨-٦٤، ومعرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق: محمد سيّد جاد الحق، دار الكتب الحديثة - القاهرة، ط الأولى، في ١/ ٩٦، والبدائع في علوم القرآن، من كلام ابن القيم ص ١١٦، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٢٠، وغاية النهاية في طبقات القراء، تأليف: شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري ت (٨٣٣)، عناية: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٣٥١، ١/ ٢٦٣.

والسبب في ذلك أنهم كانوا يفرِّقون بين حقيقة القرآن وحقيقة القراءة القرآنية، فيقطعون بتواتر القرآن، ويختلفون في تواتر القراءات.

قال الزركشي: «واعلم أن القرآن والقراءات حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتبة الحروف أو كيفيتها، من تخفيف وتثقيل وغيرهما... والقراءات السبع متواترة عند الجمهور، وقيل بل مشهورة... والتحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر فإن إسناد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة، وهذا شيء موجود في كتبهم»[١].

إن هذه الحقيقة الدقيقة هي التي تفسر موقف العلماء والفقهاء من بعض القراءات، وتريح المرء من التكلف في تفسير هذه المواقف وعناء البحث عن التخريج لها[٢].

رابعاً: أن تحكيم قواعد العربية في القراءة القرآنية لم يكن من بدعاً من النحويين، بل ذلك معدود في شروط قبول القراءة لدى القراء أنفسهم.

قال الحافظ ابن الجزري: «كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً، وصح سندها فهي القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها، ولا يحل إنكارها بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن، ووجب على الناس قبولها سواء كانت عن الأئمة السبعة أم عن العشرة أم عن غيرهم من الأئمة المقبولين، ومتى اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة سواء كانت عن السبعة أم عمن هو أكبر منهم، هذا هو الصحيح عند أئمة التحقيق من السلف والخلف... فلا ينبغي أن يغتر بكل قراءة تعزى إلى

(١) البرهان في علوم القرآن ١/٣١٨-٣١٩.

(٢) ينظر: النحو وكتب التفسير د/ رفيدة ٢/١١١٣-١١١٩.

واحد من هؤلاء الأئمة السبعة، ويطلق عليها لفظ الصحة وأنها[(١)] هكذا أنزلت إلا إذا دخلت في ذلك الضابط»[(٢)].

خامساً: أن الاعتداد بموافقة خط المصحف في قبول القراءة أمر ظاهر لأفراد الأمة من لدن الصحابة وتابعيهم، ولا ينكره إلا جاهل بأبجديات العلم.

قال الإمام أحمد رحمه الله: «تحرم مخالفة خط مصحف عثمان في ياء أو واو أو ألف أو غير ذلك»[(٣)].

فهل يليق بعد هذا أن يقال: إن اشتراط موافقة المصحف بدعةٌ من سيبويه وتعصبٌ للقواعد النحوية؟. أوَ ما علم من يدعي ذلك أن اللغويين والنحويين يجلّون كتابة المصحف حتى ولو خالفت قواعدهم ومعاييرهم؟.

قال أبو البقاء العكبري: «ذهب جماعة من أهل اللغة إلى كتابة الكلمة على لفظها إلا في خط المصحف فإنهم اتبعوا في ذلك ما وجدوه في الإمام»[(٤)].

سادساً: أن موقف التشدد تجاه قراءة حمزة المذكورة لم يتفرد به النحاة وحدهم أو بعضهم كما سبق تحقيقه. بل إنه قد ظهر عند بعض المفسرين أيضاً.

فهذا إمام المفسرين أبو جعفر الطبري مع ما عرف عنه من منهجية واسعة في قبول القراءات وتقريره في كثير من المواضع عند الاختلاف في

---

(١) في المطبوع (وإن هكذا).

(٢) النشر في القراءات العشر، تأليف: الحافظ أبي الخير محمد بن محمد ابن الجزري، ت (٨٣٣)، تصحيح: على محمد الصبّاغ، مكتبة الرياض - الرياض، بدون ط وتاريخ، في ١/ ٩.

(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٧٩.

(٤) اللباب في علل البناء والإعراب ٢/ ٤٨١.

قال ابن درستويه: «ووجدنا كتاب الله ﷻ لا يقاس هجاؤه ولا يخالف خطه، ولكنه يتلقى بالقبول على ما أودع المصحف». كتاب الكتّاب، لابن درستويه: عبد الله بن جعفر الفارسي ت (٣٤٧)، تحقيق: د/ إبراهيم السامرائي، وزميله، دار الجيل- بيروت، ط الأولى ١٤١٢، ص ٢٠.

القراءة بـ«إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب»(١)، «وبأي ذلك قرأ القارئ أصاب الصواب فيه»(٢)، مع ذلك نراه هنا يضعّف قراءة حمزة، بل يمنع القراءة بها.

قال الطبري: «قال محمد- يعني نفسه-: وعلى هذا التأويل قول بعض من قرأ قوله (والأرحامِ) بالخفض عطفاً بالأرحام على الهاء التي في قوله (به)، كأنه أراد: واتقوا اللّه الذي تساءلون به وبالأرحام، فعطف بظاهر على مكني مخفوض. وذلك غير فصيح من الكلام عند العرب؛ لأنها لا تنسق بظاهر على مكني في الخفض إلا في ضرورة شعر، وذلك لضيق الشعر، وأما الكلام فلا شيء يضطر المتكلم إلى اختيار المكروه من المنطق والرديء في الإعراب منه»(٣).

ثم قال: «والقراءة التي لا نستجيز للقارئ أن يقرأ غيرها في ذلك النصب ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ﴾ بمعنى: واتقوا الأرحام أن تقطعوها، لما قد بينا أن العرب لا تعطف بظاهر من الأسماء على مكني في حال الخفض، إلا في ضرورة شعر، على ما قد وصفت قبل»(٤).

و«مما سبق ذكره يظهر لنا أن الإمام الطبري في هذه المسألة على مذهب البصريين»(٥). ومن وافقهم من الكوفيين في تضعيف هذه القراءة.

بل إن بعض علماء القراءات أنفسهم كالمهدوي وغيره قد ضعّف قراءة حمزة، ووسمها بالقبح(٦).

---

(١) تفسر الطبري ٢٣/ ٥٣، ٣٠/ ١٦٩. وينظر: دراسة الطبري للمعنى، للمالكي ص ١٠٤.

(٢) تفسير الطبري ٤/ ٢٧٩.

(٣) تفسير الطبري ٤ / ٢٨١.

(٤) تفسير الطبري ٤/ ٢٨٣. وينظر: تفسير القرآن للسمعاني ١/ ٣٩٤.

(٥) السياق وأثره في توجيه المعنى في تفسير الطبري، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها، كلية الأداب والعلوم الإنسانية - فاس، إعداد: محمد بنعدة، إشراف د/ محمد المالكي، ١٤١٨، ص ٢٠٦.

(٦) ينظر: النحو وكتب التفسير ١/ ٦٨٥.

ونخلص مما سبق إلى أن «العطف على الضمير المجرور يعتبر نموذجاً لاحتكاك النحويين والمفسرين والقراء ومواقفهم من القراءات»[١]، وأنهم جميعاً يجرون بعض المقاييس والمعايير الخارجة عن الإسناد نحو بعض القراءات.

السادسة: الترجيح:

وبعد عرض هذه المسألة وبيان موقف العلماء منها، يظهر لي أن قراءة حمزة محمولةً بالعطف على الضمير المجرور صحيحةٌ فصيحةٌ. ويؤيد ذلك ما يأتي:

١ - صحة السند:

إن هذه القراءة ثابتة بصحة السند وشيوع النقل إذ هي إحدى القراءات التي تلقتها الأمة بالقبول، كما أنها قراءة ابن عباس والحسن البصري ومجاهد وقتادة والنخعي والأعمش ويحيى بن وثاب وأبي رزين[٢].

قال القشيري: «القراءات التي قرأ بها أئمة القراءة ثبتت عن النبي ﷺ تواتراً يعرفه أهل الصنعة، وإذا ثبت شيء عن النبي ﷺ فمن ردّ ذلك فقد ردّ على النبي ﷺ، واستقبح ما قرأ به. وهذا أمر محذور»[٣].

وقال ابن يعيش: «وقد ردّ أبو العباس محمد بن يزيد هذه القراءة، وقال: لا تحل القراءة بها، وهذا القول غير مرضي من أبي العباس؛ لأنه قد رواها إمام ثقة، ولا سبيل إلى ردّ نقل الثقة مع أنه قد قرأتها جماعة من غير السبعة كابن مسعود وابن عباس والقاسم وإبراهيم النخعي

---

(١) النحو وكتب التفسير ١/ ٢٧٩.

(٢) ينظر: شرح اللمع لابن برهان ١/ ٢٦٦، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٤٩، وفيض نشر الانشراح ١/ ٤٢٨.

(٣) الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٨.

والأعمش والحسن البصري وقتادة ومجاهد، وإذا صحت الرواية لم يكن سبيل إلى ردها»[(١)].

وقال أبو حيان بعد أن أطال في تزكية حمزة وبيان سبقه، قال: «وإنما ذكرت هذا وأطلت فيه لئلا يطلع غمر على كلام الزمخشري وابن عطية في هذه القراءة فيسيء ظناً بها وبقارئها، فيقارب أن يقع في الكفر بالطعن في ذلك، ولسنا متعبدين بقول نحاة البصرة ولا غيرهم ممن خالفهم، فكم حكم ثبت بنقل الكوفيين من كلام العرب لم ينقله البصريون، وكم حكم ثبت بنقل البصريين لم ينقله الكوفيون، وإنما يعرف ذلك من له استبحار في علم العربية»[(٢)].

ومع أنه قد سبق التفريق بين القراءة والقرآن، واختلاف حقيقتهما مما يلحظ غيابه في هذه النقول، إلا أن المقصود ثبوت هذه القراءة وقوة سندها.

٢ - سلامة المعنى:

لقد سبق أن معنى العطف يحتمل أوجهاً غير محذورة، قد أقرها طائفة من السلف، سواء كان ذلك بحملها على معنى أن الرحم سبب للإقسام كغيرها من الأعمال الصالحة، أو كانت سبباً لتعاطفهم من غير قصد القسم، أو كان ذلك من باب حكاية حالهم[(٣)].

ولهذا لم يذكر بعض المفسرين والنحويين - في معرض اعتراضهم على هذه القراءة - هذا المعنى العقدي مقتصرين على التضعيف النحوي[(٤)].

٣ - صحة التركيب صناعة:

على الرغم من أن المانعين للعطف المذكور قد عللوا ذلك بعلل بعضها قوي وبعضها عليل، إلا أن ورود ذلك في القرآن الكريم في

---

(١) شرح المفصل ٣/ ٧٨.

(٢) البحر المحيط ٣/ ١٦٧.

(٣) تنظر آثار من السلف في ذلك في تفسير الطبري ٤/ ٢٨٠.

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٤/ ٢٨٠، وتفسير القرآن للسمعاني ١/ ٣٩٤، والإنصاف ٢/ ٤٦٧.

مواضع منه، وكذلك في الكلام الفصيح نثراً وشعراً دليل على صحة هذا العطف[1].

قال ابن مالك عن الحجتين السابقتين للمانعين: «وكلتا الحجتين ضعيفة: أما الأولى فيدل على ضعفها أن شبه ضمير الجر بالتنوين لو منع من العطف عليه لمنع من توكيده، والإبدال منه ؛ لأن التنوين لا يؤكد ولا يبدل منه، وضمير الجر يوكّد ويبدل منه بإجماع فللعطف أسوة بهما.

وأما الثانية: فيدل على ضعفها أنه لو كان حلول كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه - يعني في محل الآخر - شرطاً في صحة العطف لم يجز: ربّ رجل وأخيه. ولا:

أيّ فتى هيجاء أنت وجارها...[2]

وأمثال ذلك من المعطوفات الممتنع تقديمها وتأخير ما عطفت عليه كثيرة، فكما لم يمتنع فيها العطف لم يمتنع في نحو: مررت بك وزيدٍ.

وإذا بطل كون ما تعللوا به مانعاً وجب الاعتراف بصحة الجواز»[3].

٤ - أنه اختيار جمع من النحويين والمحققين:

لقد اختار صحة هذا العطف وحجية هذه القراءة جمع كبير من العلماء، منهم يونس[4]، ....

---

(١) ينظر ذلك في: الإنصاف ٢/ ٤٦٣، والجامع لأحكام القرآن ٥/ ٩، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٤٦-١٢٥٥، وشواهد التوضيح والتصحيح لابن مالك ٥٣-٥٧، وعمدة الحافظ لابن مالك ٢/ ٦٥٩-٦٦٨، والدر المصون ٢/ ٣٩٤.

(٢) صدر بيت من الطويل، وعجزه: .... إذا ما رحال بالرجال استقلت.

والبيت بلا نسبة في الكتاب ٢/ ٥٥، ١٨٧، والأصول في النحو ٢/ ٣٩، وتحصيل عين الذهب ص ٢٥٩. ونسبه الصيمري إلى مجنون بني عامر، ينظر: التبصرة والتذكرة ١/ ١٤٢.

(٣) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢٤٧-١٢٤٨. وينظر: شواهد التوضيح والتصحيح ص ٥٣، وشرح التسهيل ٣/ ٣٧٥-٣٧٨.

(٤) ينظر: شواهدالتوضيح والتصحيح لابن مالك ص ٥٣، وشرح الكافية الشافية ٣/ ١٢٤٦، والدر المصون ٢/ ٣٩٤، وفيض نشر الانشراح ١/ ٤٢٨.

وقطرب[١]، والأخفش[٢] وابن خالويه[٣]، وأبو علي الفارسي في العضديات[٤]، وأبو النصر القشيري[٥] وأبو علي الشلوبين[٦] وابن يعيش[٧] والمنتجب الهمداني[٨] وابن مالك[٩]، وغيرهم[١٠].

٥ - ضعف الاحتمالين الآخرين:

فإذا ثبت صحة سندها وثبوتها تعين حملها على العطف المذكور، ذلك أنّ الوجهين الآخرين فيها لا يخلوان من ضعف نحوي أو معنوي.

أما حملها على أن القسم من اللّه بالأرحام والجواب قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا﴾ فيبدو ضعفه من عدم الترابط والتناسق بين صدر الآية وخاتمها.

قال الحيدرة اليمني: «ويقف على (به) في قراءة حمزة، ثم يستأنف (الأرحام) قسماً مخفوضاً، فتقول: ﴿اتقوا اللّه الذي تساءلون به﴾ ثم

---

(١) ينظر: شواهد التوضيح والتصحيح لابن مالك ص ٥٣.

(٢) ينظر: شواهد التوضيح والتصحيح ص ٥٣، وعمدة الحافظ ٢/ ٦٦٥، ٦٦٨، والدر المصون ٢/ ٣٩٤، وتوضيح المقاصد والمسالك ٣/ ٢٣١.

(٣) ينظر: الحجة ص ١١٨.

(٤) ينظر: المسائل العضديات، تأليف: أبي علي الحسن بن أحمد الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: د/ علي جابر المنصوري، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦، ص ١٠١.

(٥) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٨.

(٦) ينظر: شرح الكافية الشافية لابن مالك ٣/ ١٢٤٩، وعمدة الحافظ ٢/ ٦٦٥، والدر المصون ٢/ ٣٩٤،، وتوضيح المقاصد والمسالك ٣/ ٢٣١. ولم أجده فيما بين يدي من آثار الشلوبين المطبوعة.

(٧) ينظر: شرح المفصل لابن يعيش ٣/ ٧٨.

(٨) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٦٨٤.

(٩) ينظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢٤٩. وشواهد التوضيح والتصحيح ص ٥٣، وعمدة الحافظ ٢/ ٦٥٩-٦٦٨، والاقتراح في أصول النحو وجدله، تأليف: عبد الرحمن السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: د/ محمود فجال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي - ط الأولى ١٤٢١، ١/ ٤٢٧.

(١٠) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٥/ ٦، والدر المصون ٢/ ٣٩٤.

تقول ﴿وَٱلْأَرْحَامَ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾»[١]. وهذا مستثقل متكلف من غير حاجة. ولهذا «يأباه نظم الكلام وسرده، وإن كان المعنى يخرجه»[٢].

كما يبدو ضعفه من كون «قراءتي النصب وإظهار حرف الجر في (بالأرحام) يمنعان من ذلك، والأصل توافق القراءات»[٣].

وأما حملها على حذف الجار وبقاء عمله فهو ضعيف عند النحويين، بل عدّه بعضهم شاذاً.

قال سيبويه: «حرف الجرّ لا يضمر، وسترى بيان ذلك، ولو جاز ذلك لقلت: زيدٍ، تريد: مُرّ بزيدٍ»[٤]. وقال: «فإن قال قائل: فاحذف حرف الجرّ وانوه. قيل له: لا يجوز ذلك»[٥].

وقال ابن الشجري: «وبالجملة إن إضمار الجارِّ وإعماله بغير عوض ضعيف، وإنما استجازوا إضمار (من)، بعد (كم)؛ لأنه قد عرف موضعها، وكثر استعمالها فيه، كما كثر استعمال الباء في جواب قولهم: كيف أصبحت؟ فقيل ذلك لرؤبة: فقال: خيرٍ، عافاك اللّه، فحذف الباء وأعملها، وسوّغ له ذلك ما ذكرته من كثرة استعمالها مع هذا اللفظ»[٦].

وقال أيضاً: «وحرف الجر لا يسوغ إعماله مقدّراً، إلا على سبيل الشذوذ»[٧].

وبهذا يتضح أن العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار أفصح وأكثر وروداً عن العرب من حذف حرف الجر وإعماله.

---

(١) كشف المشكل ٢/ ٢٠٦.
(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٥.
(٣) الدر المصون ٢/ ٥٥٥.
(٤) الكتاب ١/ ٩٤. وينظر: ١/ ٢٥٤، ٢٦٣، ٣٩٥، ٣/ ٩.
(٥) الكتاب ١/ ٣٩٥.
(٦) أمالي ابن الشجري ٢/ ١٣٢.
(٧) أمالي ابن الشجري ٢/ ٣٥٥، وينظر: ١/ ٢٨٢، ٢/ ٧٩، ٨٧. وينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٣٢، وشرح المقدمة الجزولية الكبير للشلوبين ٣/ ٨٦١.

قال ابن مالك:

وعودُ خافضٍ لدى عطفٍ على ... ضمير خفضٍ لازماً قد جعلا
وليس عندي لازماً إذ قد أتى ... في النظم والنثر الصحيح مثبتا

وقال السمين: «والذي ينبغي: أنه - أي العطف المذكور- يجوز مطلقاً؛ لكثرة السماع الوارد به، وضعف دليل المانعين واعتضاده بالقياس»(١).

ولا شك أن العطف على الضمير المجرور بدون إعادة الجار فصيح صحيح، وإن كانت إعادة الجار أفصح منه.

قال ابن مالك: «ولأجل القراءة المذكورة، والشواهد لم أمنع العطف على ضمير الجر، بل نبهت على أن عود حرف الجر مع المعطوف مفضّل على عدم عوده»(٢).

كما يعلم أن قراءة النصب أقوى وأقيس.

قال ابن خالويه«إلا أنهم مع إجازتهم ذلك - أي قراءة الخفض - واحتجاجهم للقارئ به، يختارون النصب في القراءة»(٣).

وقال أيضاً: وليس لحناً عندي؛ لأن ابن مجاهد حدثنا بإسناد يعزيه إلى رسول الله ﷺ أنه قرأ: ﴿وَٱلْأَرْحَامَ﴾، ومع ذلك فإن حمزة كان لا يقرأ حرفاً إلا بأثر. غير أنّ من أجاز الخفض في ﴿ٱلْأَرْحَامِ﴾ أجمع مع من لم يجز على أن النصب هو الاختيار»(٤).

وبهذا يحصل الجمع بين اطراد القاعدة النحوية التي تعني الأفصح، وبين ورود ذلك في قراءة ثابتة فتعني الفصيح.

---

(١) الدر المصون ٢/ ٣٩٤.

(٢) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢٥٤.

(٣) الحجة لابن خالويه ص ١١٩.

(٤) إعراب القراءات السبع وعللها ١/ ١٢٨.

قال ابن الجزري: «وقولنا في الضابط: (ولو بوجه) نريد به وجهاً من وجوه النحو، سواء كان أفصح أم فصيحاً، مجمعاً عليه أم مختلفاً فيه اختلافاً لا يضر مثله، إذا كانت القراءة مما شاع وذاع وتلقاه الأئمة بالإسناد الصحيح، إذ هو الأصل الأعظم والركن الأقوم، وهذا هو المختار عند المحققين في ركن موافقة العربية»[١].

وهذا هو المنهج الذي يحسن التعامل به مع القراءات المخالفة للمشهور من كلام العرب بأن تتلقى بالقبول والتصحيح وإن كانت خلاف الأشهر والأظهر، فلا يعني هذا ردها وتضعيفها كما لا يعني أنه يجب حمل قواعد العربية على ضوئها؛ لأنه «ليس يمنع ذلك أن ينزّل اللّه سبحانه بخلاف الوجه الأظهر، كما أنزله على الوجه الأظهر المعروف»[٢].

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: «قد يجوز أن يترك الحرف والحرفان على خلاف الوجه الأظهر الأشهر على ما بيناه من قبل إذا كان لإنزاله على خلاف ذلك في اللغة توجّهٌ صحيحٌ[٣]»[٤].



(١) النشر في القراءات العشر ١/ ١٠. وينظر: الإتقان للسيوطي ١/ ١٠١، ١٠٢.
(٢) الانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٥٥٣.
(٣) في المطبوع: توجهاً صحيحاً.
(٤) الانتصار للقرآن ٢/ ٥٦١.

المسألة الخامسة والسبعون

٧٥- قال اللّه تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال ٨/ ٦٤].

التوجيه الإعرابي:

تشتمل هذه الآية على عبارتين: الأولى: قوله (حسبك الله)، والثانية: قوله (ومن اتبعك من المؤمنين).

ويعرب جمهور النحويين قوله (حسبُك الله)، بأنها جملة مركبة من مبتدأ وخبر[١]. ويرى بعضهم أنها جملة مركبة من اسم فعل (حسب والكاف مفعوله ولفظ الجلالة فاعله[٢].

في حين كان البناء اللازم لاسم الموصول (من) في قوله ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ سبباً في تباين آراء المعربين في تحديد محله الإعرابي، إذ اجتمع فيه القول بإعرابه بكل أنواع الإعراب الثلاثة: من الرفع والنصب والجر، في أقوال متعددة تصل إلى ثمانية أقوال، يمكن تصنيفها وفق هذه الأوجه الإعرابية على النحو الآتي:

أولاً: الرفع:

وهو مؤدى الأقوال التالية:

١ - أنه مرفوع المحلّ بالعطف على لفظ الجلالة قبله، والتقدير: حسبك اللّه والمؤمنون، أي: يكفيك اللّه والمؤمنون.

---

(١) ينظر: الكتاب ١/ ٣١٠.

(٢) نسب هذا إلى الزجاج، في الفريد في إعراب القرآن المجيد ٢/ ٤٣٥، والبحر المحيط ٢/ ١٢٦، و٤/ ٥١١، والدر المصون ٥/ ٦٣٣، ولم أقف عليه في معاني القرآن وإعرابه.

وقد اختاره الفراء[١] وأبو حيان[٢] والسمين الحلبي[٣]. ونسبه الطبري إلى بعض أهل العربية، ولم يعلق عليه[٤]. وأجازه الزجاج[٥] والزمخشري[٦]، والمنتجب الهمداني[٧].

قال الفراء: «وإن شئت جعلت (من) في موضع رفع، وهو أحب الوجهين إليّ؛ لأن التلاوة تدّل على معنى الرفع»[٨].

٢ - أنه مرفوع المحل لكونه خبراً لمبتدأ محذوف، والتقدير: يا أيها النبي حسبك اللّه، وحسبك من اتبعك من المؤمنين. والجملة معطوفة على الجملة قبلها، فالواو عاطفة للجمل.

وهو ترجيح النحاس[٩]. وهو في المعنى متوافق مع سابقه[١٠].

٣ - أنه مرفوع المحل لكونه مبتدأ، والخبر محذوف، والتقدير: ومن اتبعك كذلك، أي: حسبهم الله[١١].

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٧١، وتهذيب اللغة للأزهري ٤/ ٣٣٠.
(٢) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٥١٠.
(٣) ينظر: الدر المصون ٥/ ٦٣١- ٦٣٤.
(٤) ينظر: تفسير الطبري ١٠/ ٤٦.
(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٢٣.
(٦) ينظر: الكشاف ٢/ ١٣٣.
(٧) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٤٣٥.
(٨) معاني القرآن ١/ ٤١٧.
(٩) ينظر: إعراب القرآن٢/ ١٩٤-١٩٥، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٤٤، وأضواء البيان ١/ ٤٧٦.
(١٠) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ٦٣١، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٤٣٥، والدر المصون ٥/ ٦٣٤، وروح المعاني ١٠/ ٣١٥.
(١١) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٥١، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٣١، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٤٤، وزاد المعاد ١/ ٣٥، والدر المصون ٥/ ٦٣٤، وبدائع التفسير ٢/ ٣٤٢، وروح المعاني ١٠/ ٣١٥.

ثانياً: النصب:

وهو مؤدى الأقوال التالية:

١ - أنه منصوب المحل بالعطف على موضع الكاف في قوله (حسبك)، وبيانه: أن (حسب)، مصدر مضاف إلى مفعوله.«والمصدر يعمل عمل الفعل، لكن إذا أضيف عمل في غير المضاف إليه، ولهذا إن أضيف إلى الفاعل نصب المفعول، وإن أضيف إلى المفعول رفع الفاعل»[١]. فإذا أضيف وهو متعدٍ عمل في الآخر، وقد أضيف هنا إلى مفعوله وهي الكاف، فهي في موضع جرّ بالإضافة، وأصلها النصب بهذا المصدر، فلما عطف عليها جاز العطف على محلها قبل الإضافة وهو النصب على المفعولية.

قال ابن مالك[٢]:

وبعد جرّه الذي أضيف له ... كمّل بنصبٍ أو برفع عملَه

وجُرَّ ما يتبعُ ما جُرَّ ومَنْ ... راعى في الاتباعِ المحلّ فحسنْ

والتقدير على ذلك: يا أيها النبي يكفيك اللّه ويكفي من اتبعك.

وهذا اختيار أبي العباس ثعلب[٣]، والأزهري[٤]، والطبري[٥]، ومكي[٦]،وابن عطية[٧]، وابن تيمية[٨]. وقد بدأ به النحاس[٩].

---

(١) منهاج السنة لابن تيمية ٧/ ٢٠٢.

(٢) ألفية ابن مالك (باب إعمال المصدر) ص ٣٩.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ٤/ ٣٣١، ولسان العرب (حسب) ١/ ٣١٢.

(٤) ينظر: تهذيب اللغة ٤/ ٣٣٥.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ١٠/ ٤٦.

(٦) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٥١.

(٧) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٥٤٩، وروح المعاني ١٠/ ٣١٥.

(٨) ينظر: منهاج السنة ٢/ ٣٢، ٧/ ٢٠١-٢٠٦، والتدمرية ص ٢٠٠-٢٠١، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ٢٢٠-٢٢١، ٢٣٨، ومجموع الفتاوى ١/ ٢٩٣، ٣٠٦، والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٣٦٩.

(٩) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ١٩٤.

قال الطبري: «فـ (من) من قوله ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، على هذا التأويل الذي ذكرناه عن الشعبي نصب عطفاً على معنى الكاف في قوله ﴿حَسْبَكَ ٱللَّهُ﴾ لا على لفظه؛ لأنها في محل خفض في الظاهر وفي محل نصب في المعنى؛ لأن معنى الكلام: يكفيك اللّه، ويكفي من اتبعك من المؤمنين»[١].

٢ - أنه منصوب المحل لكونه مفعولاً معه، والواو للمعية.

وقد نسب هذا إلى الزجاج لتوافقه مع رأيه في (حسب) بأنها اسم فعل، والكاف مفعوله ولفظ الجلالة فاعله، والواو للمعية[٢].

وهو اختيار الزمخشري[٣]، والنسفي[٤]، وابن القيم[٥]، والزركشي[٦].

قال الزمخشري: «(ومن اتبعك) الواو بمعنى (مع)، وما بعده منصوب تقول: حسبك وزيداً درهمٌ، ولا تجر؛ لأن عطف الظاهر المجرور على المكنّى ممتنع. قال[٧]:

.... فحسبُك والضحّاكَ عضبٌ مهنّد

والمعنى: كفاك وكفى تبّاعَك من المؤمنين اللهُ ناصراً»[٨].

---

(١) تفسير الطبري ١٠/ ٤٦.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٥١١، والدر المصون ٥/ ٦٣٣، وروح المعاني ١٠/ ٣١٥. ولم أقف عليه في معاني القرآن للزجاج.

(٣) ينظر: الكشاف ٢/ ١٣٣، والبحر المحيط ٤/ ٥١١، والدر المصون ٥/ ٦٣٢.

(٤) تفسير النسفي ٢/ ١٥٩.

(٥) ينظر: زاد المعاد ١/ ٣٥، وبدائع التفسير ٢/ ٣٤١-٣٤٣، والمذهب السلفي (ابن القيم الجوزية وشيخه ابن تيمية) في النحو واللغة، إعداد: د/ عبد الفتاح أحمد الحموز، ضمن بحوث مجلة الحكمة، العدد الرابع عشر شوال ١٤١٨، ص ١٨٥.

(٦) ينظر: البرهان في علوم القرآن للزركشي ٤/ ١١٦.

(٧) عجز بيت من الطويل، وصدره: إذا كانت الهيجاء وانشقت العصا فحسبك. . . .
وهو بلا نسبة في معاني القرآن للفراء١/ وتهذيب اللغة٤/ ٣٣١، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٤٣٥، ولسان العرب ١/ ٣١٢، والرواية فيها (فحسبك سيفٌ مهنّد).

(٨) الكشاف ٢/ ١٣٣.

٣ - أنه منصوب المحل بفعل محذوف دلّ عليه الكلام، والتقدير: ويكفي من اتبعك[١].

ثالثاً: الجر:

وهو مؤدى القولين الآتيين:

١ - أنه مجرور المحل عطفاً على الكاف في (حسبك)، فيكون من عطف الاسم الظاهر على الضمير المجرور بدون إعادة الجار. والتقدير: حسبك ومن اتبعك اللهُ[٢]،

وهذا جائز عند بعض النحويين، وممتنع عند جمهورهم، كما سبق تقريره في المسألة قبلها[٣].

٢ - أنه مجرور المحل بإضمار مضاف معطوف على ما قبله تقديره (وحسب) أي: حسبك اللّه وحسبُ أتباعِك. وذلك كقول الشاعر[٤]:

أكلَّ امرئٍ تحسبين امرأً ... ونارٍ توقد بالليل نارا

أي: وكلَّ نارٍ[٥].

الأثر العقدي:

يعود السبب في تعدد الأوجه الإعرابية وتباينها تبايناً كبيراً إلى الاختلاف في مفهوم (الحسب)، وحكم إسناده إلى غير الله؛ لأن الحسب

---

(١) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ٦٣١.

(٢) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٢٦٠، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٤٣٥، وزاد المعاد ١/ ٣٥، وبدائع التفسير ٢/ ٣٤١، والدر المصون ٥/ ٦٣٢، وروح المعاني ١٠/ ٣١٥، وأضواء البيان ١/ ٤٧٦.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٤) من هذا البحث.

(٤) البيت من المتقارب، وهو لأبي دؤاد الإيادي كما في الكتاب ١/ ٦٦، وضرائر الشعر لابن عصفور الإشبيلي ت (٦٦٩)، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس -بيروت بدون ط وتاريخ، ص ١٦٦، بلا نسبة في كتاب الشعر للفارسي ١/ ٤٤، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٢١.

(٥) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٥٤٩، والبحر المحيط ٤/ ٥١٠، والدر المصون ٥/ ٦٣١.

والمحسب في كلام العرب بمعنى: الكافي[١].

قال الأزهري: «وقوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ أي: كافيك الله. أحسبني الشيءُ أي: كفاني، وأعطيته فأحسبته أي: أعطيته الكفاية حتى قال: حسبي، وقيل في قوله ﴿وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ قولان: أحدهما: حسبك اللّٰه، ومن اتبعك من المؤمنين كفايةٌ إذ نصرهم اللّٰه، والثاني: حسبك اللّٰه وحسبُ من اتبعك من المؤمنين أي يكفيكم اللّٰه جميعاً»[٢].

ويمكن إرجاع موقف التوجيهات الإعرابية السابقة من هذه المسألة إلى موقفين:

الموقف الأول: جواز إسناد هذا المعنى إلى غير اللّٰه بحمله على معنى النصرة والتأييد. وهذا مؤدى القول الأول والثاني من أوجه الرفع بعطف (ومن اتبعك) على لفظ الجلالة، أي: حسبك اللّٰه والمؤمنون، أو بتقدير مبتدأ محذوف، أي: وحسبك أتباعك.

وهذا اختيار من أجاز هذا العطف كما سبق ذكرهم، كما نسب إلى الحسن البصري[٣].

الموقف الثاني: وجوب إسناده إلى اللّٰه تعالى وحده، ومنع نسبته إلى غيره؛ بمعنى الكفاية والحماية ونحوه مما يجب صرفه إلى الله ﷻ وحده.

---

(١) ينظر: الزاهر في معاني كلمات الناس، تأليف: أبي بكر بن الأنباري ت (٣٢٨) تحقيق: د/ حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الأولى ١٤١٢، ١/ ٤-٧، وتهذيب اللغة ٤/ ٣٣٣٠-٣٣٦، والمحرر الوجيز ٢/ ٥٤٩، ولسان العرب حسب) ١/ ٣١٢.

(٢) تهذيب اللغة ٤/ ٣٣٥-٣٣٦. وفيه اضطراب ونقص، والتصويب من اللسان (حسب) ١/ ٣١٢.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٤٤، والبحر المحيط ٤/ ٥١٠، والدر المصون ٥/ ٦٣١، وأضواء البيان ١/ ٤٧٦.

وهذا مؤدى بقية الأقوال باختلاف أعاريبها. أي: حسبك اللَّه وحسب أتباعِك. بمعنى «يتولى كفايتك وحياطتك»[١].

وهذا اختيار من منع الرفع بالعطف على لفظ الجلالة كما سبق ذكرهم في بقية الأقوال[٢]، وقد نسب إلى عامر الشعبي وابن زيد[٣]، والضحاك[٤]. كما نسب إلى الجمهور من السلف والخلف[٥].

قال ابن تيمية: «إن الحسب هو الكافي، والله وحده هو كافٍ عباده المؤمنين، كما قال تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، أي: وحده حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين. هذا هو القول الصواب الذي قاله جمهور السلف والخلف»[٦].

وقد أرجع بعض المعربين المنع إلى كون الواو إنما تفيد الجمع، ولا يحسن الجمع بين الخالق والمخلوق هنا، كما لا يحسن في قولهم: ما شاء اللَّه وشئت، وهذا من باب الأدب، وكان الأولى أن يؤتى بـ (ثم) بدل الواو[٧].

قال مكي بن أبي طالب: «وقيل (من) في موضع رفع عطف على (حسب) لقبح عطفه على اسم (اللَّه)، ﷻ، لما جاء من الكراهية في قول

---

(١) الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٤٣.

(٢) ينظر: بدائع التفسير ٢/ ٣٤٢، وتفسير ابن كثير ٢/ ٣١٠، وأضواء البيان ١/ ٤٧٦.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ١٠/ ٤٥، والمحرر الوجيز ٢/ ٥٤٩، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٤٤، والبحر المحيط ٤/ ٥١٠، والدر المصون ٥/ ٦٣٢.

(٤) ينظر: بحر العلوم (تفسير السمرقندي) ٢/ ٢٥.

(٥) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٢٦٠، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ٢٢١، ٢٣٨، والتدمرية ص ٢٠٠، ومجموع الفتاوى ١/ ٢٩٣، ٣٠٦.

(٦) قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ص ٢٢١.

(٧) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٥٢، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٣١، والفريد في إعراب القرآن ٢/ ٤٣٥، والدر المصون ٥/ ٦٣٤، وروح المعاني ١٠/ ٣١٦.

المرء: ما شاء اللّه وشئت، ولو كان بـ(الفاء) أو بـ(ثم) لحسن العطف على اسم (الله) جلّ ذكره»[١].

وفي الحقيقة أن هذا ليس هو المانع العقدي، بل هو كما سبق بيانه من وجوب توحيد اللّه بهذا الأمر، وأن اللّه وحده حسبُ جميع الخلق، أي كافيهم، فهو من الحق الذي أثبته اللّه لنفسه لا يشركه فيه مخلوق، كالعبادة والتوكل والخوف والخشية والتقوى وغيرها مما يجب إسناده إليه تعالى وحده.

قال ابن تيمية: «وأما الحسب فهو الكافي، والله وحده كاف عبده... إذ هو وحده كاف نبيه، وهو حسبه، ليس معه من يكون وإياه حسباً للرسول»[٢].

ولقد أشار ابن تيمية إلى أن بعض الرافضة يجعل هذه الآية دليلاً على أن عليّ ابن أبي طالب ﵁، هو ناصر الرسول ﷺ وكافيه، وذلك بدعوى أنها قد «نزلت في عليّ. وهذه فضيلة لم تحصل لأحد من الصحابة غيره، فيكون هو الإمام»[٣].

ويتحصل ذلك على وجه عطف (من) بالرفع على لفظ الجلالة.

وقد ردّ ابن تيمية هذه الدعوى بأن «هذا الكلام من أعظم الفرية على اللّه ورسوله، وذلك أن قوله ﴿حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، معناه: أن اللّه حسبك وحسب من اتبعك من المؤمنين، فهو وحده كافيك وكافي من معك من المؤمنين»[٤].

المناقشة:

كلُّ الأوجه الإعرابية من الرفع والنصب والجر سائغة نحوياً بالجملة اتفاقاً: في وجهي الرفع والنصب، وعلى الأصح في الجر بالعطف على

---

(١) مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٥٢.
(٢) التدمرية ص ٢٠٠.
(٣) منهاج السنة ٧/ ٢٠١.
(٤) منهاج السنة ٧/ ٢٠٤.

الضمير المجرور كما في الوجه الأول من وجهي الجر، وليس على حذف المضاف كما في الوجه الثاني منهما، وذلك لأن هذا «الوجه من حذف المضاف مكروه، بابه ضرورة الشعر، أما البيت المذكور دليلاً عليه فيروى بالنصب (وناراً)»[١].

فإذا تبين أن هذه الأوجه مشتركة في الجواز النحوي، بقي مدار الترجيح في هذا المسألة على الدلالة المعنوية، معتضدةً بالأقوى من هذه الأوجه النحوية السائغة فيها.

ولقد تبين أن الرفع على العطف - وهو الوجه الأول - أو بتقدير مبتدأ - وهو الوجه الثاني - ممتنع عند كثير من العلماء لما يؤديه من محذور عقدي من إشراك المخلوق في الحسب وهو الكفاية والحماية.

وهذه دلالة شرعية يجب أن تحكّم فيها نصوص الكتاب والسنة الوارد فيهما توحيد اللّٰه تعالى بهذه الصفة.

قال الشنقيطي: «والآيات القرآنية تدل على تعيّن الوجه الأخير، وأن المعنى: كافيك اللّٰه وكافي من اتبعك من المؤمنين لدلالة الاستقراء في القرآن على أن الحسب والكفاية للّٰه وحده، كقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا۟ مَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ سَيُؤْتِينَا ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَرَسُولُهُۥٓ إِنَّآ إِلَى ٱللَّهِ رَٰغِبُونَ﴾ [التوبة ٩/ ٥٩]. فجعل الإيتاء للّٰه ورسوله، كما قال ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر ٥٩/ ٧]، وجعل الحسب له وحده، فلم يقل: وقالوا حسبنا اللّٰه ورسوله، بل جعل الحسب مختصاً به، وقال ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُۥ﴾ [الزمر ٣٩/ ٣٦]، فخص الكفاية التي هي الحسب به وحده، وتمدح تعالى بذلك في قوله ﴿وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُۥٓ﴾ [الطلاق ٦٥/ ٣]، وقال تعالى ﴿وَإِن يُرِيدُوٓا۟ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال ٨/ ٦٢]، ففرق بين الحسب والتأييد، فجعل الحسب له وحده، وجعل التأييد له بنصره وبعباده.

---

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٥٤٩. بتصرف يسير.

وقد أثنى تعالى على أهل التوحيد والتوكل من عباده حيث أفردوه بالحسب، فقال تعالى ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا وَقَالُوا۟ حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٣]»[١].

ولقد شدّد ابن تيمية على وجوب اعتبار هذه الدلالة الشرعية الموجبة توحيد اللّه بهذا الحسب والكفاية، حيث ردّ على المجوّزين إسنادها إلى المخلوق، ومنع وجه العطف بالرفع على لفظ الجلالة، فقال: «وقد ظنّ بعض الغالطين أن معنى الآية: أن اللّه والمؤمنين حسبك، ويكون ﴿مَنِ ٱتَّبَعَكَ﴾ رفعاً عطفاً على اللّه، وهذا خطأ قبيح مستلزمٌ للكفر، فإن اللّه وحده حسب جميع الخلق»[٢].

ووافقه تلميذه ابن القيم فرأى أن الرفع بالعطف «خطأ محض، لا يجوز حمل الآية عليه، فإن الحسب والكفاية للّه وحده، كالتوكل والتقوى والعبادة»[٣].

وإذ ظهر أن الشرع قد جاء بصرفها وإسنادها إلى اللّه وحده، تحقق أن منع العطف المذكور، وكذا تقدير المبتدأ هو الأظهر والأسلم.

وتبقى المفاضلة بين الأوجه الستة الباقية التي تسوغ شرعاً؛ لكون مؤداها يصرف فيه هذا الأمر إلى اللّه وحده.

والأظهر منها - والله أعلم - هو الوجه الأول من أوجه النصب، وهو النصب بالعطف على محل الكاف، ويؤيد ذلك ما يلي:

١ - سلامة المعنى اتفاقاً.

٢ - استغناؤه عن التقدير، بخلاف الوجه الذي يقوم على تقدير خبر، أو تقدير مضاف.

---

(١) أضواء البيان ١/ ٤٧٦.

(٢) منهاج السنة ٧/ ٢٠٤، والتدمرية ص ٢٠١، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ٢٢١، ٢٣٨.

(٣) زاد المعاد ١/ ٣٥، وبدائع التفسير ٢/ ٣٤٢.

٣ - ثبوت صحته نحوياً، بخلاف العطف بالجر على الكاف، فإن ذلك ممتنع عند جمهور النحويين كما سبق في المسألة السابقة[١].

٤ - حمل الواو على أقرب معانيها، وهو عطف المفردات، بخلاف حملها على المعية، لأن حملها على المعية يحسن مع امتناع العطف أو ضعفه.

قال ابن مالك[٢]:

والعطفُ إن يمكن بلا ضعفٍ أحقْ والنصبُ مختارٌ لدى ضعفِ النسقْ

والنصبُ إن لم يجُزِ العطفُ يجبْ أو اعتقد إضمار عاملٍ تُصِبْ

فتبقى الواو على «الأصل الحقيقي لها بأن تكون عاطفة مفيدة معنى الجمع والاشتراك بين المتعاطفين، لأن استعمالها في غير هذا المعنى يكون من باب المجاز»[٣].

ولا التفات بعد ذلك إلى تضعيف أبي حيان لهذا الوجه بقوله عنه: «وهذا ليس بجيد ؛ لأن (حسبك) ليس مما تكون الكاف فيه في موضع نصب، بل هذه إضافة صحيحة، ليست من نصب. و(حسبك) مبتدأ مضاف إلى الضمير، وليس مصدراً، ولا اسم فاعل»[٤].

وهذا من أبي حيان عجيب إذ كيف ينكر المصدرية في (حسب)، مع نص العلماء على ذلك، وأنه مما يلازم الإضافة إلى الضمير؟[٥].

---

(١) تنظر المسألة رقم (٧٤) من هذا البحث.

(٢) ألفية ابن مالك (باب المفعول معه) ص ٣١.

(٣) أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، عبد القادر عبد الرحمن السعدي، وزارة الأوقاف العراقية - بغداد، ط الأولى ١٤٠٦، ص ١٥٣.

(٤) البحر المحيط ٤/ ٥١٠.

(٥) ينظر: تهذيب اللغة ٤/ ٣٣٠- ٣٣٦، والتبيان للعكبري ٢/ ٦٣٠، ولسان العرب (حسب) ١/ ٣١٢، والدر المصون ٥/ ٦٣٤.

قال السمين راداً عليه: «قوله: (بل هذه إضافة صحيحة ليست من نصب)، فيه نظر؛ لأن النحويين على أن إضافة (حسب) وأخواتها[1] إضافة غير محضة، وعللوا ذلك بأنها في قوة اسم فاعل ناصب لمفعولٍ به، فإن (حسبك) بمعنى: كافيك، و(غيرك) بمعنى: مغايرك، و(قيد الأوابد) بمعنى: مقيّدها، ويدل على ذلك أنها توصف بها النكرات، فيقال: مررت برجل حسبِك من رجل»[2].

وقال في اللسان: «وتقول: هذا رجلٌ حسبُك من رجل، وهو مدح للنكرة، لأن فيه تأويل فعل، كأنه قال: محسِبٌ لك، أي: كافٍ لك من غيره، يستوي فيه الواحد والجمع والتثنية؛ لأنه مصدر»[3].

بل إن أبا حيان نفسه قد صرّح في موضع آخر بأن إضافته غير محضة فبيّن أنه «من قولهم: أحسبه الشيء أي كفاه، وحسب: بمعنى المحسِب، أي: الكافي، أطلق ويراد به معنى اسم الفاعل، ألا ترى أنه يوصف به، فتقول: مررت برجل حسبك من رجل، أي: كافيك فتصف به النكرة إذ إضافته غير محضة»[4].



(١) مما هو ملازم للإضافة، ينظر: أوضح المسالك ٣/ ١٦٢.
(٢) الدر المصون ٥/ ٦٣٤.
(٣) لسان العرب (حسب) ١/ ٣١٢.
(٤) البحر المحيط ٣/ ١٢٤.

المسألة السادسة والسبعون

٧٦- قال اللّه تعالى ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة ٩/ ٤٠].

التوجيه الإعرابي:

ورد في قوله ﴿وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ﴾ قراءتان متواتران، هما:

الأولى: بضم قوله (كلمة) بالرفع على الاستئناف، على أنها مبتدأ، «و(هي) يجوز أن تكون مبتدأ ثانياً، و(العليا) خبرها، والجملة خبر الأول، ويجوز أن تكون (هي) فصلاً، و(العليا) الخبر»[1].

وهذه قراءة جميع القراء العشرة إلا يعقوب الحضرمي.

الثانية: بنصب قوله (كلمة) بالعطف على مفعولي (جعل)، أي: وجعل كلمةَ اللّه هي العليا. وهي قراء يعقوب بن إسحاق الحضرمي أحد القراء العشرة[2].

---

(١) الدر المصون ٦/ ٥٢.

(٢) ينظر: القطع والائتناف للنحاس ١/ ٢٨٧، ومعاني القراءات للأزهري ١/ ٤٥٤، وإرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، تأليف: أبي العز محمد بن الحسين الواسطي القلانسي ت (٥٢١) تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، جامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤٠٤، ص ٣٥٣، والنشر في القراءات العشر ٢/ ٢٧٩، والمغني في توجيه القراءات العشر المتواترة، تأليف: د/ محمد سالم محيسن، دار الجيل - بيروت، ط الثانية ١٤٠٨، ٢/ ٢٠٦-٢٠٧، و التوجيهات والآثار النحوية والصرفية للقراءات الثلاثة بعد السبعة، =

ولقد كان للمعربين من هذه القراءة موقفان:

الأول: ردّ هذه القراءة وتضعيفها، لاعتبارات معنوية ونحوية، وهي كما يأتي:

١ - أن النصب بالعطف يستلزم معنى غير مستقيم، وهو ما يشعره من كون علو كلمة اللّه حادثاً فيها، بعد أن لم تكن كذلك.

٢ - أنها لو كانت بالنصب على العطف لجاء الضمير بدلاً عن الاسم الظاهر، ولقيل: وكلمته هي العليا.

٣ - أنها لو كانت بالنصب لكان التأكيد بضمير النصب المنفصل، ولقيل: وكلمته إياها العليا؛ لأن تأكيد المنصوب منصوب.

وهذا موقف كلّ من: الفراء[1] وأبي حاتم[2] ومكي[3] وأبي البركات الأنباري[4] والعكبري[5] والمنتجب الهمداني[6].

قال الفراء: «ويجوز (وكلمةَ اللّه هي العليا)، ولستُ أستحبُّ ذلك لظهور اللّه تبارك وتعالى، لأنه لو نصبها - والفعل فعله - كان أجود الكلام أن يقال: (وكلمته هي العليا)، ألا ترى أنك تقول: قد أعتق أبوك غلامه، ولا يكادون يقولون: أعتق أبوك غلام أبيك»[7].

ويعني الفراء بقوله (لظهور اللّه تبارك وتعالى)، أي لظهور اسمه في الآية ظاهراً غير مكني.

= لأصحابها: أبي جعفر المدني، ويعقوب الحضرمي، وخلف الكوفي، تأليف د/ علي محمد فاخر، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الأولى ١٤٢٠، ص ٢٣٩.

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٣٨، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ١٣٦.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ١٣٦.

(٣) ينظر: مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٣.

(٤) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٤٠٠.

(٥) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ٦٤٥، والدر المصون ٦/ ٥٢.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن ٢/ ٤٧١.

(٧) معاني القرآن ١/ ٤٣٨.

وقد كان كلام مكي أكثر وضوحاً في ذكر مسوغات المنع المعنوي منها والنحوي، حيث يقول: «كلُّ القراء على رفع (كلمة) على الابتداء، وهو وجه الكلام، وأتم في المعنى.

وقد قرأ الحسن ويعقوب الحضرمي بالنصب بـ(جعل) وفيه بعدٌ من المعنى ومن الإعراب:

أما من المعنى فإن كلمة اللَّه لم تزل عالية، فيبعد نصبها بـ(جعل) لما في هذا من إبهام أنها صارت عليا، وحدث ذلك فيها، ولا يلزم ذلك في كلمة الذين كفروا؛ لأنها لم تزل مجعولة كذلك سفلى بكفرهم.

وأما امتناعه من الإعراب فإنه يلزم ألا يظهر الاسم، وأن يقال: وكلمته هي العليا، وإنما جاء إظهار الاسم في مثل هذا في الشعر»[(١)].

الموقف الثاني: قبول هذه القراءة وتسويغها معنوياً ونحوياً بالعطف على ما قبلها، وردّ ما تمسك به الفريق الأول من أوجه تضعيفهم لها.

وهذا رأي أبي جعفر النحاس[(٢)] والبغوي[(٣)] والسمين الحلبي[(٤)].

قال النحاس: «وقرأ الحسن ويعقوب و(كلمةَ الله) بالنصب عطفاً على الأول»[(٥)].

الأثر العقدي:

لقد ظهر من نصوص المانعين السابقة المعنى العقدي الذي ضعَّف به بعضهم هذه القراءة، وهو ما يشي به وجه النصب من التحول والانتقال في كلمة اللَّه من حال إلى أخرى كما هي دلالة (جعل)، فقد يفهم أنها قد كانت سفلى ثم صارت عليا، وهذا مما لا يليق به وصف كلمة اللَّه

---

(١) مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٣.
(٢) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢١٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ١٣٦.
(٣) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ٢٩٦.
(٤) ينظر: الدر المصون ٦/ ٥٢-٥٣.
(٥) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢١٦.

سواء قيل هي: لا إله إلا اللّه و التوحيد، أو قيل: هي وعده بالنصر، أو قيل قوله ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِيٓ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [المجادلة ٥٨/ ٢١] أو غير ذلك[١]. فكل ذلك ينزّه أن يوصف بتحوله من السفل إلى العلو، بل هو عالٍ أزلاً وأبداً.

في حين أن المجوزين لهذه القراءة لم يسلّموا بهذا اللازم، بل حملوا دلالة (جعل) على غير ذلك من الدلالة التي تعني ظهور كلمة اللّه - وهي دينه - للناس عالية، أو ظهور أهلها والعاملين بها.

المناقشة:

لا شك أن قراءة الجمهور بالرفع هي الأظهر والأقوى معنى وإعراباً، ولكن هذا لا يعني ردّ القراءة الأخرى بل الأولى قبولها وتصحيحها للوجوه الآتية:

الأول: ثبوت القراءة وتواترها مما لا يجوز معه التضعيف والرد، فهي قراءة يعقوب الحضرمي «أحد القراء العشرة وإمام أهل البصرة ومقريها... قال أبو حاتم السجستاني: هو أعلم من رأيت بالحروف والاختلاف في القرآن وعلله ومذاهبه ومذاهب النحو، وأروى الناس لحروف القرآن،... وكان لا يلحن في كلامه»[٢].

وإذا كانت هذه مكانة يعقوب ومنزلته من علم القراءات وعلم النحو والبعد عن اللحن في الكلام، فهل يتصور بعدها أن يقرأ باللحن من عنده.

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٣٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ١٣٦، والبحر المحيط ٥/ ٤٦.
قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «قد حصل نزاع في قوله ﴿وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾ هل المراد: الكلمة التي يحبها ويأمر بها؟ أو الكلمة التي تكلّم بها، وهي نفس أمره وخبره؟. والصواب أنها كلمته التي تكلم بها». درء تعارض العقل والنقل ٧/ ٢٦٩-٢٧٠ بتصرف يسير. وينظر: مجموع الفتاوى ٥/ ٢٣٨-٢٣٩.

(٢) غاية النهاية في طبقات القراء لابن الجزري ٢/ ٣٨٦. وينظر: معرفة القراء الكبار للذهبي ١/ ١٣٠.

أما عن قراءته فهي قراءة متواترة ثابتة، ولا ينقصها عدمُ تسبيع ابن مجاهد لها مع السبعة، فهو مجرد اجتهادٍ في ظل اعتبارات غير قطعية، وهو عند التحقيق «ليس له أثر ولا سنة، وإنما السنة أن تؤخذ القراءة إذا اتصلت رواتها نقلاً وقراءة ولفظاً ولم يوجد طعن على أحد من رواتها»[١].

قال الزركشي: «قال مكي: وإنما أُلحق - أي الكسائي - بالسبعة في أيام المأمون، وإنما كان السابع يعقوب الحضرمي، فأثبت ابن مجاهد في سنة ثلاثمائة أو نحوها الكسائي في موضع يعقوب. وليس في هؤلاء السبعة من العرب إلا ابن عامر وأبو عمرو.

قال مكي: وإنما كانوا سبعة لوجهين: أحدهما: أن عثمان ﷺ كتب سبعة مصاحف ووجّه بها إلى الأمصار، فجعل عدد القراء على عدد المصاحف. الثاني: أنه جعل عددهم على عدد الحرف التي نزل بها القرآن وهي سبعة، على أنه لو جعل عددهم أكثر أو أقلّ لم يمتنع ذلك. إذ عدد الرواة الموثوق بهم أكثر من أن يحصى.

وقد ألّف ابن جبير المقرئ - وكان قبل ابن مجاهد - كتاباً في القراءات وسماه كتاب الخمسة، ذكر فيه خمسة من القراء لا غير. وألف غيره كتاباً وسماه الثمانية وزاد على هؤلاء السبعة يعقوب الحضرمي. انتهى.

قلت: ومنهم من زاد ثلاثة وسماه كتاب العشرة»[٢].

وقال ابن الجزري: «فليعلم أنه لا فرق بين قراءة يعقوب وقراءة غيره من السبعة عند أئمة الدين المحققين، وهو الحق الذي لا محيد عنه»[٣].

---

(١) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٣٠.
(٢) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٢٩.
(٣) غاية النهاية في طبقات القراء ٢/ ٣٨٨.

كما أنه قد قرأ بها الحسن البصري والأعمش[١].

الثاني: صحة القراءة معنى وإعراباً، ومناقشة مسوغات التضعيف عند المانعين، على النحو الآتي:

أ - عدم التسليم بما ذكروه من تضعيف القراءة في المعنى لما يلزم من التحول في كلمة الله، بل ذلك أمر غير لازم في هذه القراءة، لأن ذلك سائغ فيه بأن يحمل على ظهور علوِّها في واقع الناس أو علوِّ أهلها، وليس المراد علوّها بذاتها.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «إذا كانت العبادة والطاعة والذل له تعالى تحقق أنه أعلى في نفوس العباد عندهم كما هو الأعلى في ذاته، كما تصير كلمته هي العليا في نفوسهم كما هي العليا في نفسها، وكذلك التكبير يراد به أن يكون عند العبد أكبر من كل شيء»[٢].

وبيان ذلك بأن يقال: إنه لا يلزم من التحولِ والتصييرِ الضدّيّةُ الخاصةُ، «بل يدلّ التصيير على انتقال ذلك الشيء المصيَّر عن صفة ما إلى هذه الصفة»[٣]. ولهذا قال تعالى قبلها ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ﴾ فهل يعني أنها قد كانت عالية قبل ذلك؟. بل المراد أنه محقها وأبطل شأنها، وأظهر ذلك في الواقع، وهي سافلة أزلاً وأبداً.

ومن ذلك الحديث الذي أخرجه البخاري ومسلم عن أبي موسى عن النبي ﷺ أنه قال: (من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢١٦، مشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٣، والمحرر الوجيز ٣/ ٣٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ١٣٦.

(٢) مجموع الفتاوى ٥/ ٢٣٩.

(٣) الدر المصون ٦/ ٥٣.

سبيل الله)[1]، فكلمة اللَّه عالية بذاتها قبل قتال المقاتل، وإنما المراد أن تكون هي العليا في واقعه وواقع من حوله.

ب - ما ذكروه من مسألة الإظهار في موضع الإضمار فإن ذلك قد يكون في بعض المواضع وجهاً من أوجه الفصاحة، وهو تفخيم لهذا الاسم المكرر بلفظه، سواء كان بعد تمام الكلام أم قبله، ويأتي لأغراض أخرى كثيرة[2].

قال أبو جعفر النحاس: «فهذا حسن جيّد لا إشكال فيه، بل يقول النحويون الحذّاق: في إعادة الذكر في مثل هذا فائدة، وهي أن فيه معنى التعظيم، قال اللَّه تعالى ﴿إِذَا زُلْزِلَتِ ٱلْأَرْضُ زِلْزَالَهَا ۞ وَأَخْرَجَتِ ٱلْأَرْضُ أَثْقَالَهَا﴾ [الزلزلة ٩٩/ ١-٢]، فهذا لا إشكال فيه»[3].

وقال ابن جني: «إنما سبيله أن يأتي مضمراً، نحو: زيدٌ مررت به. فإن لم يأت مضمراً وجاء مظهراً فأجود ذلك أن يعاد لفظ الأول البتة، نحو: زيدٌ مررت بزيدٍ. كقول اللَّه سبحانه: ﴿ٱلْحَاقَّةُ ۞ مَا ٱلْحَاقَّةُ﴾ [الحاقة ٦٩/ ١-٢]، ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۞ مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾ [القارعة ١٠١/ ١-٢]، وقوله[4]:

لا أرى الموتَ يسبقُ الموتَ شيء نغّصَ الموتُ ذا الغنى والفقيرا

. . . وإنما يعاد لفظ الأول في مواضع التعظيم والتفخيم، وهذا من

---

(١) الحديث في صحيح البخاري كتاب الجهاد (٥٦) باب: من قاتل لتكون كلمة اللَّه هي العليا (١٥) حديث (٢٨١٠)، وكتاب التوحيد (٩٧)، باب قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا ٱلْمُرْسَلِينَ ۞﴾ (٢٨) حديث (٧٤٥٨) ومسلم في كتاب الإمارة (٣٣) باب: من قاتل لتكون كلمة اللَّه هي العليا فهو في سبيل اللَّه (٤٢) حديث (١٩٠٤).

(٢) ينظر: أمالي ابن الشجري ١/ ٣٧٠-٣٧١، و٢/ ٦-٧، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٤٨٢-٥٠١.

(٣) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢١٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ١٣٦.

(٤) البيت لسواد بن عديّ كما في الكتاب ١/ ٦٢، ونسب لعدي بن زيد كما في أمالي ابن الشجري ١/ ٣٧٠، ٢/ ٦، ونسب لأمية بن أبي الصلت كما في تحصيل عين الذهب للشنتمري ص ٨٦، وليس في ديوانه.

مظانّه؛ لأنه مدح وتعظيم أمره»[١].

وقال السمين الحلبي: «القرآن ملآن من هذا النوع وهو من أحسن ما يكون؛ لأن فيه تعظيماً وتفخيماً»[٢].

بل إن ذكر الظاهر هو الأصل كما يقول ابن الشجري «وإنما حسَّن تكرير الاسم الظاهر في هذا النحو، أن تكريره هو الأصل، ولكنهم استعملوا المضمرات، فاستغنوا بها عن تكرير المظهرات، إيجازاً واختصاراً، فلما أرادوا الدلالة على التفخيم، جعلوا تكرير الظاهر أمارة لما أرادوه من ذلك»[٣].

وليس هذا الأسلوب خاصاً بالشعر كما زعم بعض النحويين من أنه إنما يحسن إذا تمّ الكلام، أما قبل تمام الكلام فليس فصيحاً، وهو من ضرورة الشعر[٤].

وأوضح دليلٍ على بطلان هذا القول آيتا الحاقة والقارعة السابقتان وغيرهما من آي الذكر الحكيم التي ورد فيها التكرار قبل تمام الكلام.

قال ابن الشجري: «والتكرير للتعظيم على ضربين:

أحدهما: استعماله بعد تمام الكلام، كما جاء في هذا البيت، وهو كثير في القرآن، كقوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة ٢/ ٢٨٢]، ومنه ﴿فَبَدَّلَ الَّذِينَ ظَلَمُوا قَوْلًا غَيْرَ الَّذِي قِيلَ لَهُمْ فَأَنْزَلْنَا عَلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا رِجْزًا مِنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ [البقرة ٢/ ٥٩].

(١) الخصائص ٣/ ٥٣-٥٤.

(٢) الدر المصون ٦/ ٥٣.

(٣) أمالي ابن الشجري ٢/ ٦-٧.

(٤) ينظر: تحصيل عين الذهب للشنتمري ص ٨٦، ومشكل إعراب القرآن ١/ ٣٦٣، وتعليق الشيخ عبد السلام هارون في هامش رقم ٥، في الكتاب ١/ ٦٢.

والضرب الآخر: مجيء تكرير الظاهر في موضع المضمر، قبل أن يتم الكلام، كقول الشاعر(١):

ليت الغرابَ غداة ينعبُ دائباً   كان الغراب مُقطَّعَ الأوداجِ

ومثله في التنزيل ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝ مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾ [الحاقة ٦٩/ ١-٢]، ﴿ٱلْقَارِعَةُ ۝ مَا ٱلْقَارِعَةُ﴾ [القارعة ١٠١/ ١-٢]، كان القياس لولا ما أريد به من التعظيم والتفخيم: الحاقة ما هي، ومنه قول عديّ بن زيد:

لا أرى الموتَ يسبقُ الموتَ شيء   نغّصَ الموتُ ذا الغنى والفقيرا

ومثل قوله تعالى ﴿ٱلْحَآقَّةُ ۝ مَا ٱلْحَآقَّةُ﴾، قوله ﴿فَأَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَيْمَنَةِ ۝ وَأَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ مَآ أَصْحَٰبُ ٱلْمَشْـَٔمَةِ﴾ [الواقعة ٥٦/ ٨-٩]، كرر لفظ أصحاب الميمنة تفخيماً لما ينيلهم من جزيل الثواب، وكرر لفظ أصحاب المشأمة تعظيماً لما ينالهم من أليم العذاب»(٢).

ج - أما ما تمسك به العكبري وانفرد به من ذكره أن الآية لو كانت على النصب لجاءت بضمير النصب المنفصل توكيداً للمنصوب (كلمة) ولقيل: وكلمته إياها العليا، فهذا سببه أنه جعل هذا الضمير توكيداً، والصحيح أن «(هي) ليست تأكيداً البتة إنما (هي) ضمير فصل على حالها، وكيف يكون تأكيداً وقد نصّ النحويون على أن المضمر لا يؤكِّد المظهرَ»(٣).

قال الرضي: «وإنما قلنا إن الفصل يفيد التأكيد؛ لأن معنى: زيدٌ

---

(١) البيت من الكامل، وهو لجرير بن عطية الخطفي يمدح الحجاج بن يوسف كما في ديوان جرير، بشرح: محمد بن حبيب، تحقيق: د/ نعمان محمد أمين طه، دار المعارف - القاهرة، ط الثالثة ١٩٨٦، في ١/ ١٣٦، وتخريجه في ٢/ ١٠٥٩. وفي الشعر والشعراء لابن قتيبة ص ٣٤٣، ورواية الديوان: ينعب بالنوى .

(٢) أمالي ابن الشجري ٣/ ٣٧٠.

(٣) الدر المصون ٦/ ٥٣.

هو القائم، زيدٌ نفسُه القائم، لكنه ليس تأكيداً؛ لأنه يجيء بعد الظاهر، والضمير لا يؤكَّد به الظاهر فلا يقال: مررت بزيدٍ هو نفسه»[١].

الثالث: أنه قد ورد القطع بما يؤيد هذه القراءة الثابتة من التصريح بالفعل الناصب لقوله (كلمة الله)، حيث روي عن الأعمش أنه قال: رأيت في مصحف أنس بن مالك ﷺ المنسوب إلى أبيّ بن كعب (وجعل كلمةَ اللّه هي العليا)[٢].

فهذه القراءة أقل ما يقال فيها إنها قراءة تفسيرية، مما يجعلها دليلاً يستأنس به على صحة النصب وسلامة المعنى.



(١) شرح الرضي ق٢ج١/ ١٧٠.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز ٣/٣٦، والبحر المحيط ٥/٤٦.

المسألة السابعة والسبعون
العطف بـ (أو) (١)

٧٧- قال اللَّه تعالى: ﴿قُلِ ٱدْعُوا۟ ٱللَّهَ أَوِ ٱدْعُوا۟ ٱلرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَّا تَدْعُوا۟ فَلَهُ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَٱبْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيلًا﴾ [الإسراء ١٧/ ١١٠].

التوجيه الإعرابي:

اختلف المفسرون والمعربون في دلالة قوله ﴿ٱدْعُوا۟﴾، مما جعل ذلك مؤثراً في تركيب ما بعدها واختلاف إعراب الاسمين الكريمين بعده. وقد جاءت أقوالهم على قولين:

الأول: أنه من الدعاء، وهو النداء والسؤال: أي قولوا في دعائكم: يا ألله ويا الرحمن. ويكون حينئذٍ متعدياً إلى مفعول واحدٍ هو قوله ﴿الله أو الرحمن﴾.

وهذا اختيار الطبري[١]، وابن تيمية[٢] وأبي حيان[٣] وابن القيم[٤] والألوسي[٥].

الثاني: أنه من التسمية. ويكون حينئذٍ متعدياً إلى مفعولين أولهما

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٥/ ٢٠٩.
(٢) ينظر: مجموع الفتاوى ٦/ ١٤١، ١٦/ ٣٢٣.
(٣) ينظر: البحر المحيط ٦/ ٨٦.
(٤) ينظر: بدائع الفوائد ٣/ ٧.
(٥) ينظر: روح المعاني ١٥/ ٢٤١-٢٤٥.

محذوف وثانيهما هو المذكور (الله أو الرحمن) والتقدير: سمّوه بالله أو بالرحمن. ثم حذف حرف الجر فنصب ما بعده.

وهذا اختيار عبد القهر الجرجاني[١] والزمخشري[٢] والخطيب القزويني[٣]، والبيضاوي[٤] والزركشي[٥]، وغيرهم[٦].

قال الزمخشري: «والدعاء بمعنى التسمية لا بمعنى النداء، وهو يتعدى إلى مفعولين، تقول: دعوته زيداً، ثم يترك أحدهما استغناء عنه فيقال: دعوتُ زيداً»[٧].

الأثر العقدي:

لقد عللّ بعض أصحاب القول الثاني ممن أوجب حمل (ادعوا) على معنى (سمّوه) بأن حملها على المعنى الظاهر والحقيقة المشهورة كما في القول الأول يلزم منه أحد أمرين كلاهما محذور:

إما تغاير مدلولي المتعاطفين، ومن ثمّ يلزم منه أن يكون الاسمان لأكثر من مسمّى، وفي هذا إشراك بالله تعالى.

وإما اتحاد مدلولي المتعاطفين، والاسمان لمسمّى واحد، ومن ثمّ يلزم منه عطف الشيء على نفسه. وفي هذا خللٌ ينزه عنه كلام الله ﷻ.

قال الجرجاني: «من نظر إلى قوله تعالى ﴿قُلِ ٱدۡعُواْ ٱللَّهَ أَوِ ٱدۡعُواْ ٱلرَّحۡمَٰنَۖ أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾ ثم لم يعلم أن ليس المعنى في

---

(١) ينظر: دلائل الإعجاز ص ٢٨٧.

(٢) ينظر: الكشاف ٢/ ٣٧٨.

(٣) ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة ص ١١٣.

(٤) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٦/ ١٢١.

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ١٦٤.

(٦) ينظر: الفريد في إعراب القرآن المجيد ٣/ ٣٠٧، وتفسير النسفي ٢/ ٤٧٩، والدر المصون ٧/ ٤٣٠.

(٧) الكشاف ٢/ ٣٧٨.

(ادعوا) الدعاء، ولكن الذكر بالاسم كقولك: هو يُدعى زيداً، ويُدعى الأميرَ، وأنّ في الكلام محذوفاً، وأن التقدير: قل ادعوه اللّه أو ادعوه الرحمن أيّاً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى: كان بعُرض أن يقع في الشرك من حيث إنه إن جرى في خاطره أن الكلام على ظاهره خرج ذلك به والعياذ بالله تعالى إلى إثبات مدْعُوَّين، تعالى اللّه عن أن يكون له شريك»[1].

ولا شك أن نفي هذا المعنى المذكور وتنزيه القرآن الكريم عنه محل اتفاق بين الموحدين. ولكن الاختلاف في ثبوت هذا اللازم على المعنى الأول، إذ يرى القائلون به أن الدعاء إنما هو على ظاهره وهو النداء والسؤال ولا يلزم منه هذا اللازم المحذور كما سيأتي بيانه[2].

المناقشة:

يظهر أن الرأي الثاني القائل بوجوب حمل (ادعوا) على التسمية وتعديتها إلى مفعولين منطلق من أمرين:

الأول: حمل (أو) على معنى التخيير، الذي يلزم منه في عرف

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٨٧، وينظر: الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ١١٣، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ١٦٤.

(٢) يورد بعضهم في هذا الموضع مسألة الاسم والمسمّى وهل هما شيء واحد أو مختلفان. ينظر فيها: المقصد الأسنى في شرح أسماء اللّه الحسنى للغزالي ٦-٢٠، ومجموع الفتاوى ٦/ ١٨٦، ٢٠٣، ١٦/ ٣٢٣، وبدائع الفوائد ١/ ٣٥.

وأوجز شيخ الإسلام الآراء فيها بقوله: «يروى عن الشافعي والأصمعي وغيرهما أنه قال: إذا سمعت الرجل يقول: الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة، ولم يعرف أيضاً عن أحد من السلف أنه قال الاسم هو المسمى، بل هذا قاله كثير من المنتسبين إلى السنة بعد الأئمة، وأنكره أكثر أهل السنة عليهم. ثم من أمسك عن القول في هذه المسألة نفياً وإثباتاً، إذ كان كلٌّ من الإطلاقين بدعة كما ذكره الخلال عن إبراهيم الحربي وغيره، وكما ذكره أبو جعفر الطبري في الجزء الذي سماه (صريح السنة) فذكر أن القول في الاسم والمسمى من الحماقات المبتدعة التي لا يعرف فيها قول لأحد من الأئمة، وأن حسب الإنسان أن ينتهي إلى قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ﴾». مجموع الفتاوى ٦/ ١٨٧.

النحويين التسوية بين شيئين من غير جمع بينهما، كما يقال: تزوّج هنداً أو أختها، وهذا لا يمكن في حال كون الاسمين لمسمّى واحد كما في هذه الآية.

الثاني: أن (أيّ) إنما تقع لنسبة الأمر إلى واحد من اثنين أو جماعة.

وهذان الأمران ممتنعان مع إبقاء (تدعوا) على ظاهره بمعنى النداء متعدياً إلى مفعول واحد هو لفظ الجلالة فحسب، في حين يمكن في هذه الحالة حمله على معنى التسمية ويكون التخيير متجهاً بأن يخيَّروا بأن يسمّوه بأحد الاسمين، وإن لم يعتقدوا صحة الجمع بينهما.

قال عبد القاهر عن هذين الأمرين: «ذلك من حيث كان محالاً أن تعمد إلى اسمين كلاهما اسم شيء واحد فتعطف أحدهما على الآخر، فتقول مثلاً: ادع لي زيداً أو الأمير، والأمير هو زيد، وكذلك محال أن تقول: ﴿أَيًّا مَّا تَدْعُوا﴾ وليس هناك إلا مدعوّ واحد؛ لأن من شأن (أيّ) أن تكون أبداً واحداً من اثنين أو جماعة، ومن ثمّ لم يكن له بدّ من الإضافة إما لفظاً أو تقديراً»[1].

والذي يترجح من هذين التوجيهين هو الأول وهو قول الجمهور بأن يحمل على النداء، وذلك للمسوغات الآتية:

الأول: أنه ظاهر الآية بإقرار المانعين أنفسهم، ولا يصار إلى غير الظاهر بلا موجبٍ متفق عليه.

الثاني: أنه الأوفق مع سبب النزول، والأجوب[2] لسؤال المعترضين كما روي عن ابن عباس قال: (صلّى رسول الله ﷺ بمكة ذات يوم فدعا اللّه تعالى فقال في دعائه: يا اللّه يا رحمن، فقال

---

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٨٧.

(٢) أجوَب من الجواب، والمعنى: أليق بالجواب لما قالوه. ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٦/ ١٢١.

المشركون: انظروا إلى هذا الصابئ ينهانا أن ندعو إلهين، وهو يدعو إلهين اثنين اللَّه والرحمن، فنزلت)[١].

وهذا مؤذنٌ بأنه من النداء والسؤال، وهو أصح من الأثر الآخر المروي عن أهل الكتاب[٢]، ولهذا اقتصر عليه بعض المفسرين[٣].

قال أبو حيان: «والظاهر من أسباب النزول أن الدعاء هنا قوله: يا رحمن يا رحيم، أو: يا اللَّه يا رحمن، فهو من الدعاء بمعنى النداء»[٤].

الثالث: أن (أو) هنا غير متعيّن فيها معنى التخيير، بل يمكن حملها هنا على الإباحة التي يمكن معها الجمع بين الشيئين[٥]، كما يقال: تعلّم النحو أو الفقه، وجالس الحسن أو ابن سيرين.

ويتجه ذلك بأن المشركين قد أنكروا على النبي الكريم ﷺ جمعه بين الاسمين، ثم يأتي الرد عليهم بإباحة الجمع بين الأسماء المتعددة، فضلاً عن جمعه بين هذين الاسمين المختصين به تعالى.

قال أبو القاسم الأصبهاني: «(أو) هنا للإباحة، أي: إن دعوت بأحدهما كان جائزاً، وإن دعوت بهما جميعاً كان جائزاً، وهذان الاسمان

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١٥/ ٢١٠، والبحر المحيط ٦/ ٨٦، وبدائع الفوائد ٣/ ٧، وروح المعاني ١٥/ ٢٤١.

(٢) روى بعض المفسرين عن الضحاك أنه قال: قال أهل الكتاب للرسول ﷺ: إنك لتُقِلُّ ذكر الرحمن، وقد أكثر اللَّه تعالى في التوراة هذا الاسم فنزلت. ينظر: بحر العلوم للسمرقندي ٢/ ٢٨٦، والكشاف ٢/ ٣٧٨، والجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٢٩٨، وتفسير البيضاوى بحاشية الشهاب ٦/ ١٢٠، والبحر المحيط ٦/ ٨٦، وروح المعاني ١٥/ ٢٤١.

(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٢٦٤، وتفسير الطبري ١٥/ ٢١٠، وتفسير القرآن العظيم ٣/ ٧٣.

(٤) البحر المحيط ٦/ ٨٦.

(٥) ينظر في معنى التخيير والإباحة والفرق بينهما: الأزهية في علم الحروف للهروي ص ١١٢، والصحاح للجوهري (أو) ٦/ ٢٢٧٤، وأمالي ابن الشجري ٣/ ٧٠، وشرح الرضي ق٢، ج ٢/ ١٣٢٦، ١٣٢٧، ورصف المباني ص ٢١٠، والجنى الداني ص ٢٢٨، ومغني اللبيب ص ٨٧.

ممنوعان، أي: لم يتسمّ بهما غير اللّه تعالى»[١].

على أن بعضهم أجاز في التخيير الجمع بينهما بحكم الإباحة الأصلية[٢].

الرابع: أن ما نظّر به عبد القاهر وغيره من أنه لا يجوز أن يقال: ادع لي زيداً أو الأمير، إذا كان الاسمان لمسمى واحد ناتجٌ من وقوع الشركة في هذين الاسمين مع غير المدعو من بني جنسه ممن يصح إطلاقه عليه، أما في هذين الاسمين الكريمين: (الله) و(الرحمن) فهما خاصّان بالله تعالى لا يشركه فيهما أحدٌ ولو إدّعاءً؛ لأنهما ممنوعان عن غيره كما سبق من نص الأصبهاني، ومن ثمّ يفهم أنهما لمسمّى واحد هو المولى ﷻ وأن المراد العطف بالإباحة باستعمال أحدهما في ندائه ودعائه، وذلك لأن المقصود اللفظ «كما تقول نادى النبي ﷺ بمحمدٍ أو بأحمدَ، مع أن اختلاف مفهوميهما يكفي لصحته»[٣].

الخامس: أن القول الثاني قائم على افتراض تغييرين بالحذف في تركيب الجملة، الأول: حذف المفعول الأول، والثاني: حذف حرف الجر الداخل على المفعول الثاني. وهذا خلاف الأصل؛ وذلك لأنه من الأفعال التي تتعدى إلى اثنين ثانيهما بحرف جر، تقول: دعوتُ ولدي بزيد، ثم يتسع فيه فيحذف حرف الجر وهو الباء سماعاً.

قال ابن عصفور: «ولا يجوز حذف حرف الجر ووصول الفعل إليهما - أي المفعولين - بنفسه إلا فيما سمع، ومما سمع ذلك فيه: اختار، واستغفر، وأمر، وسمّى، وكنى، ودعا بمعنى سمّى، قال[٤]:

---

(١) إعراب القرآن للأصبهاني (قوام السنة) ص ٢٠٦.

(٢) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٦/ ١٢٢.

(٣) روح المعاني ١٥/ ٢٤٢.

(٤) البيت من الطويل، وهو بلا نسبة في الكامل للمبرد ١/ ١٦١، وشرح المفصل ٦/ ٢٧، والبحر المحيط ٦/ ٨٧، والدر المصون٧/ ٤٣٠.

دعتني أخاها أمُّ عمروٍ ولم أكنْ　　　أخاها ولم أرضعْ لها بلبانِ

أي: سمّتني أخاها»[١].

السادس: أن القول الأول متضمنٌ للثاني لا العكس، ذلك أن من دعا اللّه دعاء النداء والسؤال فإنه سيسمّيه بأسمائه، وليس كل من سمّاه بسائله ومناديه.

قال ابن القيم: «هذا الذي قاله - الزمخشري - هو من لوازم المعنى المراد بالدعاء في الآية، وليس هو عين المراد، بل المراد بالدعاء معناه المعهود المطّرد في القرآن، وهو دعاء السؤال ودعاء الثناء، ولكنه متضمّنٌ معنى التسمية، فليس المراد مجرد التسمية الخالية عن العبادة والطلب، بل التسمية الواقعة في دعاء الثناء والطلب، فعلى هذا يصح أن يكون في (تدعوا) معنى (تسمّوا) فتأمله. والمعنى: أياً ما تسمّوا في ثنائكم ودعائكم وسؤالكم»[٢].

وهذا تفسير معنوي لهذه اللفظة على أن دلالتها النحوية واللغوية باقية على أصل النداء والسؤال.



(١) المقرب ١/ ١٢١. وينظر: البحر المحيط ٦/ ٨٧.

(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٨.

المسألة الثامنة والسبعون

العطف بـ (أو) (٢)

٧٨- قال اللَّه تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ١٤٧].

التوجيه الإعرابي:

اختلف المفسرون والمعربون في معنى (أو) من قوله ﴿أَوْ يَزِيدُونَ﴾ على أقوال، هي:

الأول: أنها بمعنى (بل)، أي: وأرسلناه إلى مائة ألف بل يزيدون عليها. ومثله قول ذي الرمة[١]:

بدتْ مثلَ الشمسِ في رونق الضحى ... وصورَتِها، أو أنتِ في العين أملحُ

أي: بل أنتِ في العين أملح منها.

وهذا اختيار الفراء[٢]، وأبي عبيدة[٣] وأبي بكر بن الأنباري[٤]

---

(١) البيت من الطويل، وقد نسب لذي الرمة في المحتسب لابن جني ١/ ٩٩، والخصائص ٢/ ٤٥٧، ولسان العرب (أوا) ١٤/ ٥٤، ولم أقف عليه في ديوانه، وهو بلا نسبة في معاني القرآن للفراء ١/ ٧٢، وأمالي المرتضى ٢/ ٥٦، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٣٢٤.

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٧٢، ٢/ ٣٩٢، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣١٤، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٣، والمحتسب لابن جني ١/ ١٠٠، والصاحبي ص ١٧٢، ولسان العرب (أوا) ١٤/ ٥٤، وشرح التسهيل لابن مالك٣/ ٣٦٤.

(٣) ينظر: مجاز القرآن لأبي عبيدة ٢/ ١٧٥، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣١٤.

(٤) ينظر: الأضداد ص ٢٨١.

والمفضّل بن سلمة[1] وابن فارس[2] والهروي[3] والجوهري[4] وغيرهم[5]، ونسب إلى الكوفيين[6].

قال الفراء: «(أو) هاهنا في معنى (بل)، كذلك في التفسير مع صحته في العربية»[7].

الثاني: أنها بمعنى (الواو)، أي: مائة ألف ويزيدون عليها. ومنه قول الشاعر[8]:

وقد زعمت ليلى بأني فاجرٌ ... لنفسي تقاها أو عليها فجورُها

أي: لنفسي تقاها، وعليها فجورها.

وهذا اختيار قطرب[9] والأخفش في أحد قوليه[10]، والجرمي[11]

---

(1) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٥٨، ولم أقف على رأيه في الفاخر، لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم ت (٢٩١)، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب بدون ط ١٩٧٤.

(2) ينظر: الصاحبي ص ١٧٠-١٧٣.

(3) ينظر: الأزهية في علم الحروف ص ١٢٠.

(4) ينظر: الصحاح (أو) ٦/ ٢٢٧٤.

(5) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٥٦، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٣٢٥.

(6) ينظر: معاني الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت (٣٨٤)، تحقيق: د/ عبد الفتاح شلبي، دار الشروق - جدة ط الثالثة ١٤٠٤، ص ٧٨، والصاحبي ص ١٧١، أمالي ابن الشجري ٣/ ٧٧، والإنصاف في مسائل الخلاف ٢/ ٤٧٨-٤٨٤.

(7) معاني القرآن ٢/ ٣٩٣.

(8) البيت من الطويل، وهو لتوبة بن الحُمَيِّر كما في الأزهية ص ١١٤، والتبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ١٣٢، وأمالي المرتضى ٢/ ٥٧، وأمالي ابن الشجري ٣/ ٧٤.

(9) ينظر: الخصائص ٢/ ٤٦١، وأمالي المرتضى ٢/ ٥٨.

(10) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٩٥، والارتشاف ٤/ ١٩٩١، والجنى الداني للمرادي ص ٢٣٠. وظاهر ما في معاني القرآن للأخفش القول بأنها لشك المخاطبين، ينظر: ١/ ٣٣، ٢/ ٤٢٥

(11) ينظر: الارتشاف ٤/ ١٩٩١، والجنى الداني ص ٢٣٠.

وأبي زيد الأنصاري[١]، وابن قتيبة[٢]، والباقلاني[٣]، ونسب إلى الكوفيين إيضاً[٤].

الثالث: أنها بمعنى الإباحة، أي: يصح أن يقدرهم أحدٌ بمائة ألف، ويصح أن يقدرهم آخر بأكثر من ذلك وكلاهما صادق في ذلك[٥].

قال ابن فارس: «قال قوم: هي بمعنى الإباحة، كأنه قال: إذا قال قائل: هم مائة ألف، فقد صدق، وإن قال غيره: بل يزيدون على مائة ألفٍ، فقد صدق»[٦].

الرابع: أنها باقية على معناها الأصلي، وهو الشك المؤدي إلى التخيير، ولكنه متجه إلى المخاطبين، فمعناه: إلى مائة ألف أو يزيدون عندكم. أي: وأرسلناه إلى جمعٍ لو رأيتموهم لقلتم هم مائة ألف أو يزيدون، فهذا الشك والتخيير إنماَ دخل الكلام على حكاية المخلوقين.

وهذا اختيار المبرد[٧] وابن جني[٨] وابن منظور[٩] وغيره[١٠]،

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة للأزهري ١٥/ ٦٥٨، ولسان العرب (أوا) ١٤/ ٥٤.

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٥٤٣-٥٤٤.

(٣) ينظر: الانتصار للقرآن ٢/ ٧٢٦.

(٤) ينظر: معاني الحروف للرماني ص ٧٩، وأمالي ابن الشجري ٣/ ٧٣، ٧٧، والإنصاف في مسائل الخلاف ٢/ ٤٧٨-٤٨٤، والارتشاف ٤/ ١٩٩١، ومغني اللبيب ص ٩١، والجنى الداني ص ٢٣٠.

(٥) ينظر: الصاحبي ص ١٧١، وأمالي المرتضى ٢/ ٥٤.

(٦) الصاحبي ص ١٧١.

(٧) ينظر: المقتضب ٣/ ٣٠٤- ٣٠٥، والبحر المحيط ٦/ ٣٦٠، ولسان العرب ١٤/ ٥٤.

(٨) ينظر: الخصائص ٢/ ٤٦١، ومعاني الحروف للرماني ص ٧٨، ومغني اللبيب ص ٩٢.

(٩) ينظر: لسان العرب (أوا) ١٤/ ٥٤.

(١٠) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣١٤، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٣، وأمالي ابن الشجري ٣/ ٧٨، ولسان العرب (أوا) ١٤/ ٥٤.

ونسب إلى سيبويه[١]، وإلى بعض البصريين[٢]. وهو القول الآخر للأخفش[٣].

قال الأخفش: «وأما ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [الصافات ٣٧/ ١٤٧]. فإنما يقول: أرسلناه إلى مائة ألف عند الناس، ثم قال: أو يزيدون عند الناس؛ لأن اللّٰه تبارك وتعالى لا يكون منه شك»[٤].

الخامس: أنها للإبهام، وهذا أحد معانيها الأصلية، وهو إبهام يرجع إلى المخاطب، «وإن كان اللّٰه تعالى عالماً بذلك غير شاك فيه؛ لأنه تعالى لم يقصد في إخبارهم عن ذلك إلى[٥] التفصيل، بل علم ﷻ أن خطابهم بالإجمال أبلغ في مصلحتهم»[٦]. ونظير ذلك قول لبيد[٧]:

تمنّى ابنتاي أن يعيش أبوهما … وهل أنا إلا من ربيعة أو مضرْ

فهو لا يشك أنه من إحدى القبيلتين، ولكنه أضرب عن تفصيل نسبه إلى إحداهما؛ لأن المقصود بيان أنه سيفنى كما فنينا[٨].

---

(١) نسبه إلى سيبويه كل من الرماني في معاني الحروف ص ٧٨، وابن الشجري كما في أماليه ٣/ ٧٧، ولم أقف عليه في الكتاب، بل وقفت على قول ابن هشام في المغني ص ٩١: «وقيل: للتخيير، أي: إذا رآهم الرائي تخير بين أن يقول هم مائة ألف، أو يقول: هم أكثر، نقله ابن الشجري عن سيبويه، وفي ثبوته نظر».

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢٣/ ١٢٤، ومعاني الحروف للرماني ص ٧٨، وأمالي ابن الشجري ٣/ ٧٧.

(٣) ينظر: معاني القرآن ١/ ٣٣، ٢/ ٤٢٥ .

(٤) معاني القرآن ١/ ٣٣.

(٥) في المطبوع (إلا)، والأقرب ما أثبته.

(٦) أمالي المرتضى ٢/ ٥٥.

(٧) البيت من الطويل، وهو للبيد بن ربيعة كما في ديوان لبيد بن ربيعة العامري، شرح الطوسي، تحقيق: د/ إحسان عباس، مطبعة حكومة الكويت - الكويت، ط الثانية ١٩٨٤ص ٢١٣، والأزهية في علم الحروف ص ١١٧، وأمالي ابن الشجري ٣/ ٧٥، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٣٢٤.

(٨) ولقد منع بعض النحويين أن تكون في هذا البيت للإبهام بل هي بمعنى الواو؛ لأنه أراد «بـ(ربيعة) أباه الذي ولده؛ لأنه لبيد بن ربيعة، ثم قال: (أو مضر) يريد: ومضر، يعني أباه الأكبر، يريد: أني أموت كما ماتوا». الأزهية ص ١١٧.

وهذا اختيار الزجاجي[١] والصيمري[٢] وابن برّي[٣] وغيرهم[٤]، ونسب إلى بعض البصريين[٥].

الأثر العقدي:

إنما تعدد اجتهاد المعربين في تأويل معنى (أو) في هذه الآية توخياً لمعنى صحيح ينزه المولى ﷻ عن الشك والإبهام اللذين هما المعنيان الأصليان لها مع الخبر.

قال الجوهري: «أو: حرفٌ إذا دخل الخبرَ دلّ على الشك والإبهام، وإذا دخل الأمرَ والنهي دلّ على التخيير أو الإباحة»[٦].

ولما كان الشك مما يجمع المسلمون على تنزيه المولى تعالى عنه؛ لأن «الخالق ﷻ لا يعترضه الشك في شيء من خبره»[٧] اجتهد المعربون وغيرهم في حمل الآية على غير ذلك[٨].

قال الفراء: «من زعم أنّ (أو) في هذه الآية على غير معنى (بل) فقد افترى على الله؛ لأن اللّه تبارك وتعالى لا يشكّ، ومنه قول اللّه تبارك وتعالى ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾»[٩].

على أن بعض تلك المعاني البديلة التي حاول بعضهم صرفها إليه قد عورضت لمعانٍ عقدية أيضاً.

---

(١) ينظر: حروف المعاني للزجاجي ص ١٣.

(٢) ينظر: التبصرة والتذكرة للصيمري ١/ ١٣٢، ومعاني الحروف للرماني ص ٧٨.

(٣) ينظر: لسان العرب (أوا) ١٤/ ٥٤.

(٤) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٣، والصاحبي ص ١٧٢، وأمالي المرتضى ٢/ ٥٥، ولسان العرب (أوا) ١٤/ ٥٤، والبسيط لابن أبي الربيع ١/ ٣٤٢، ورصف المباني ص ٢١١.

(٥) ينظر: أمالي ابن الشجري ٣/ ٧٧، ومغني اللبيب ص ٩١.

(٦) الصحاح (أو) ٦/ ٢٢٧٤.

(٧) لسان العرب ١٤/ ٥٤.

(٨) ينظر: الصحاح (أو) ٦/ ٢٢٧٤، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٢/ ١٣٢، وأمالي المرتضى ٢/ ٥٤-٥٩، ولسان العرب (أوا) ١٤/ ٥٤.

(٩) معاني القرآن ١/ ٢٥٠ .

ومن ذلك حملها على معنى (بل) كما في القول الأول، حيث اعترض بعض البصريين على الفراء وغيره بوجوه منها أنها حينئذٍ تفيد الإضراب، وهو لا يصح نسبته إلى كلام الله ﷻ؛ لأنه إدراك على غلط أو نسيان، وكلاهما مما ينزه عنه ربنا تبارك وتعالى[١].

قال النحاس: «(بل) ليس هذا من مواضعها؛ لأنها للإضراب عن الأول والإيجاب لما بعده، وتعالى الله ﷻ عن ذلك، أو للخروج من شيء إلى شيء، وليس هذا من موضع ذلك»[٢].

ولا يسلّم المجوزون لهذا المعنى بهذا الاعتراض، بل يحملونها على معنى يصح نسبته إلى اللّه تعالى غير مستلزم للخطأ والنسيان والانتقال لنقض الكلام، لأنه قد يكون ذلك من الأخذ في كلام غير الماضي، والاستئناف في زيادة عليه، وهذا معنى «صحيح، ومثله جائز منه تعالى»[٣].

ومن ذلك قول الشاعر[٤]:

بل هاج أحزاناً وشجواً قد شجا

فهو لم يستدرك شيئاً سابقاً بدليل أنه أول بيت في القصيدة، مما يدل على أن دلالتها قد تكون «ليس من المعنيين في شيء»[٥].

قال الرضي: «وإنما جاز الإضراب ببل في كلامه تعالى؛ لأنه أخبر عنهم بأنهم مائة ألف، بناء على ما يحزر الناس من غير تعمق مع كونه

---

(١) ينظر: المقتضب ٣/ ٣٠٥، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٣، والصاحبي ص ١٧٢.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٣.

(٣) أمالي المرتضى ٢/ ٥٦.

(٤) البيت مطلع قصيدة من رجز العجاج كما في ديوان العجّاج، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق: د/ عزّة حسن، دار الشرق العربي - بيروت ط الأولى ١٤١٦، ص ٣٢١، وهو بلا نسبة في الصاحبي ص ١٧٣. ورواية الديوان: (ما هاج أحزاناً). فلا شاهد فيها.

(٥) الصاحبي ص ١٧٣.

تعالى عالماً بعددهم، وأنهم يزيدون، ثم أخذ - تعالى- في التحقيق، فأضرب عمّا يغلط فيه غيره بناءً منهم على ظاهر الحزر، أي: أرسلناه إلى جماعة يحزرهم الناس بمائة ألف، وهم كانوا زائدين على ذلك»[١].

المناقشة:

تتصل توجيهات هذه الآية بمسألة نحوية خلافية بين البصريين والكوفيين في حكم خروج (أو) إلى معنى حرف آخر[٢].

قال أبو الحسن الرماني: «فأما قوله تعالى ﴿وَأَرْسَلْنَٰهُ إِلَىٰ مِاْئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ ففيه خمسة أقوال: ثلاثة منها للبصريين:

أحدها: قاله سيبويه[٣] وهو أن (أو) هاهنا للتخيير، والمعنى: إذا رآهم الرائي منكم يخيّر في أن يقول: هم مائة ألف أو يزيدون.

والثاني: حكاه الصيمري عنهم: وهو أن (أو) هاهنا لأحد الأمرين عليالإبهام، وهو أصل (أو).

والثالث: ذكره ابن جني، وهو أن (أو) هاهنا للشك، والمعنى أن الرائي إذا رآهم شكّ في عدتهم لكثرتهم[٤].

وأما أهل الكوفة: فذهب قوم منهم إلى أن (أو) بمعنى الواو، وكذلك قالوا في قوله ﴿لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٤٤]، زعموا أن معناه: لعله يتذكر ويخشى، ومثله ﴿عُذْرًا أَوْ نُذْرًا﴾ [المرسلات ٧٧/ ٦].

---

(١) شرح الرضي ق٢ج٢/ ١٣٢٥. وسيأتي في المسألة القادمة مزيد توضيح للإضراب وحقيقته.

(٢) ينظر: معاني الحروف للرماني ٧٨-٧٩، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٤٣، والإنصاف في مسائل الخلاف ٢/ ٤٧٨-٤٨٤، ومغني اللبيب ص ٨٨-٩٢.

(٣) قد سبق القول في حقيقة هذه النسبة.

(٤) يلاحظ في نص الرماني هنا أمران:

الأول: أنه فرّق بين الشك والتخيير في هذا الموضع فجعلهما رأيين منفصلين، والذي يبدو أن التخيير هنا ناتجٌ عن الشك، ولا يحمل على التخيير في نحو قولنا: تزوج هنداً أو أختها. الذي لا مورد للشك فيها.

وقال آخرون منهم: (أو) هاهنا بمعنى (بل)، والمعنى: بل يزيدون. ولا يجوز ذلك عن البصريين»[١].

والأظهر أن القولين المنسوبين إلى الكوفيين بحمل (أو) في هذه الآية على معنى (بل) أو معنى (الواو) كلاهما سائغ ومتجه لغوياً وعقدياً، وقد قال بهما أئمة أجلاء من اللغويين والمفسرين يرون أن الحمل عليهما موافق لما «في التفسير مع صحته في العربية»[٢].

وقد روي عن ابن عباس أنه يحملها على معنى (بل)، وأن المعنى: بل يزيدون، كانوا مائة ألف ويزيدون ثلاثين ألفاً، وعن أبي بن كعب: يزيدون عشرين ألفاً، وعن سعيد بن جبير: يزيدون سبعين ألفاً[٣].

فهذه الروايات تؤيد أن الزيادة حقيقية وليست مجرد إبهام على السامع أو شك صادر من المخاطبين في حالة الرؤية.

كما روي أن جعفر بن محمد قرأها بالواو: وأرسلناه إلى مائة ألفٍ ويزيدون[٤].

وأما الاعتراض العقدي على معنى (بل) وما تشي به من الإضراب فناتج عن اعتقاد حصرها في هذا المعنى، وقد سبق الإجابة عنه.

وأما اعتراض النحاس بكون هذا الموضع ليس من مواضع (بل) والانتقال فيها[٥]. فإن هذا تحكّم لا دليل عليه، بل هو انتقال من إفهام السامع أن العدد المرسَل إليهم مائة ألف إلى إفهامه بأنهم أكثر من ذلك، وهذا أدعى لتشويقه وتعجيبه.

الثاني: أنه قد نقل عن ابن جني والصيمري وكلاهما معاصر متأخر عنه في الوفاة.

(١) معاني الحروف ٧٨-٧٩.

(٢) معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٩٣.

(٣) ينظر: تفسير الطبري ٢٣/ ١٢٤، والأضداد لأبي بكر بن الأنباري ص ٢٨١، وأمالي المرتضى ٢/ ٥٦، والبحر المحيط ٧/ ٣٦٠.

(٤) ينظر: المحتسب لابن جني ٢/ ٢٢٦، والبحر المحيط ٦/ ٣٦٠،

(٥) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٣.

وأما اعتراض الزجاج وغيره على حملها على معنى واو النسق بأن الواو تخالف في معناها (أو)؛ «لأن الواو معناها الاجتماع، وليس فيها دليل أن أحد الشيئين قبل الآخر، و(أو) معناها إفراد أحد شيئين أو أشياء»[(١)]، وعليه فلا يجوز أن تحل محلها؛ لأنه «لو كانت إحداهما بمعنى الأخرى لبطلت المعاني»[(٢)]، فإن هذا إلزام بما لا يلزم؛ لأنه من المتقرر عند جمع من النحويين أن الحروف تتناوب في معانيها ولو كانت معانيها الأصلية متخالفة كما سبق بيانه في حروف الجر.

وقد ثبت فيها هذا المعنى في نصوص صحيحة[(٣)].

قال الهروي: «وهو كثير في القرآن»[(٤)].

كما أن (أو) من الكلمات التي تأتي فيها المعاني المختلفة بل المتضادة.

قال أبو بكر ابن الأنباري: «و (أو) حرفٌ من الأضداد، تكون بمعنى الشك، في قولهم: يقوم هذا أو هذا، أي يقوم أحدهما، وتكون عاطفة[(٥)] في الشيء المعلوم الذي لا شك فيه»[(٦)].

وأما زعم النحاس بأن فيه إطالة من غير حاجة إذ المقصود حينئذٍ الإخبار بأنه أرسل إلى ما يزيد على مائة ألف، فكان الأفصح والأخصر أن يخبر عن ذلك مباشرة دون الحاجة إلى ذكر العدد الأول (مائة ألف)، وأن يقال: وأرسلناه إلى أكثر من مائة ألف[(٧)]، فإن هذا عجيب منه رحمه

---

(١) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٣١٤.

(٢) إعراب القرآن ٣/ ٤٤٣.

(٣) ينظر: تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٥٤٣، والأزهية ص ١١٣، وأمالي المرتضى ٢/ ٥٧، وأمالي ابن الشجري ٣/ ٧٣-٨٠، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ ج١/ ٥٧٨-٥٨٤.

(٤) الأزهية في علم الحروف ص ١١٣.

(٥) في المطبوع (معطوفة) ولعل الصواب ما أثبته.

(٦) الأضداد ص ٢٧٩.

(٧) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٣/ ٤٤٣.

الله ؛ إذ كيف يخفى عليه الفرق الكبير في حسن النظم وأسر الكلام وشد السامع بين أن يقال: وأرسلناه إلى مائة ألف أو يزيدون، وأن يقال: وأرسلناه إلى أكثر من مائة ألف. ولهذا قال سبحانه وتعالى في قصة أصحاب الكهف ﴿وَلَبِثُوا۟ فِى كَهْفِهِمْ ثَلَٰثَ مِا۟ئَةٍ سِنِينَ وَٱزْدَادُوا۟ تِسْعًا﴾ [الكهف ١٨/ ٢٥]، ولو جاءت على قاعدة النحاس لقيل: ولبثوا في كهفهم ثلاثَ مائةٍ وتسعَ سنين، وليس ذلك من نهج القرآن وأسلوبه المعجز.

ولقد أشار ابن قيم الجوزية إلى السر في مجيء (أو) في هذه المواضع وأن المراد «تقرير المذكور قبلها... والمعنى إنهم إن لم يزيدوا على المائة ألف لم ينقصوا عنها. فهو تقرير لنصيّة عدد المائة الألف»[(١)].

ويماثل هذه الآية الكريمة في تعدد الأقوال على الصورة السابقة في معنى (أو) فيها ما يلي من الآيات:

١ - قوله تعالى ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾ [البقرة ٢/ ٧٤].

٢ - وقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾ [النحل ١٦/ ٧٧].

٣ - ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ [النجم ٥٣/ ٩].

قال ابن هشام بعد ذكره الخلاف السابق في الآية: «وهذه الأقوال- غير القول بأنها بمعنى الواو-مقولةٌ في ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾، ﴿فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾»[(٢)].

---

(١) مدارج السالكين ٣/ ٣٣٧.

(٢) مغني اللبيب ص ٩٢.

المسألة التاسعة والسبعون

العطف بـ(بل)

٧٩- قال تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ ۚ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٢٦].

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ ۚ بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٧٠].

وقال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ ۚ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾ [السجدة ٣٢/ ٣].

التوجيه الإعرابي:

يذكر النحويون في حروف عطف النسق (بل)، وينصون على أنها تعطف المفردات والجمل، وأنها تعقب الإيجاب والنفي، والخبر والطلب، ولها في ذلك أحكام وتفاصيل مذكورة في كتب النحويين[1].

ومعناها في ذلك كله الإضراب، وهو «الإعراض عن الشيء بعد الإقبال عليه»[2].

---

(١) ينظر في أحكام (بل) وتفاصيلها: تأويل مشكل القرآن ص ٥٣٦، والأزهية في علم الحروف ٢١٩-٢٢٣، والمفردات في غريب القرآن للأصبهاني ١/ ٧٤، ٧٥، وشرح التسهيل لابن مالك ٣/ ٣٦٧-٣٧٠، وشرح الرضي ق٢ج٢/ ١٣٥٢-١٣٥٤، والبسيط لابن أبي الربيع ١/ ٣٤٠-٣٤٢، ورصف المباني ٢٣٠-٢٣٣، والارتشاف ٤/ ١٩٩٤-١٩٩٦، والجنى الداني ص ٢٣٥-٢٣٧، ومغني اللبيب ١٥١-١٥٣، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٥٨-٢٦٠، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٠٨، ودلالة التراكيب، دراسة بلاغية، د/ محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الأولى ١٣٩٩، ص ٨٩-٩٠.

(٢) التعريفات للجرجاني ص ٤٥.

ويرجع الإضراب فيها إلى أحد معنيين: إما إبطال للشيء السابق وإعراضٍ عنه مما يُفهم السامع أنه غير مراد. وإما انتقال عنه إلى شيء بعده من غير إبطال للأول.

هذا حكم (بل) مع الجمل في أصلها وضعها اللغوي في ورودها على أحد المعنيين حسب ما يقتضيه السياق، ويجيء به الخطاب.

أما عن وضعها القرآني كما في الآيات السابقة وغيرها فقد اختلف المعربون والمفسرون في جريان هذين المعنيين فيها على قولين:

الأول: أنها تأتي في القرآن الكريم للانتقال والإبطال مطلقاً، حسب السياق والمعنى كما في وضعها اللغوي.

وهذا رأي المبرد[(١)] وأبي حيان[(٢)] والمرادي[(٣)] وابن هشام[(٤)] والزركشي[(٥)] وغيرهم[(٦)].

الثاني: أنها لا تأتي إلا للانتقال، ولا يجوز أن يحكم عليها في موضع من القرآن أنها للإبطال.

وهذا رأي ابن الحاجب[(٧)] وابن مالك[(٨)] والسمين الحلبي[(٩)]، ونسب إلى صاحب البسيط[(١٠)].

---

(١) ينظر: المقتضب ٣/ ٣٠٥.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٣/ ٤٠٧، والارتشاف ٤/ ١٩٩٤.

(٣) ينظر: الجنى الداني ص ٢٣٥-٢٣٧.

(٤) ينظر: مغني اللبيب ص ١٥٢.

(٥) ينظر: البرهان في علوم القرآن٣/ ٢٤، ٤/ ٢٥٩.

(٦) ينظر: بدائع الفوائد لابن القيم ٤/ ٢٨٣، وشرح الكوكب المنير لابن النجار ١/ ٢٦١.

(٧) نسب إليه في البرهان ٤/ ٢٥٩، والإتقان ١/ ٢٠٨. ولم أجده في كتبه.

(٨) ينظر: الكافية الشافية٣/ ١٢٣٣، والجنى الداني ص ٢٣٦، ومغني اللبيب ص ١٥٢، والبرهان للزركشي ٣/ ٢٤، ٤/ ٢٥٩، والإتقان ١/ ٢٠٨.

(٩) ينظر: الدر المصون ٤/ ٦٢٨، ٦/ ١٩٥، ٩/ ٧٨.

(١٠) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٥٩، والإتقان١/ ٢٠٨. وقد سمي بالبسيط أكثر من كتاب. ينظر: معجم الأدباء ٧/ ٣٣٤٤. ولم أجده في البسيط لابن أبي الربيع.

قال ابن مالك: «وأما (بل) فللإضراب، وحالها فيه مختلفٌ. فإن كان الواقع بعدها جملة فهي للتنبيه على انتهاء غرضٍ واستئناف غيرِه، ولا تكون في القرآن إلا على هذا الوجه»[(١)].

وقال السمين: «(بل) حرف إضراب وانتقال لا إبطال، لما عرفت غير مرة أنها في كلام اللّٰه كذلك»[(٢)]. وقال أيضاً: «والإضراب هنا على القاعدة المقررة في القرآن أنه إضراب انتقال لا إضراب إبطال»[(٣)].

والفرق النحوي بين هذين الوجهين عند بعض النحويين أنها مع الإبطال حرف ابتداء واستئناف، ومع الانتقال حرف عطفٍ[(٤)].

الأثر العقدي:

يرجع مانعو الإبطال في (بل) في القرآن الكريم إلى كون الإبطال إنما هو استدارك وتصحيح غلطٍ أو نسيان أو بداء رأي سابق، وهذا مما يصدر في كلام المخلوق، وينزه عنه كلام اللّٰه تبارك وتعالى، لأنه بكل شيء عليم، وهذه الأشياء تصدر عن نقص العلم.

وهذه المعاني نفيها بالنسبة إلى الله ﷻ في القرآن الكريم محل اتفاق بين العلماء.

قال المالقي: «اعلم أن معنى (بل) في كلام العرب الإضراب عن الأول: إما تركاً له وأخذاً في غيره لمعنى يظهر له، وإما لأنه بَداءٌ نحو قولك: ضربت زيداً بل عمراً، واضرب زيداً بل عمراً، وإما لغلطه بذكر لفظه وأنت تريد غيره، نحو: رأيت رجلاً بل حماراً، وهذا لا يقع في القرآن ولا في فصيح كلام في حال تبليغ. وإما لنسيانٍ، وهو أيضاً لا يصح في القرآن ولا في كلام مبلِّغٍ عن اللّٰه تعالى. والأمثلة في كليهما

(١) الكافية الشافية ٣/ ١٢٣٣.
(٢) الدر المصون ٤/ ٦٢٨.
(٣) الدر المصون ٦/ ١٩٥.
(٤) ينظر: الجنى الداني ص ٢٣٦، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ٢٥٨.

واحدةٌ، وإنما يقع الفرق بين الموضعين من جهة المعنى، وهو أن النسيان وضعُ الشيء على غيره من غير علمٍ به ولا خطور بالبال، والغلط وضع شيء على غيره بمضيّ الوهم إليه ثم يظهر المقصود. وأما البداء فهو وضعُ شيء على معنى بالقصد، ثم يتبيّن أن الأوْلى غير ذلك الشيء، ففي المدح يؤتى بأحسن، وفي الذم يؤتى بأقبح»[١].

ومع الاتفاق على نفي معاني البداء[٢] والنسيان والغلط في كلام اللّه إلا أن المجوزين لا يحصرون معنى الإبطال في الإضراب بهذه المعاني، بل يصح أن يكون الإبطال والإضراب عن السابق لغرض آخر صحيح كما سيتضح في المناقشة.

المناقشة:

يبدو أن رأي المانعين نابع من حصرهم سبب الإعراض في «كونه غلطاً في اللفظ نحو: أنت عبدي، بل سيدي، أو لكونه غلطاً في الإدراك نحو: سمعت رغاءً بل صهيلاً، ولاح برق بل ضوء نارٍ، أو بعروض نسيان نحو: له عليّ درهمان، بل ثلاثة، أو لتبديل رأي نحو: ادع لي زيداً بل عمراً، وائتني بفرس بل بعيرٍ، واشتر لي زيتاً بل سمناً»[٣].

ولا شك أن هذه الأمور لا يجوز إثباتها في القرآن الكريم وهو الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

والصواب أن الإعراض والإضراب لا ينحصر في هذه الأمور بل قد يقع لأشياء أخرى غير ما ذكر. وعلى هذا فإن الصواب أن الإضراب بالإبطال يصح وقوعه في القرآن الكريم في صورتين:

---

(١) رصف المباني ص ٢٣٠. وينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٥٦.

(٢) مما يذكر في هذا الباب أن الرافضة قد قالوا بالبداء على اللّه ﷻ، ينظر: مسألة التقريب، د/ القفاري ١/ ٣٤٤.

(٣) شرح التسهيل ٣/ ٣٦٩.

الأولى: أن يكون إبطالاً لكلام سابق محكيٍّ عن المخلوق، والإبطال من الله ﷻ.

قال المبرد: «إن أتى بعد كلام قد سُبق من غيره فالخطأ إنما لحق كلام الأول»[١].

ويمثل لذلك بقوله تعالى ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَٰنُ وَلَدًا ۗ سُبْحَانَهُ﴾ فهذا محكي عن كلام الكفار، فتأتي (بل) من كلام الله لتبطل هذه الدعوى الكاذبة ببنوة الملائكة وتقرر حقيقتهم ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٢٦].

ومثله قوله تعالى ﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ ۚ﴾ ثم يأتي إبطال هذه الدعوى للإنقاص من مكانة الرسول ﷺ وذلك ببيان وظيفته ﴿بَلْ جَاءَهُم بِالْحَقِّ وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كَارِهُونَ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٧٠]. ومثله في القرآن كثير.

وهذا ما قرره ابن مالك نفسه في شرح التسهيل حيث جعل (بل) تدخل على «مقرر بعد مردود»[٢]، ومثّل له بالآيتين السابقتين.

وكذلك فعل السمين الحلبي مع تأكيده في أكثر من موضع على منع هذا النوع من الإضراب في القرآن الكريم، حيث تراجع عن هذا المنع في أحد المواضع فأجازه فيه، وخرق تعميمه المتكرر. فتراه يقول في آية السجدة: «قوله ﴿أَمْ يَقُولُونَ﴾ هي المنقطعة، والإضراب انتقال لا إبطال.

قوله ﴿بَلْ هُوَ الْحَقُّ﴾، إضراب ثانٍ، ولو قيل: بأنه إضراب إبطال لنفس ﴿افْتَرَاهُ﴾ وحده لكان صواباً، وعلى هذا يقال: كلّ ما في القرآن إضرابٌ فهو انتقال إلا هذا، فإنه يجوز أن يكون إبطالاً ؛ لأنه إبطال لقولهم أي: ليس هو كما قالوا مفترى بل هو الحق»[٣].

ولا أدري لم خصّص السمين الجواز في هذا الموضع مع أن

---

(١) المقتضب ٣/ ٣٠٥.

(٢) ينظر: شرح التسهيل ٣/ ٣٦٩.

(٣) الدر المصون ٩/ ٧٨.

انطباق المعيار الذي ذكره من كونه إبطالاً لقولهم متكرر في مواضع أخرى كما في آيتي الأنبياء والمؤمنون السابقتين وغيرهما.

الثانية: أن يكون إبطالاً لكلام سابق محكيّ عن مخلوقٍ، والإبطال محكيّ عن مخلوقٍ أيضاً[١].

ومن ذلك قوله تعالى ﴿بَلْ قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٥].

قال أبو حيان: «بل: هنا للإضراب والانتقال من شيء إلى شيء آخر من غير إبطال لما سبق، وهكذا يجيء في كتاب اللّه تعالى إذا كان ما بعدها من إخبار اللّه تعالى لا على سبيل الحكاية عن قوم، فتكون (بل) فيه للإضراب كقوله ﴿بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾»[٢].

ومنه قوله تعالى ﴿لَقَالُوٓا۟ إِنَّمَا سُكِّرَتْ أَبْصَٰرُنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَّسْحُورُونَ﴾ [الحجر ١٥/ ١٥]. وقوله ﴿قَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوٓا۟ أَنَحْنُ صَدَدْنَٰكُمْ عَنِ ٱلْهُدَىٰ بَعْدَ إِذْ جَآءَكُم بَلْ كُنتُم مُّجْرِمِينَ ۝ وَقَالَ ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ لِلَّذِينَ ٱسْتَكْبَرُوا۟ بَلْ مَكْرُ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ إِذْ تَأْمُرُونَنَآ أَن نَّكْفُرَ بِٱللَّهِ وَنَجْعَلَ لَهُۥٓ أَندَادًا﴾ [سبأ ٣٤/ ٣٢-٣٣]، وقوله ﴿وَٱقْتَرَبَ ٱلْوَعْدُ ٱلْحَقُّ فَإِذَا هِىَ شَٰخِصَةٌ أَبْصَٰرُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ يَٰوَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِى غَفْلَةٍ مِّنْ هَٰذَا بَلْ كُنَّا ظَٰلِمِينَ﴾ [الأنبياء ٢١/ ٩٧]. وقوله ﴿قَالُوٓا۟ إِنَّكُمْ كُنتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ ٱلْيَمِينِ ۝ قَالُوا۟ بَل لَّمْ تَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [الصافات ٣٧/ ٢٨-٢٩].

وربما قيل إذا كان اللّه تعالى يعلم الأشياء على حقيقتها قبل وقوعها ويعلم مآلها فما الحكمة من الإضراب، ولم يُذكر ما يُعرَضُ عنه؟.

والجواب أن هذا من أسلوب التأكيد وتقوية الثاني، وقد يكون من إيراد الشبهة وإبطالها كما سبق.

---

(١) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٣/ ٢٤.

(٢) البحر المحيط ٤/ ١٠٧.

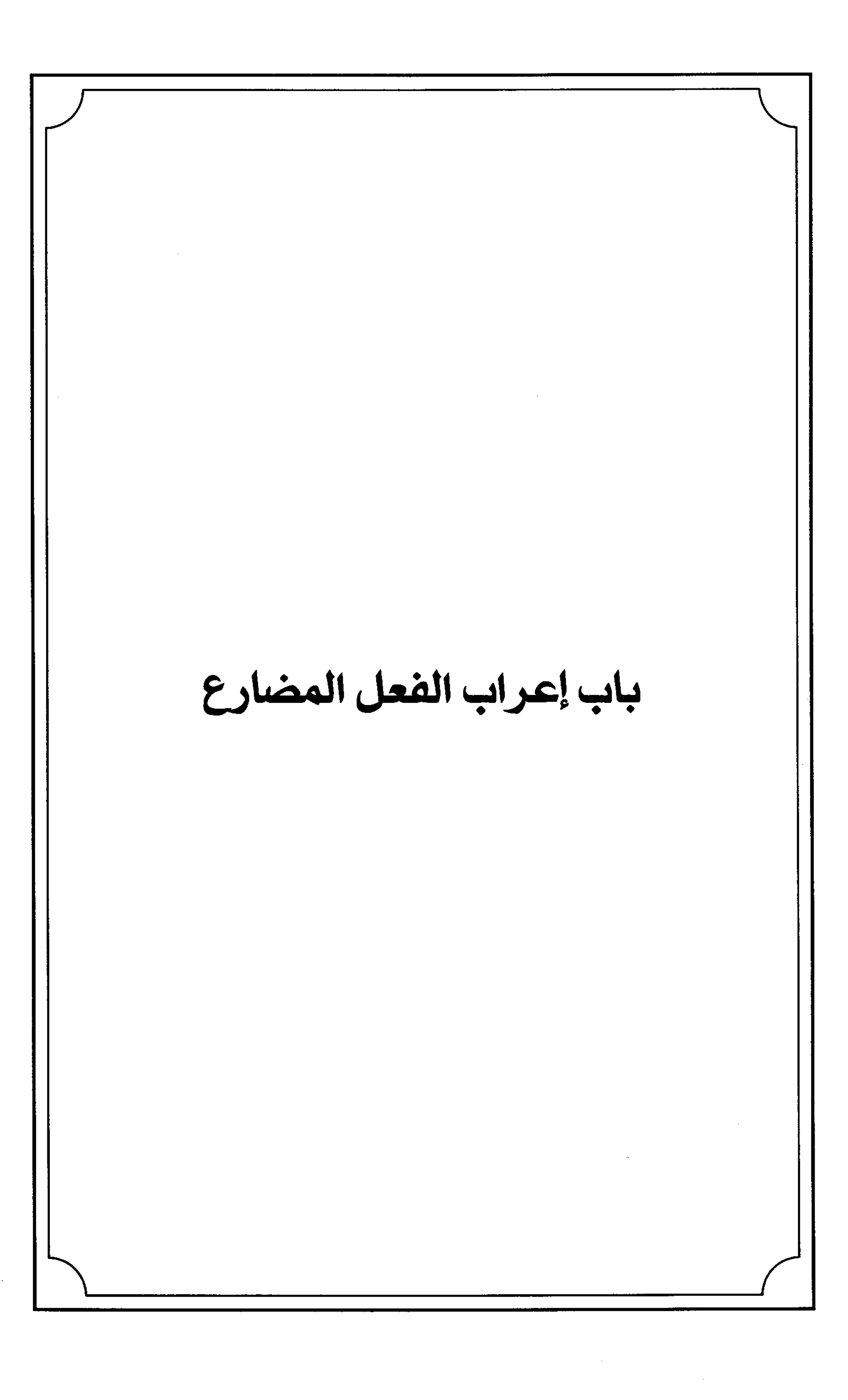
قال ابن أبي الربيع: «ويكون في انتقالك عن الأول إلى الثاني من المعنى ما لا يكون لو أخبرت بالثاني، ولم تنتقل إليه من الأول»[١].

ويرجع ابن القيم سبب الاضطراب عند بعض النحويين فيها إلى عدم التفريق بين الأمرين حيث يقول: «والتحقيق في أمر هذا الحرف أنه يذكر لتقرير ما بعده نفياً كان أو إثباتاً، فالنظر فيه في أمرين: فيما قبله وفيما بعده، ولما لم يفصل كثير من النحاة بين هذين النظرين، وقع في كلامهم تخليطٌ كثير في معناه، فنقول: أما حكم ما بعده فالتقرير والتحقيق، وهو شبيهٌ بمصحوب (قد) وتجريد العناية بالكلام إلى ما بعده أهم عندهم من الاعتناء بما قبله»[٢].



(١) البسيط في شرح جمل الزجاجي ١/ ٣٤١.

(٢) بدائع الفوائد ٤/ ٢٨٣.



باب إعراب الفعل المضارع

المسألة الثمانون

إعراب الفعل المضارع

٨٠- قال اللَّه تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَل لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَانِتُونَ * بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة ٢/ ١١٦-١١٧].

وقال تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّىٰ يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَٰلِكِ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران ٣/ ٤٧].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل ١٦/ ٤٠].

وقال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس ٣٦/ ٨٢].

وقال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ فَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [غافر ٤٠/ ٦٨].

التوجيه الإعرابي:

يلحظ القارئ لهذه الآيات تشابهاً بينها في مجيئها بفعل الأمر (كن) متلواً بالفعل المضارع (يكون) مقروناً بالفاء في هذا المواضع من القرآن الكريم.

ولقد أثارت هذه الآيات الكريمات اهتمام العلماء في مختلف

الفنون: التفسير والقراءات والنحو والإعراب والعقيدة وعلم الكلام، فجاءت مناقشتهم مترابطة ومتداخلة بين هذه العلوم[1].

ومن مؤثرات الخلاف في توجيه الآيات وبيان معناها تحديد الموقف من بعض مفرداتها، ومن ذلك ما يأتي:

١ - تحديد الدلالة المعجمية لقوله ﴿قَضَىٰٓ أَمۡرٗا﴾، وهل هو بمعنى قضى أو بمعنى أمضى؟.

٢ - تحديد مدلول القول في قوله ﴿قَالَ لَهُۥ﴾ و ﴿يَقُولُ لَهُۥ﴾، وهل هو من القول الذي هو كلام ونطق، أو هو مصروف إلى معانٍ مجازية أخرى؟.

٣ - تحديد حقيقة الصيغة في قوله ﴿كُن﴾، وهل هي طلبٌ محض؟ أو خبر بصورة الطلب؟.

٤ - تحديد الموقف من القراءتين السبعيتين الواردتين في قوله ﴿فَيَكُونُ﴾ رفعاً ونصباً. وتوجيههما في ظل المؤثرات العقدية عند كثير من المعربين.

---

(١) ينظر في ذلك: معاني القرآن للفراء ١/ ٧٤-٧٥، ومعاني القرآن للأخفش ١/ ١٤٤، ١٤٥، وخلق أفعال العباد للبخاري ص ٣٥، وتفسير الطبري ١/ ٥٨٦-٥٨٩، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩، والسبعة لابن مجاهد ص ١٦٩، ٢٠٦، ٣٧٢، ٤٠٩، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي ٣/ ٢١٤، وتفسير السمرقندي (بحر العلوم) ١/ ١٥٣، ومعاني القراءات للأزهري ١/ ١٧٢-١٧٣، والأغفال للفارسي ٣٤٩-٣٥٧، والحجة للفارسي ٢/ ٢٠٣-٢٠٩، وحجة القراءات لأبي زرعة ص ١١١، وتمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني ص ٢٦٨-٢٨٠، والمغني في أبواب العدل والتوحيد للقاضي عبد الجبار ٧/ ١٦٥-١٧٥، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ١٣-١٥، والبيان في تفسير القرآن للطوسي ١/ ٤٢٨-٤٣٤، والمحرر الوجيز ١/ ٢٠٢، وإعراب القرآن للأصبهاني ص ٨٠، وكشف المشكلات للباقولي ١/ ٩١-٩٢، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ١/ ١١٩-١٢٠، والتفسير الكبير للرازي ٤/ ٢٤-٢٦، والتبيان للعكبري ١/ ١٠٩، والرسالة الصفدية لابن تيمية ص ٣٤٧، ٣٥٦، ٣٨٩، ٣٩٨، ومجموع الفتاوى ٨/ ١٨١-١٨٦، ١٢/ ٥٢٩، ٥٨٨، والبحر المحيط ١/ ٥٣٤-٥٣٦، والدر المصون ٢/ ٨٧-٩١، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٢/ ٢٩٠، وروح المعاني ١/ ٥٠٠-٥٠٢، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، الغنيمان ٢ / ٢٠٣، والنحو وكتب التفسير ١/ ٦٩٩-٧٠٢.

فلقد قرأ جمهور القراء السبعة هذه الآيات وأمثالها[1] برفع الفعل المضارع (فيكون)، في حين انفرد ابن عامر بنصبه في المواضع السابقة، ووافقه الكسائي في آيتي النحل ويس[2].

وقد كان توجيه القراءتين والموقف منهما مصطبغين بتلك المؤثرات عند كثير من المعربين، فجاء توجيههما على النحو الآتي:

أولاً: قراءة الجمهور برفع الفعل المضارع (فيكونُ)، فقد وجّهت بالأوجه الآتية:

١ - أن يكون الرفع على الاستئناف، فهو خبر لمبتدأ محذوف، أي: فهو يكونُ.

وينسب هذا التوجيه إلى سيبويه[3]. وهو اختيار المبرد[4] والسيرافي[5] وأبي علي الفارسي[6]، وغيرهم[7]. وأجازه الزجاج[8]، والنحاس[9].

---

(١) بقي موضعان لم أذكرهما لاتفاق القراء جميعاً على قراءة الرفع فيهما، وهما: قوله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران ٣/ ٥٩] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُن فَيَكُونُ﴾ [الأنعام ٦/ ٧٣].

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٧٤-٧٥، والسبعة ص ١٦٩، ٢٠٧، ٣٧٢، ٤٠٩، والبحر المحيط ١/ ٥٣٦.

(٣) ينظر: الأغفال ص ٣٤٩، والمحرر الوجيز ١/ ٢٠٢، والبحر المحيط ١/ ٥٣٦، والدر المصون ٢/ ٨٧.

(٤) ينظر: المقتضب ٢/ ٢٣، والأغفال للفارسي ص ٣٥٥، ٣٥٦.

(٥) ينظر: شرح كتاب سيبويه خ ٣/ ٢١٤.

(٦) ينظر: الأغفال ص ٣٤٩، والحجة ٢/ ٢٠٨، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٩٠.

(٧) ينظر: الأزهية للهروي ص ٢٤١، ومشكل إعراب القرآن ٢/ ١٤، والملخص في إعراب القرآن للخطيب التبريزي ص ١٩٥-١٩٦، والتفسير الكبير ٤/ ٢٥.

(٨) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩، والدر المصون٢/ ٨٧،

(٩) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٣٧٨.

قال سيبويه: «ومثله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ كأنه قال: إنما أمرنا ذلك فيكونُ»[١].

وفسره السيرافي بقوله: «صار ﴿يَكُونَ﴾ كلاماً منفرداً مستأنفاً، ودخلت عليه الفاء؛ لأنه عطف جملة على جملة»[٢].

٢ - أن يكون معطوفاً على الفعل المضارع (يقول)، أي: يقول اُلله، فيكونُ ذلك الأمر.

وهو اختيار الكسائي[٣] والفراء[٤] والطبري[٥] وغيرهم[٦]. وهو الخيار الأول عند الزجاج[٧]، والنحاس[٨].

قال الفراء: «وقوله ﴿فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ رفعٌ، ولا يكون نصباً، إنما هي مردودة على (يقول) فإنما يقول فيكون»[٩].

وقال الطبري: «الذي هو أولى بقوله ﴿فَيَكُونَ﴾ رفع على العطف على قوله ﴿يَقُولُ﴾؛ لأن القول والكون حالهما واحد»[١٠].

٣ - أن يكون معطوفاً على (كن) من حيث المعنى لا اللفظ، أي بحمله على الخبر.

---

(١) الكتاب ٣/ ٣٩.

(٢) شرح كتاب سيبويه ٣/ ٢١٤.

(٣) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٧٤-٧٥، والأغفال للفارسي ص ٣٥٥، والنحو وكتب التفسير ١/ ٧٠٠.

(٤) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٧٤-٧٥،

(٥) ينظر: تفسير الطبري ١/ ٥٨٨، والبحر المحيط ١/ ٥٣٦، والدر المصون ٢/ ٨٧.

(٦) ينظر: البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١١٩، والتبيان للعكبري ١/ ١٠٩،

(٧) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩، والدر المصون ٢/ ٨٧.

(٨) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ١/ ٣٧٨.

(٩) معاني القرآن للفراء ١/ ٧٤. ولا يعارض هذا قوله بعده «وإنه لأحب الوجهين إلي»، لأنه إنما يعني بذلك أحب القراءتين: الرفع أو النصب.

(١٠) تفسير الطبري ١/ ٥٨٨.

وهو ما يفهم من كلام الأخفش[١]، وهو الاختيار الثاني للفارسي[٢].

قال الفارسي: «فإن قلتَ: فهلّا قلت: إن العطف في قوله (فيكون) على (يقول) دون ما قلتَ من أنه معطوفٌ على (كن)... قيل: ما ذكرناه أسوغ مما قلت، وأشدّ اطراداً»[٣].

ثانياً: قراءة ابن عامر بنصب الفعل المضارع (فيكونَ)، وكان الموقف منها على النحو الآتي:

١ - الرفض المتمثل في التضعيف أو التلحين:

وقد عُلِّل ذلك بأنه ليس من مواضع نصب الفعل المضارع بإضمار (أن) بعد الفاء، إذ لم تسبق بنفي أو نهي أو طلب حقيقي، وإنما «قوله (كن) فإنه وإن كان على لفظ الأمر فليس بأمر، ولكن المراد به الخبر، كأن التقدير: يُكَوِّنُ فيكونُ، وقد قالوا: أكرمْ بزيدٍ، فاللفظ لفظ الأمر، والمعنى والمراد الخبر مثل قوله تعالى ﴿فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ﴾ [مريم ١٩/ ٧٥]، أي: فمدُّه الرحمن، وإذا لم يكن قوله (كن) أمراً في المعنى، وإن كان على لفظه لم يجز أن تنصب الفعل بعد الفاء بأنه جواب، كما لم يجز النصب في الفعل الذي تدخله الفاء بعد الإيجاب إلا في الضرورة»[٤] كقوله[٥]:

---

(١) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١٤٥.

(٢) ينظر: الحجة ٢/ ٢٠٧، والدر المصون ٢/ ٨٧، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٢٩٠.
ويلحظ الاختلاف في تصوير رأي الفارسي، وذلك لكونه مرة يذكر أنه معطوف على (كن)، وأخرى يذكر أنه خبر لمبتدأ محذوف، بل ربما ذكر الرأيين في نص واحد كقوله: «على أن العطف في قوله (فإنما يقول له كن فيكون) إنما هو على (كن)، الذي يراد به يكوّن، فيكون خبر مبتدأ محذوف، كأنه: فهو يكون» الحجة ٢/ ٢٠٨.

(٣) الحجة ٢/ ٢٠٧.

(٤) الحجة للفارسي ٢/ ٢٠٥. بتصرف يسير. وينظر: الدر المصون ٢/ ٨٩.

(٥) البيت من الوافر، وقد نسبه في الخزانة ٨/ ٥٢٤ للمغيرة بن حبناء، وهو بلا نسبة في الكتاب ٣/ ٣٩، والمقتضب ٢/ ٢٣، وشرح السيرافي ٣/ ٢١٤،

سأتركُ منزلي لبني تميمٍ والحقُ بالحجاز فأستريحا

وقول الآخر[١]:

لنا هضبة لا ينزلُ الذلُّ وسْطَها ويأوي إليها المستجيرُ فيعصما

كما أن من شرط النصب بالفاء في جواب الأمر أن ينعقد من الفعلين شرطٌ وجزاء مختلفي المعنى أو الفاعل، نحو: اذهبْ فأعطيَك، وائتني فأكرمَك، تقديره: إن تذهبْ أعطيتك، وإن أتيتني أكرمْتُك. أما ههنا لا يصحّ ذلك، إذ يصير التقدير: إن تكنْ تكن، فيتحد فعلا الشرط والجزاء معنى وفاعلاً، وهذا يلزم من أن يكون الشيء شرطاً لنفسه، وهو غير متجه[٢].

وهذا موقف بعض علماء القراءات والمعربين، منهم: المبرد[٣] وابن مجاهد[٤] والسيرافي[٥] والفارسي[٦]، وغيرهم[٧].

فقد وصفها ابن مجاهد مرة بأنها «غلط»[٨]، ومرة أخرى بأنها «وهمٌ»[٩]، ومرة ثالثة بأنها «خطأ في العربية»[١٠].

قال الفارسي: «أجمع الناس على رفع (يكون)، ورفضوا فيه

---

(١) البيت من الطويل، وهو لطرفة بن العبد كما في الكتاب ٣/ ٤٠، وهو بلا نسبة في المقتضب ٢/ ٢٤، ونسبه في المحتسب ١/ ١٩٧، للأعشى، وليس في ديوان الأعشى الكبير (ميمون بن قيس)، شرحه وقدّم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧.

(٢) ينظر: الحجة ٢/ ٢٠٥، والمحرر الوجيز ١/ ٢٠٢، والدر المصون ٢/ ٨٩.

(٣) ينظر: المقتضب ٢/ ١٨، والأغفال ص ٣٥٥، ٣٥٦.

(٤) ينظر: السبعة ص ١٦٩، ٢٠٦، ٣٧٣، ٤٠٩، والدر المصون ٢/ ٨٩. بتصرف.

(٥) ينظر: شرح السيرافي خ ٣/ ٢١٤.

(٦) ينظر: الأغفال ص ٣٤٩، ٣٥٥.

(٧) ينظر: إعراب القرآن للأصبهاني ص ٨٠، والمحرر الوجيز ١/ ٢٠٢، كشف المشكلات للباقولي ١/ ٩١-٩٢، والبيان في غريب إعراب القرآن ١/ ١٢٠، والتبيان للعكبري ١/ ١٠٩،

(٨) السبعة ص ١٦٩.

(٩) السبعة ص ٢٠٦.

(١٠) السبعة ٤٠٩.

النصب، إلا ما روي عن ابن عامر، وهو من الضعف بحيث رأيت، فالوجه في (يكون) الرفع»(١).

٢ - القبول والتصحيح:

وذلك بحملها على أحد الأوجه الآتية:

أ - أن النصب فيها على القاعدة النحوية بكون المضارع ينصب بعد الفاء المسبوقة بالطلب، وقد تحقق ذلك في هذه القراءة، حيث إن الأمر فيها حقيقي، إذ هناك أمر وآمر ومأمور، وليس مصروفاً إلى الخبر إلا على جهة تقريره للمخاطبين، وعليه فتجرى الآية على ظاهرها(٢).

قال الحيدرة: «وأما الفاء فإنها تنصب للجوابات الثمانية، أعني جواب الأمر والنهي والتمني، والجحد، والعرض، والاستفهام، والتحضيض، والدعاء، مثال الأمر: قم فأقومَ معك، قال اللَّه تعالى ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ في قراءة ابن عامر، أراد فأن أقوم، وكن فأن يكونَ»(٣).

ب - أن الاعتبار هو بظاهر اللفظ دون النظر إلى المعنى، فظاهر اللفظ أنه سبق بصورة أمر، فيسوغ النصب بهذا الاعتبار، وإن كان ليس أمراً حقيقياً، فهي كقوله تعالى ﴿قُل لِّعِبَادِيَ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ [إبراهيم ١٤/ ٣١]، وقوله ﴿قُل لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ يَغْفِرُواْ لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ ٱللَّهِ﴾ [الجاثية ٤٥/ ١٤]، حيث جزم الفعل المضارع في جواب الطلب اللفظي، مع كونه ليس جواباً له في الحقيقة؛ لأنه غير

---

(١) الحجة ٢/ ٢٠٧.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١/ ٥٨٦، وحجة القراءات لأبي زرعة ص ١١١، وتفسير البغوي ١/ ١٠٩، وكشف المشكل في النحو للحيدرة ١/ ٥٤٩، والملخص في إعراب القرآن للتبريزي ص ١٩٦، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ١٥٣.

(٣) كشف المشكل في النحو ١/ ٥٤٩.

مترتبٍ عليه، وإنما ذلك مراعاة لجانب اللفظ دون المعنى. ومثله قول عمر بن أبي ربيعة[1]:

فقلتُ لجنّاد خذِ السيفَ واشتملْ عليه برفقٍ وارقبْ الشمسَ تغربِ

فجعل (تغرب) جواباً لفعل الأمر (ارقب) وهو غير مترتب عليه، إذ ليس غروب الشمس مترتبة على مراقبته إياها[2].

ج - أنه منصوب بإضمار (أن) بعد ما يشبه النفي وهو الحصر بـ(إنما)، وهو رأي الكوفيين في إجراء الحصر بـ(إنما) مجرى النفي في إيلائه جواباً منصوباً في الاختيار كقول العرب: (إنما هي ضربةٌ من الأسد فتحطمَ ظهرَه)، بنصب (تحطمَ).

وهذا توجيه ابن مالك[3]، وحكي عن الكوفيين[4].

د - أنه منصوب بإضمار (أن) بعد الفاء الواقعة في جواب الشرط (إذا)، وهو مما يفيد معنى الطلب.

قال الصفاقسي: «زاد ابن الضائع في نصب (فيكون) وجهاً حسناً، وهو نصبه في جواب الشرط وهو (إذا)»[5].

الأثر العقدي:

يمكن إعادة المناقشات العقدية حول هذه الآيات إلى قضيتين

---

(١) البيت من الطويل، وهو في ديوان عمر ابن أبي ربيعة، تقديم د/ فايز محمد، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الأولى ١٤١٢، ص ٦٩، والدر المصون ٢/ ٩٠.

(٢) ينظر: الحجة للفارسي ٢/ ٢٠٦، ومشكل إعراب القرآن لمكي ٢/ ١٤، والدر المصون ٢/ ٩٠.

(٣) ينظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٥٥٥، والدر المصون ٢/ ٩٠. وفي شرح التسهيل ٤/ ٤٦، التفريق بين الآية والمثل.

(٤) ينظر: شرح الكافية الشافية ٣/ ١٥٥٥، و المجيد في إعراب القرآن المجيد، لإبراهيم الصفاقسي ت (٧٤٢)، تحقيق: موسى محمد زنين، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٠١، ص ٣٩٣، والدر المصون ٢/ ٩٠.

(٥) المجيد في إعراب القرآن المجيد ص ٣٩٣.

عقديتين متلازمتين[١]:

الأولى: مسألة الكلام:

وإذ قد سبق بسط القول في هذه المسألة[٢] وبيان موقف الفِرَق منها، فإن المهم هنا معرفة موقف أصحاب المقالات من دلالة هذه الآيات على هذه المسألة وتوظيف كل فريق لهذه الآية في صالح معتقده.

ويمكن عرض الخلاف في هذه المسألة وفق فرعين:

الفرع الأول: إثبات أصل الكلام ونفيه:

حيث يستدل مثبتو صفة الكلام لله ﷻ بهذه الآية على أن اللّٰه تعالى يتكلّم بكلام غير مخلوق.

وهذا مذهب أتباع السلف والأشاعرة والماتريدية على اختلاف حقيقي بينهم.

ووجه الدلالة من هذه الآية هو أنه سبحانه أخبر أنه يخلق الأشياء ويوجدها بقوله ﴿كُنْ﴾ مما يدل على أن قوله ذلك غير مخلوق؛ لأنه لو كان مخلوقاً لاحتاج إلى ما يُخْلَق به ويلزم من جراء ذلك التسلسل.

قال أبو بكر الباقلاني: «والذي يدل على نفي خلق القرآن من القرآن

---

(١) هنا لفتتان:

الأولى: أنه - وكما سبق في التمهيد - لا يعني وجوب التلازم المطلق بين الأثر العقدي والتوجيه الإعرابي عند كلّ معربٍ أو مفسر، فقد تكون الجهة منفكة بينهما، وقد يتخلف الأثر العقدي والخلفية العقدية في التوجيه الإعرابي لدى بعض المعربين، وإنما الاعتبار في تصريح من صرّح منهم بهذه الخلفية العقدية، أو في ظهور الملامح المشتركة بين تسويغ التوجيه لدى المعرب والأصول العقدية لدى الاتجاه العقدي المعين.

الثانية: أن ابن جرير الطبري يعد من أبرز من ناقش المسألة من الجانب السلفي حيث عرض المسألة بأسلوب علمي فريد، كما يعد أبو علي الفارسي مقابلاً له في الجانب المعتزلي. قال ابن عطية: «وتكلم أبو علي الفارسي في هذه المسألة بما هو فاسد من جملة الاعتزال لا من جهة العربية» المحرر الوجيز ١/ ٢٠٢.

(٢) تنظر المسائل ذوات الرقم (٣٢، ٧٢) من هذا البحث. وينظر: الفصل الخامس.

قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل ١٦/ ٤٠]. فلو كان القرآن مخلوقاً لكان مخلوقاً بقول آخر. وذلك يوجب أن لا يوجد من اللّٰه تعالى فعل أصلاً، إذا كان لا بدّ أن يوجد قبله أفعال هي أقاويل لا غاية لها. وذلك محالٌ باتفاق منا ومنهم»[1].

وقال المهدوي: «وفي هذه الآية دليل على أن كلام اللّٰه غير مخلوق؛ لأنه لو كان مخلوقاً لكان قائلاً له (كن)، ولكان قائلاً لكن (كن) حتى ينتهي ذلك إلى ما لا يتناهى، وذلك مستحيل»[2].

وقال ابن تيمية: «ولهذا استدل غير واحد من أئمة المسلمين على أن كلام اللّٰه غير مخلوق بقوله تعالى ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾، فإن النص دلّ على أنه لا يخلق شيئاً حتى يقول له: كن، فيكون، فلو كان (كن) مخلوقاً لزم أن يخلقه بكن، وكذلك هذا يجب أن يكون مخلوقاً بكلمة أخرى، وهذا يستلزم التسلسل في أصل الخلق، وهو التسلسل في التأثير، وهو ممتنع لذاته»[3].

ويصرف نفاة صفة الكلام عن الله ﷻ من المعتزلة والشيعة دلالة هذه الآيات على هذه الصفة من خلال ما يأتي:

١ - صرف القول إلى غير الكلام المعهود، بل هو من المجاز، والمقصود الإخبار بالحال من قولهم: قال الجدار فمال، كما ستأتي شواهده في المسألة الثانية[4].

---

(١) تلخيص الدلائل ص ٢٦٨.

(٢) البحر المحيط ١/ ٥٣٥.

(٣) الرسالة الصفدية ص ٣٩٨.

(٤) ينظر: الأغفال للفارسي ص ٣٥١، ٣٥٧، والحجة له ٢/ ٢٠٣، والمغني لعبد الجبار ٧/ ١٦٦، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٦٠-٥٦٣، ومتشابه القرآن ص ١٠٦-١٠٨، والبيان في تفسير القرآن للطوسي الإمامي ١/ ٤٣٠-٤٣٢، والكشاف ١/ ٩١، ومجمع البيان للطبرسي ١/ ٤٣٥-٤٤٠.

قال الفارسي: «فأما القول فليس يراد به اللفظ؛ لأن القول له غير جائز كما أمره[١] كذلك، وقد جاء في كلامهم القول والمراد به غير اللفظ والكلام. وذلك واسع»[٢].

٢ - صرف الأمر في قوله (كن) إلى غير ظاهره، وحمله على الخبر، وأنه على معنى (يكوّن)[٣].

قال الفارسي: «وأما قوله (كن) فإنه وإن كان على لفظ الأمر فليس بأمر، ولكن المراد به الخبر، كأن التقدير: يُكَوَّنُ فيكونُ»[٤].

ومن هنا اضطروا إلى تضعيف قراءة ابن عامر لصراحتها بأن هذا الفعل المضارع قد سبق بأمر، خاصة في الموضع الذي يتعذر فيه العطف على منصوب قبله كما في آية البقرة: ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمۡرٗا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة ٢/ ١١٦-١١٧].

الفرع الثاني: تعليق صفة الكلام بالمشيئة أو بالذات:

ويجري هذا الخلاف في دائرة أخرى بين مثبتة الكلام أنفسهم حول تعلق هذه الصفة بالمشيئة أو بالقدم المطلق، حيث يرى الأشاعرة أن كلام اللّه النفسي قديم في الأزل متعلق بذاته لا بمشيئته، ولا يجوز وصفه بالحدوث والتجدد[٥].

قال السكوني: «(كن) هي عبارة عن كلامه القديم، وإنما وجب هذا التأويل لما قام من الدلائل[٦] على استحالة قيام الأصوات والحروف

---

(١) هذه الكلمة غير واضحة في المطبوع.

(٢) الأغفال ص ٣٥١.

(٣) ينظر: الأغفال ص ٣٥٠، ٣٥٧.

(٤) الحجة ٢/ ٢٠٥. وينظر: التبيان للطوسي ١/ ٤٣٣-٤٣٤، ومجمع البيان للطبرسي ١/ ٤٣٥-٤٤٠.

(٥) تنظر المسألة ذات الرقم (٣٢) من هذا البحث، وينظر: بدعة الكلام النفسي، عرض ونقض، د/ محمد بن عبد الرحمن الخميّس، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، العدد (٢٥)، المحرم ١٤٢٠، ص ١٣-٩٢.

(٦) يعني المقدمات المنطقية والمسلمات الكلامية التي هي مقدمة عندهم على دلالة النقل.

بذات الباري؛ لأنها حوادث والقديم[1] لا يتصف بحادث، وقد بان بما تقدم من الدلائل استحالة اتصاف القديم تعالى بما يدل على حدوثه»[2].

بينما يرى أهل السنة والجماعة أن كلام اللَّه قديم النوع حادث الآحاد، أي: أن اللَّه تعالى قد تكلم في القدم، وأنه يتكلم بما شاء متى شاء.

قال ابن تيمية: «ونحن لا نقول كلّم موسى بكلام قديم[3] ولا بكلام مخلوق[4]، بل هو سبحانه يتكلم إذا شاء، ويسكت إذا شاء»[5].

«وقال الإمام أحمد ﷺ وغيره من الأئمة: لم يزل اللَّه متكلماً إذا شاء، وهو يتكلم بمشيئته وقدرته، يتكلم بشيء بعد شيء، ومثل خبر خلق عيسى في القرآن كثير، يخبر أنه تكلم في وقت معين ونادى في وقت معين»[6].

ويستدل أهل السنة والجماعة بهذه الآية على معتقدهم من وجوه، منها:

١ - التركيب اللفظي للآية، وما تضمنه من أدوات لفظية تدل على الحال والاستقبال في مدلولها كما سيتضح من خلال المناقشة.

٢ - أنه سبحانه قد قرن بين القول والتكوين بتعلقهما بالإرادة والمشيئة لقوله ﴿إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾«فقرن القول بالإرادة، وهو دليل على أن كلام اللَّه يتعلق بإرادته ومشيئته تعالى، والنصوص في هذا متضافرة كثيرة، وأن كلام اللَّه تحدث آحاده حسب ما تقتضيه حكمته»[7].

---

(١) تقدم نهي السلف عن وصف اللَّه بما لم يصف به نفسه، ومن ذلك لفظ (القديم) الذي يكثر إطلاقه أهل الكلام. تنظر المسألة ذات الرقم (٥١) والفصل الخامس من هذا البحث.

(٢) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال ١/١٤٩.

(٣) كما هو رأي الأشاعرة والماتردية.

(٤) كما هو رأي المعتزلة ومن وافقهم من الرافضة والخوارج.

(٥) مجموع الفتاوى ١٢/٥٢٩.

(٦) مجموع الفتاوى ٥٨٨. بتصرف. وينظر: ص ٥٩٨.

(٧) فتاوى العقيدة لابن عثيمين ص ٣٠٧.

ولهذا فإن الأوجه الإعرابية لكلتا القراءتين صحيحة مقبولة عندهم.

وإذا كان المعتزلة قد ضعّفوا قراءة ابن عامر لصراحتها في نسبة القول إلى الله ﷻ، فإن بعض الأشاعرة قد ضعّف توجيه العطف في قراءة الرفع لصراحته في اقتران القول والتكوين، وهذا مخالف لأصولهم، حيث إن القول عندهم قديم، والتكوين حادث عند الجميع[(١)].

ولهذا يلزمهم القول إما بحدوث الكلام أو بقدم المكوَّنات.

قال ابن عطية: «و (يكون) رفع على الاستئناف، قال سيبويه: (معناه فهو يكون).

قال غيره: (يكون) عطف على (يقول)، واختاره الطبري، وقرره، وهو خطأ من جهة المعنى؛ لأنه يقتضي أن القول مع التكوين والوجود»[(٢)].

وقال الصفاقسي: «واختار الطبري عطفه على (يقول)، ورده ابن عطية بأنه يقتضي أن القول مع التكوين. يريد لأنه معطوف عليه بالفاء، ولا يصح؛ لأن القول قديم، والتكوين حادث»[(٣)].

ويضطر بعضهم للخروج من تضعيف العطف إلى موافقة المعتزلة في حمل الأمر فيها على المجاز[(٤)].

قال السمين عن اعتراض ابن عطية: «وهذا الرد إنما يلزم إذا قيل بأن الأمر حقيقة، أما إذا قيل بأنه على سبيل التمثيل - وهو الأصح - فلا»[(٥)].

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ١/ ٢٠٢، والمجيد في إعراب القرآن المجيد ص ٣٩٣، والبحر المحيط ١/ ٥٣٦، والدر المصون ٢/ ٨٧،

(٢) المحرر الوجيز ١/ ٢٠٢.

(٣) المجيد في إعراب القرآن المجيد ص ٣٩٣.

(٤) ينظر: المجيد في إعراب القرآن المجيد ص ٣٩٣، والبحر المحيط ١/ ٥٣٦.

(٥) الدر المصون ٢/ ٨٧ .

المسألة الثانية: الترتيب بين أمر الشيء وتكوينه:

حيث دلت الآية على أن تكوين الشيء يعقب أمره بالكون، وقد يبدو للسامع أنه موجّه إليه الأمر قبل وجوده، وهذا ما استبعده المفسرون وأصحاب المعاني والإعراب، واجتهدوا في توجيه ذلك.

ولقد كان الإمام ابن جرير الطبري بحقٍّ أبرز من عرض المسألة والخلاف الجاري فيها مستظهراً الآراء وأدلتها وعللها، ثم توصل بعد ذلك إلى رأيه الخاص بعد أن فنّد الآراء الأخرى وأبطلها بأدلة نقلية وتركيبية في أسلوب علمي وموضوعي فريد.

قال ابن جرير: «فإن قال لنا قائل: وما معنى قوله ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾؟ وفي أيّ الأحوال يقول للأمر الذي يقضيه كُن؟ أفي حال عدمه، وتلك حال لا يجوز فيها أمره، إذ كان محالاً أن يأمر إلا المأمور، فإذا لم يكن المأمور استحال الأمر كما محال الأمر من غير آمر، فكذلك محال الأمر من آمر إلا لمأمور. أم يقول له ذلك في حال وجوده، وتلك حال لا يجوز أمره فيها بالحدوث؛ لأنه حادث موجود، ولا يقال للموجود: كنْ موجوداً إلا بغير معنى الأمر بحدوث عينه؟ قيل: قد تنازع المتأوّلون في معنى ذلك، ونحن مخبرون بما قالوا فيه، والعلل التي اعتلّ بها كل فريقٍ منهم لقوله في ذلك»[(١)].

ومن هذه الأقوال في هذه المسألة ما يأتي:

١ - أن هذا الأمر خاصٌ بالموجود من المخلوقات حال أمره تعالى إياهم على وجه نفاذ القضاء المحتوم فيهم. وذلك نظير أمْرِه من أَمَرَ من بني إسرائيل حين قال لهم ﴿كُونُوا۟ قِرَدَةً خَٰسِـِٔينَ﴾ [البقرة ١/ ٦٥][(٢)].

قال الزجاج: «وقال قوم: هذا يجوز أن تكون لأشياء معلومة أحدث فيها أشياء فكانت»[(٣)].

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٥٨٦.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩، والبحر المحيط ١/ ٥٣٥.

(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩.

٢ - أن ذلك محمول على ما كان موجوداً على حال غير حالته الأولى. فالآية تأويلها على ذلك: «وإذا قضى أمراً من إحياء ميت، أو إماتة حيّ، ونحو ذلك فإنما يقول لحيّ كن ميتاً، أو لميّت كن حيّاً، وما أشبه ذلك من الأمر»[1].

٣ - أنه لا يوجد قول من اللّه تعالى أصلاً،[2] وإنما ذلك «من الله ﷻ خبر عن جميع ما ينشئه ويكوّنه أنه إذا قضاه وخلقه وأنشأه كان ووجد»[3]، ومعناه: «أن نكوِّنه ونريد حدوثه فيكون»[4]. فالقول هنا مجاز عن القدرة والسرعة في الإحداث من غير حقيقة للقول، وهذا مستعمل في لغة العرب:

ومنه قول أبي النجم[5]:

وقالت الأنساعُ للبطنِ الحَقِ ... قِدْماً فآضتْ كالفنيق المحنّقِ

وقول الآخر[6]:

امتلأ الحوضُ وقال قطني ... سيلاً رويداً قد ملأتُ بطني

وهذا قول المعتزلة والشيعة المتوافق مع معتقدهم في نفي أصل الكلام[7]،

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٥٨٧. وينظر: البحر المحيط ١/ ٥٣٥.

(٢) فتعود المسألتان عندهم إلى شيء واحد هو نفي الكلام.

(٣) تفسير الطبري ١/ ٥٨٧.

(٤) المغني لعبد الجبار ٧/ ١٦٦.

(٥) الرجز لأبي النجم العجلي كما في تفسير الطبري ١/ ٥٨٧، وهو بلا نسبة في الأغفال ص ٣٥٢، والخصائص ١/ ٢٣.

(٦) البيت بلا نسبة في تفسير الطبري ١/ ٥٨٧، والحجة للفارسي ٢/ ٢٠٤، والخصائص ١/ ٢٣. وروي (مهلاً) بدل (سيلاً).

(٧) ينظر: المغني لعبد الجبار ٧/ ١٦٦، وشرح الأصول الخمسة ص ٥٦٠-٥٦٣، ومتشابه القرآن ص ١٠٦-١٠٨، والتبيان في تفسير القرآن للطوسي ١/ ٤٣٠-٤٣٢، والكشاف ١/ ٩١، ومجمع البيان للطبرسي ١/ ٤٣٥-٤٤٠.
ومع أهمية هذه المسألة والتباين الواضح بين موقف مثبة الكلام ونفاته إلا أنني - بعد تتبعٍ في مواضع هذه الآيات - لم أجد ابن المنيّر الأسكندري الأشعري قد تعقب الزمخشري في هذه =

ووافقهم في هذا التأويل مفسرون ومعربون من غيرهم[(١)].

قال الفارسي: «فقوله ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ ليس منه القول (كن)، ومن المخلوق شيء آخر، وليس هو أكثر من التكوين والإيجاد»[(٢)].

٤ - أن معنى (يقول له) يقول من أجله، فلا خطاب موجه إلى الشيء المكوّن.

وهذا رأي ابن الأنباري[(٣)]، والتبريزي[(٤)]، وغيرهما[(٥)]. وهو الاحتمال الآخر عند الفارسي[(٦)].

قال البغوي: «قال ابن الأنباري معناه: فإنما يقوله له: أي: لأجل تكوينه، فعلى هذا ذهب معنى الخطاب»[(٧)].

٥ - أن القول على حقيقته والأمر عامّ في كل ما قضاه اللّٰه، وأن حال أمر الشيء بالوجود حال وجود المأمور بالوجود، فهما مقترنان في الزمن فلا يتقدم أحدهما على الآخر ولا يتأخر عنه، فالقول والكون

= المسألة أو كشف عن نزعته الاعتزالية فيها، على الرغم من أن الزمخشري قد نفى القول هنا، وحمله على التمثيل. وفي هذا دلالة ظاهرة على أن ابن المنير لم يستقص كلَّ اعتزاليات الزمخشري في الكشاف، هذا في المواضع التي يتعارض فيها المذهبان الأشعري والمعتزلي، فضلاً عن المواضع التي يلتقي فيها المذهبان. ومن هنا يعلم أنه ليس كلّ ما أهمله ابن المنير من تفسير الزمخشري هو قول حقّ. بخلاف السكوني فقد تعقب الزمخشري وكشف عن اعتزاله في هذا الموضع. ينظر: التمييز ١/١٤٨-١٤٩.

وهذا موضوع جدير بالتتبع والدراسة أعني: اعتزاليات الزمخشري التي أهملها ابن المنير سواء فيما يتفق مع المذهب الأشعري أو ما يتخالف معه. والله الموفق.

(١) ينظر: كشف المشكلات للباقولي ١/ ٩١-٩٢، والتفسير الكبير ٢٥-٢٦، وتفسير النسفي ١/ ١٢١.

(٢) الأغفال ص ٣٥٧.

(٣) ينظر: تفسير البغوي ١/ ١٠٩، وتفسير القرآن للسمعاني ١/ ١٣١.

(٤) ينظر: الملخص في إعراب القرآن، للخطيب التبريزي ت (٥٠٢)، تحقيق: د/ فاطمة الراجحي، مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت، ط الأولى ٢٠٠١ص ١٩٥.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩، و الأغفال للفارسي ص ٣٥٣، وتفسير البغوي ١/ ١٠٩، والبحر المحيط ١/ ٥٣٤، ٥٣٥، والنحو وكتب التفسير ١/ ٧٠٠.

(٦) الأغفال ص ٣٥٣.

(٧) تفسير البغوي ١/ ١٠٩. وينظر: النحو وكتب التفسير ١/ ٧٠٠؟

حالهما واحد، «نظير قول القائل: تاب فلان فاهتدى، واهتدى فلانٌ فتاب؛ لأنه لا يكون تائباً إلا وهو مهتدٍ، ولا مهتدياً إلا وهو تائب. فكذلك لا يمكن أن يكون اللَّه آمراً شيئاً بالوجود إلا وهو موجود، ولا موجود إلا وهو آمره بالوجود»(١).

وهذا اختيار الطبري حيث قال بعد عرض الأقوال الأخرى: «وأولى الأقوال بالصواب أن يقال هو عامّ في كلّ ما قضاه اللَّه وبرأه، فأمر اللَّه جل وعز لشيء إذا أراد تكوينه موجوداً بقوله ﴿كُن﴾ في حال إرادته إياه مكوّناً، لا يتقدم وجودَ الذي أراد إيجادَه وتكوينَه إرادته إيّاه، ولا أمره بالكون والوجود، ولا يتأخر عنه. فغير جائز أن يكون الشيء مأموراً بالوجود مراداً كذلك إلا وهو موجود، ولا أن يكون موجوداً إلا وهو مأمور بالوجود مراد كذلك»(٢).

واستدل على هذا الترتيب بدعوة أهل القبور في قوله تعالى ﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَٱلْأَرْضُ بِأَمْرِهِۦ ۚ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُمْ دَعْوَةً مِّنَ ٱلْأَرْضِ إِذَآ أَنتُمْ تَخْرُجُونَ﴾ [الروم ٣٠/ ٢٥]، فخروج القوم من قبورهم لا يتقدم دعاء اللَّه ولا يتأخر عنه.

٦ - أن القول على حقيقته، وهو للموجود في علمه تعالى وتقديره، ليخرجه إلى الوجود العيني.

وهذا رأي السمرقندي(٣) ومكي(٤) وابن تيمية(٥) وغيرهم(٦).

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٥٨٨.

(٢) تفسير الطبري ١/ ٥٨٧. بتصرف يسير. وينظر: فتح الباري كتاب التوحيد (٩٧) باب قول اللَّه تعالى ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾ (٢٩)، والبحر المحيط ١/ ٥٣٤.

(٣) ينظر: تفسير السمرقندي (بحر العلوم) ١/ ١٥٣.

(٤) ينظر: البحر المحيط ١/ ٥٣٥،

(٥) ينظر: مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٣- ١٨٥.

(٦) ينظر: تفسير البغوي ١/ ١٠٩.

ونسبه الزجاج إلى بعض أهل اللغة(١).

قال الزجاج: «وقال بعض أهل اللغة ﴿إنما يقول له كن فيكون﴾ يقول له وإن لم يكن حاضراً: كن ؛ لأن ما هو معلوم عنده بمنزلة الحاضر»(٢).

وقال السمرقندي: «إن الأشياء كلها موجودة في علم اللَّه تعالى قبل كونها، فكان الخطاب للموجود في علمه»(٣).

ويقسم بعض العلماء الخطاب الإلهي إلى خطابين(٤):

الأول: خطاب التكوين، وهو ما يكوِّن به المخاطَب به ويخلقه بدون فعل أو إرادة أو وجود من المخاطَب.

والثاني: خطاب التكليف، وهو ما يطلب به من المأمور فعلاً أو تركاً يفعله بقدرة وإرادة، بعد حول اللَّه وقوته.

كما أن ثبوت الأشياء ووجودها قسمان:

الأول: وجود علمي، وهو علم اللَّه تعالى للأشياء قبل وقوعها وتقديره وكتابته لها.

الثاني: وجود عيني، وهو وجود الأشياء بأعيانها في الخارج.

ويكون خطاب اللَّه للأشياء في وجودها العلمي من باب خطاب التكوين. «فالمخلوق قبل أن يخلق كان معلوماً مخبراً عنه مكتوباً، فهو شيء باعتبار وجوده العلمي الكلامي الكتابي، وإن كانت حقيقته التي هي وجوده العيني ليس ثابتاً في الخارج، بل هو عدم محضٌ ونفي صرف، وهذه المراتب الأربعة المشهورة للموجودات. وإذا كان كذلك كان

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩.

(٢) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ١/ ١٩٩.

(٣) تفسير السمرقندي (بحر العلوم) ١/ ١٥٣.

(٤) ينظر: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال للسكوني ١/ ١٤٨-١٤٩، ومجموع الفتاوى ٨/ ١٨٣.

الخطاب موجهاً إلى من توجهت إليه الإرادة وتعلقت به القدرة وخُلِقَ وكُوِّن، فالذي يقال له: كن، هو الذي يراد، وهو حين يراد قبل أن يخلق له ثبوت وتميز في العلم والقدرة»[١].

وتلحظ الصبغة العقدية في هذه المسألة مؤثرة في بعض الاختيارات الإعرابية في مظهرين:

الأول: تضعيف توجيه العطف في قراءة الرفع، وهذا يتمثل في أمور، منها:

أ - عدم إيراد هذا التوجيه وجهاً سائغاً في إعراب الآية لدى معربي المعتزلة وجملة من الأشعرية.

ب - التصريح بضعف هذا العطف، وهذا كما في نص أبي علي الفارسي من المعتزلة، وابن عطية من الأشاعرة.

ج - حمل هذا العطف على غير مقتضى الظاهر من الآية، ومحاولة ردّ تضعيف ابن عطية العقدي لهذا العطف بنزعة عقدية موافقة، وهذا كما ظهر في ردّ الصفاقسي وأبي حيان والسمين الحلبي وغيرهم.

الثاني: ردّ قراءة ابن عامر أو تضعيفها عند بعض المعربين، كما في مناقشة أبي علي الفارسي، ومنعه أي وجهٍ ممكن فيها، سواء النصب على الجواب أو على العطف، وتعسفه في ذلك.

المناقشة:

يمكن عرض المناقشة لهذه القضايا العقدية والإعرابية في النقاط الآتية:

الأولى: جاء موقف جمهور أهل السنة والجماعة أتباع السلف لهذه الآية متسقاً مع منهجهم العام في التعامل مع النصوص الشرعية في تقرير

---

(١) مجموع الفتاوى ٨/ ١٨٣-١٨٥. بتصرف يسير.

الأصول العقدية، ومنها هاتان المسألتان السابقتان في الفقرة السابقة. ومن مظاهر ذلك ما يأتي:

١ - الأخذ بظاهر النص ودلالته القريبة، وترك التحول عن ذلك إلى خلافه بلا دليل ولا برهان.

ومن هنا فقد جاء رأيهم في القضيتين السابقتين وفق هذا الأصل المنهجي على النحو الآتي:

أ - قبول دلالة الأمر على ظاهره في إفادة الطلب الحقيقي، دون الحاجة إلى حمله على الخبر. ومن المعتبر أن دلالة الظاهر في الأصل مقدمة على دلالة الباطن.

قال الطبري: «وليس لأحد أن يحيل الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير حجة يجب التسليم لها»[1].

ب - قبول دلالة القول على الحقيقة في إفادة الكلام والنطق على ما يليق بالله تعالى من غير تكييف أو تعطيل، دون اللجوء إلى حمله على غير ذلك من المعاني المجازية.

ومن المعتبر أيضاً أن دلالة الحقيقة مقدمة على دلالة المجاز كما تكرر مراراً.

وقد أقرّ بعض المخالفين بأن دلالة الآيات ظاهرة على هذين الأمرين، ولكن هذا - عنده - مما يُرفض لمصادمته المسلمات العقلية.

قال أبو حيان: «وظاهر الآية يدل على أن اللّٰه تعالى إذا أراد إحداث شيء قاله له (كن) تبينه الآية الأخرى ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس ٣٦/ ٨٢]، وقوله ﴿وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ﴾ [القمر ٥٤/ ٥٠]، لكن دليل العقل صد عن

(١) تفسير الطبري ١/ ٥٨٦، ٥٨٧.

اعتقاد مخاطبة المعدوم، وصدّ عن أن يكون اللّه تعالى محلاً للحوادث؛ لأن لفظة (كن) محدثة ومن يعقل مدلول اللفظ وكونه يسبق بعض حروفه بعضاً لم يدخله شك في حدوثه، وإذا كان كذلك فلا خطاب ولا قول لفظياً، وإنما ذلك عبارة عن سرعة الإيجاد وعدم اعتياصه فهو مجاز التمثيل»[١].

إن هذا النص يكشف سر تكلف أهل الكلام في رد صراحة دلالة الآية سواء في إثبات أصل صفة الكلام أو في تعليقها بالمشيئة، وتجدد الآحاد فيها، ومرد ذلك دعوى التنزيه عن الحوادث، مما أدى إلى تعطيل صفات الكمال[٢] التي جاء بها القرآن الكريم بدلالته الواضحة الظاهرة كما يقرون هم بذلك.

وهذا كله مستمدٌّ من منهج أهل الكلام في التعامل مع النصوص المتعارضة مع مقدماتهم العقلية، وأنه منهج قائم على تقديم دلالة المقدمات العقلية التي وضعوها على صراحة هذه النصوص.

٢ - قبول القراءات القرآنية، وعدم الحاجة إلى التعسف في توجيهها على أوجه بعيدة، أو منع أوجه ظاهرة قريبة، كما ظهر عند غيرهم من ردّ لقراءة ابن عامر الثابتة، أو تضعيف لوجه العطف في قراءة الرفع مع ظهوره، وتعينه في موضع آخر.

ومما يدل على سلامة المنهج السلفي وكونه مستقى من القرآن الكريم توافق القراءات المختلفة في تركيبها في دلالتها على الحقيقة العقدية دون تعارض بينها. كما ظهر في هاتين القراءتين في هذه الآيات.

---

(١) البحر المحيط ١/ ٥٣٥- ٥٣٦.

(٢) (بل إن هذا يؤدي إلى الكفر، لأنه لا يمكن أن يأمر أو ينهى أو يرسل الرسل أو ينزل الكتب إلا بالكلام، قال تعالى عن عجل بني إسرائيل ﴿أَلَمْ يَرَوْا أَنَّهُۥ لَا يُكَلِّمُهُمْ وَلَا يَهْدِيهِمْ سَبِيلًا﴾) من تعليق شيخنا عبد اللّه الغنيمان حفظه اللّه في هذا الموضع.

٣ - الوسطية في التوجيه الإعرابي للآيات الكريمة، وذلك بقبول الأوجه الممكنة إعرابياً، مع ترجيح ما يستحق الترجيح لاعتبارات معنوية أو نحوية، وعدم رفض غيرها من الأوجه أو منعه كما ظهر عند غيرهم في هذه المسألة.

٤ - الوسطية في تقرير المسائل العقدية، ومنها مسألة دلالة هذه الآيات على صفة الكلام، حيث جاء موقفهم فيها معتدلا بين نفاة الكلام من المعتزلة وغيرهم الذين ردّوا صراحة الآية في دلالتها على هذه الصفة ليحملوها على المجاز بلا دليل ولا برهان سوى أصولهم العقلية بتعطيلها من جراء تشبيه الخالق بالخلق. وبين نفاة المشيئة في صفة الكلام وربطها بالأزل وتعطيل جزء كمالي في هذه الصفة الكريمة، من الأشاعرة الذين تعسّفوا في حمل هذه الآية على موافقة أصولهم العقلية في مصادمة صريحة لدلالتها.

أما أهل السنة والجماعة من أتباع السلف فقد سلموا من ذلك فتمسكوا بدلالة الآية على الأمرين: صفة الكلام، وأنها متعلقة بمشيئته تعالى وإرادته، ولهذا أخذوا من كل واحد من الفريقين من الحق فردّوا به بدعة الآخر.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وبالجملة فكل ما يحتج به المعتزلة والشيعة مما يدلّ على أن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء، فنحن نقول به. وما يقول به من يقول: إن كلام اللّه قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم بالموصوف فنحن نقول به، وقد أخذنا بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، وعدلنا عما يردّه الشرع والعقل من قول كل منهما»[1].

---

(١) منهاج السنة النبوية ٢/ ٣٨٠.

٥ - السلامة من الاضطراب في الموقف أوالتعارضات التي تظهر عند غيرهم، كما يلحظ ذلك في التوجيه الأشعري من هذه الآية، فهو يستدل بظاهرها على صفة الكلام - وهذا جانب واضح فيها - ثم يرفض دلالتها على ربط هذه الصفة بالمشيئة والإرادة مع صراحتها على ذلك.

ولهذا ألزمهم المعتزلة بإثبات الحدوث والتجدد وبطلان القدم في حالة إثبات أصل الصفة، وذلك لاشتمالها على القرائن اللفظية على الربط بين هذين الأمرين.

قال عبد الجبار: «وبعد، فإن الآية بأن تدل على حدوث الكلام أولى من أن تدل على قدمه من وجوه:

- منها أنه تعالى قال ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ﴾، فعلّق القول بالإرادة وقرن أحدهما بالآخر، وأدخل حرف الاستقبال على كونه مريداً في المستقبل، فيجب أن يدل على كونه قائلاً في المستقبل، وهذا تصريح بحدوثه وحدوث الإرادة جميعاً.

وذلك لأن الذي يقتضيه (إذا) في اللغة حدوث ما دخلت عليه، وحصوله بعد أن لم يكن، ولذلك لا يستعمل فيما عليه الإنسان في الحال[(١)].

- ومنها أنه تعالى قال ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾، و(أن) هذه إذا أدخلت على الفعل المضارع جعلته للاستقبال، وهي في بابها بمنزلة السين وسوف، وهذا مما لا خلاف بين أهل اللغة فيه[(٢)]. وذلك يقتضي حدوث الكلام والترك.

---

(١) ينظر: حروف المعاني للزجاجي ص ٦٣، والأزهية ص ٢٠٢، والتفسير الكبير ٤/ ٢٦، ومغني اللبيب ص ١٢٧.
ومن المكابرة أن يقرر بعض الأشاعرة أن (إذا) «ترد ولا يراد بها زماناً معيناً». التمييز للسكوني ١/ ١٤٩.

(٢) ينظر: حروف المعاني للزجاجي ص ٥٨، والأزهية ص٦٠، والمقرب لابن عصفور ١/ ٢٦٠، ورصف المباني ص ١٩٣، والرسالة الصفدية لابن تيمية ص ٣٤٧، ومغني اللبيب ص ٤٣.

- ومنها أنه تعالى قال ﴿إن نَّقُولُ﴾، فلو لم يدخل فيه (أن) لكان دخول النون فيه يقتضي كونه مستقبلاً، على قول بعض أهل اللغة، ويقتضي كونه بالحال أخص، وإن جاز كونه للاستقبال على قول غيرهم، والحال كالاستقبال في اقتضاء الحدوث.
- ومنها أنه علق حدوث المكوّنات بوجود (كن) ؛ لأنه قال: ﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ والفاء تقتضي التعقيب، وهذا يوجب حدوث القول»[١].

وقد اضطربت أجوبة الأشاعرة في ذلك وضعفت حجتهم، حتى حاول بعضهم التفريق بين مفردات الآية[٢].

قال ابن عطية: «كل ما في الآية مما يقتضي الاستقبال، فهو بحسب المأمورات، إذ المحدثات تجيء بعد أن لم تكن، وكل ما يستند إلى اللّٰه تعالى من قدرة وعلم وأمر فهو قديم لم يزل. . .

والمعنى الذي تقتضيه عبارة (كن) هو قديم قائم بالذات»[٣].

واضطر آخرون إلى ترك الأخذ بهذه الآية دليلاً على أن كلام اللّٰه غير مخلوق، فوافق المعتزلة في حمل القول فيها على المجاز والتمثيل مع إقرارهم على صراحة ظاهرها على ذلك كما سبق بيانه.

وأما أتباع السلف فإنهم لا يرد عليهم شيء من ذلك البتة، بل هو مما يقوي معتقدهم بقدم نوع الكلام وحدوث آحاده وتعلقه بالمشيئة كما سبق.

الثانية: أن القولين الأخيرين الخامس والسادس من المسألة الثانية مسألة الأمر بالتكوين هما الأصح والأقرب إلى دلالة الآية، وذلك لأمور:

---

(١) المغني ٧/ ١٦٨-١٦٩. وينظر: شرح الأصول الخمسة ص ٥٦١.

(٢) ينظر: تمهيد الأوائل ٢٧٥-٢٨٠، والتمييز للسكوني ١/ ١٤٩.

(٣) المحرر الوجيز ١/ ٢٠٢.

١ - أن ذلك هو ظاهر الآية كما سبق.

٢ - أن دلالة الآية العموم، فلا يحال عنه إلى الخصوص بلا دليل معتبر.

٣ - أن مما يدل على قوة العطف المذكور بهذين المعنيين قراءة ابن عامر في بعض المواضع فالنصب فيها سائغ نحوياً بالعطف على الفعل المنصوب مما يسوغه معنوياً، ويدل على أنه معتبر في غيرها. وقد وافقه الكسائي في قراءة النصب فيما سُبق بمنصوب.

قال الطبري في معرض انتصاره للعطف: «ولذلك استجاز من استجاز نصب ﴿فَيَكُونُ﴾ من قرأ: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [النحل ١٦/ ٤٠]، بالمعنى الذي وصفنا على معنى: أن نقول فيكون»[١].

ولا التفات إلى تضعيف ابن عطية لهذا الوجه لكونه في حياض النزعة الأشعرية.

كما لا يلتفت إلى تضعيف الفارسي لهذا الوجه واحتجاجه على منع العطف بتغاير صيغة الفعلين في قوله تعالى ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِندَ ٱللَّهِ كَمَثَلِ ءَادَمَ خَلَقَهُۥ مِن تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [آل عمران ٣/ ٥٩]، فمنع عطف (يكون) على (قال) لكون المعطوف عليه ماضياً والمعطوف مضارعاً، فردّ العطف في كل المواضع مع اتفاق الفعلين بكونهما مضارعاً لامتناعه في موضع واحد.

وهذا في غاية التعسف والتكلف أن يردّ التوجيه الإعرابي السائغ نحوياً المتكرر قرآنياً، لاعتقاد امتناعه في موضعٍ واحد من ستة مواضع.

وعلى فرض التسليم بهذه المنهجية فإن هذا النوع من العطف غير ممتنع في الكلام الفصيح، إذا اتحد زمان الفعلين، وإن اختلفت

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٥٨٨.

صيغتاهما، ومنه قوله تعالى ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَتُصْبِحُ ٱلْأَرْضُ مُخْضَرَّةً إِنَّ ٱللَّهَ لَطِيفٌ خَبِيرٌ﴾ [الحج ٢٢/ ٦٣]، فعطِف (تصبح) وهو مضارع على (أنزل) وهو ماض، لما كان بمعنى: فأصبحت[(١)].

قال سيبويه: «وقد تقع (نفعل) في موضع (فعلنا) في بعض المواضع، ومثل ذلك قوله، لرجل من بني سلول مولَّد[(٢)]:

ولقد أمرّ على اللئيم يسبّني فمضيتُ ثمّت قلتُ لا يعنيني

واعلم أن (أسير) بمنزلة (سرت) إذا أردت بأسير معنى سرت»[(٣)].

ومعنى البيت: مررت فمضيت.

بل إن الآية المذكورة أوضح في ذلك؛ لأنها في شيء قد مضى وانقضى وهو خلق عيسى عليه السلام، والمعنى: فقال له كن فكان. وهذا في غاية الوضوح والبيان، بخلاف البيت لصلاحيته للاستقبال.

قال الأصبهاني: «وقوله تعالى ﴿فَيَكُونُ﴾ معناه (فكان) إلا أنه أوقع الفعل المستقبل في موضع الماضي»[(٤)].

٤ - أن دعوى المجازية في ذلك باطلة من وجوه:

أ - أنه قد استقر في اللسان العربي أنه إذا ذكر المصدر وأكد به الفعل وجب أن يكون حقيقة وامتنع أن يكون مجازاً. ولهذا لا يجوز عندهم أن يقال: قال الحائط قولاً، أو أخبرني البعير إخباراً. والآيات السابقة قد جاءت بهذه الصورة حيث إن قوله ﴿قَوْلُنَا﴾

---

(١) ينظر: الارتشاف ٤/ ٢٠٢٣، ٢٠٣٣.

(٢) البيت من الكامل، وهو بلا نسبة في الحجة ٢/ ٢٠٧، والخصائص ٣/ ٣٣٠، ٣٣٢، والارتشاف ٤/ ٢٠٢٣.

(٣) الكتاب ٣/ ٢٤.

(٤) إعراب القرآن لقوام السنة الأصبهاني ص ٨٠.

مصدر أول، و﴿أَن نَّقُولَ لَهُۥ﴾، مصدر ثانٍ قد وكّد به المصدر الأول، فدلّ على أنه حقيقة لا مجازاً(١).

قال ابن قتيبة: «أفعال المجاز لا تخرج منها المصادر ولا تؤكّد بالتكرار، فتقول: أراد الحائط أن يسقط، ولا تقول: أراد الحائط أن يسقط إرادة شديدة، وقالت الشجرة فمالت، ولا تقول: قالت الشجرة فمالت قولاً شديداً، والله تعالى يقول: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء ٤/ ١٦٤]، فوكَّد بالمصدر معنى الكلام، ونفى عنه المجاز.

وقال ﴿إِنَّمَا قَوۡلُنَا لِشَيۡءٍ إِذَآ أَرَدۡنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ فوكّد القول بالتكرار، ووكّد المعنى بإنما»(٢).

ب - أن ما استدلوا به من شواهد يحمل فيها القول بمعنى الإرادة والسرعة فهي متجهة إلى «أمور وصفت بالكلام والقول والإخبار منها، وهي إما جمادٌ يستحيل أن يتكلم عند الجميع(٣)، وإما حيوان يعلم بدليل قاطع أنه غير ناطق فوجب صرف وصفها بالقول والإخبار والشكوى إلى المجاز. والباري تعالى حيٌّ لا يستحيل عند الجميع أن يكون قائلاً متكلماً، فوجب أن يكون وصفه لنفسه بالقول محمولاً عليالحقيقة دون المجاز»(٤).

ج - أنه لو جاز وصفه لنفسه بالقول مجازاً لوجب أن يكون وصفه لنفسه بالإرادة والعلم والقدرة مجازاً واتساعاً على معنى أنه فاعل فقط، وأن الأشياء لا تتعذّر عليه قياساً على هذه المجازات التي

---

(١) ينظر: خلق أفعال العباد للبخاري ص ٣٥، وتأويل مشكل القرآن ص ١٠٩- ١١١، وتمهيد الأوائل ص ٢٧٤، والبحر المحيط ١/ ٥٣٥، والصواعق المرسلة لابن القيم ٤/ ١٤٠٦.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ١١١.

(٣) بل إن كلام الجماد والحيوان لا يستحيل عند أهل السنة.

(٤) تمهيد الأوائل ص ٢٧٣-٢٧٤. وينظر: البحر المحيط ١/ ٥٣٥.

ذكرتموها، فإن لم يجب ذلك، لم يصح حمل القول على المجاز، فإن قلتم إن العقل يدل على هذا، قلنا: إنه يدل على هذا أيضاً.

وبهذا تسقط دعوى المجازية لهذه الاعتبارات المعنوية والمعايير اللفظية القاطعة بوجوب الحقيقة وترك المجازية، وهو ما تفرضه التراكيب اللغوية، ويعلم أن القائلين بهذه الدعوى «لا صواب اللغة أصابوا، ولا كتاب اللَّه وما دلت على صحته الأدلة اتبعوا»[1].

الثالثة: على الرغم من أن قراءة ابن عامر بنصب الفعل المضارع (فيكون) قد لقيت رفضاً وتلحيناً من بعض العلماء إلا أن الأجدر ألّا يلتفت إلى ذلك مع جلالة قائليه، وذلك لما يأتي:

١ - كونها قراءة ثابتة لا مطعن في ثبوتها، وهي برواية إمام كبير.

قال أبو حيان: «عن أحمد بن موسى - أي ابن مجاهد - في قراءة ابن عامر أنها لحن. وهذا قول خطأ؛ لأن هذه القراءة، في السبعة، فهي قراءة متواترة، ثم هي بعدُ قراءة ابن عامر، وهو رجل عربي لم يكن ليلحن، وقراءة الكسائي في بعض المواضع، هو إمام الكوفيين في علم العربية، فالقول بأنها لحن من أقبح الخطأ المؤثّم الذي يجرّ قائله إلى الكفر؛ إذ هو طعن على ما علم نقله بالتواتر من كتاب اللَّه تعالى»[2].

٢ - أن بعض المفسرين رجحها على الرفع.

---

(١) تفسير الطبري ١/٥٨٨.

(٢) البحر المحيط ١/٥٣٦.

قد سبق أن الصحيح في مثل هذه المواقف أن السلف كانوا يفرقون بين القرآن والقراءة، فهم يثبتون التواتر للقرآن، أما القراءة فليس التواتر فيها قطعياً.

وفي هذا الموقف المتشدد من أبي حيان النحوي تجاه موقف ابن مجاهد وغيره من قراءة ابن عامر ردّ على المتهجمين على النحويين واتهامهم برفض القرءات وعدم الاعتداد بها، وإخضاعها للمعايير النحوية، فابن مجاهد من أبرز علماء القراءات وهو أول من سبّع السبعة. تنظر المسألة رقم (٧٣) من هذا البحث.

قال أبو المظفر السمعاني: «قرأ ابن عامر ﴿فَيَكُونُ﴾ بنصب النون، وهو أظهر على النحو؛ لأنه جواب الأمر بالفاء. فيكون على النصب»[١].

وبعض النحويين جعلها شاهداً على النصب بعد الفاء بإضمار (أن)[٢].

٣ - أن بعض المعربين وغيرهم قد انطلق في موقفه من نزعة عقدية تجاه هذه القراءة لصراحتها في الدلالة على أن الأمر في الآية حقيقة متقررة من قول ومقول له، كما سبق بيانه[٣].

٤ - أن جمعاً من المانعين قد تمسك في تضعيف النصب بكون النصب بعد الفاء يكون في حالة سبق نفي أو نهي أو طلب، ولا ثمة طلب في هذه الآية لحملهم (كن) على معنى الخبر بمعنى: يكوِّن، ويستدلون بأن من شرط النصب في هذه المسألة أن يسبك من الأمر والجواب شرطٌ وجزاء مختلفا المعنى والفاعل أو أحدهما، وذلك لأن «جواب الأمر لابد أن يخالف الأمر، إما في الفعل أو في الفاعل أو فيهما، فمثال ذلك قولك: اذهبْ ينفعْك زيدٌ، فالفعل والفاعل في الجواب غيرهما في الأمر، وتقول: اذهبْ يذهبْ زيدٌ، فالفعلان متفقان والفاعلان مختلفان، وتقول: اذهبْ تنتفعْ، فالفاعلان متفقان والفعلان مختلفان، فأما أن يتفق الفعلان والفاعلان فغير جائز، كقولك: اذهب تذهبْ، والعلة فيه أن الشيء لا يكون شرطاً لنفسه»[٤]. ولو حملت الآية على الأمر ونصب الجواب بعد الفاء لصار التقدير: إن تكنْ تكن، فهو مثل: اذهب تذهب.

---

(١) تفسير القرآن ١/ ١٣١.

(٢) ينظر: كشف المشكل في النحو ١/٥٤٩.

(٣) قد اجتهدت في استنباط هذه النتيجة سائلاً المولى الصواب والتسديد والمغفرة عن الزلل، إذ لم أر من أشار إليها .

(٤) التبيان في إعراب القرآن للعكبري ١/١٠٩.

ويمكن الجواب عن هذه الحجة بما يلي:

أ - أنه قد سبق أن الأمر على «المعنى الحقيقي، وأنه يقول سبحانه هذا اللفظ، وليس في ذلك مانع، ولا جاء ما يوجب تأويله»[(١)]، وليس من الصواب صرفه عن هذا الظاهر إلى معنى الخبر، وهذا هو المتوافق مع مذهب أهل السنة والجماعة، وقد قال به جمع من أئمة التفسير والنحو[(٢)].

قال الطبري: «يعني بذلك: وإذا أحكم أمراً فحتمه، فإنما يقول لذلك الأمر (كن)، فيكون ذلك الأمر على ما أمره اللهُ أن يكون وأراده»[(٣)].

وقال البغوي: «وإنما نصبها- ابن عامر - لأن جواب الأمر بالفاء يكون منصوباً»[(٤)].

وبهذا يعلم أن النصب سائغ متفق مع القواعد النحوية في نصب جواب الطلب بعد الفاء.

ب - ويجاب عن مسألة اشتراطهم اختلاف الفاعل أو الفعل بين الأمر وجوابه، وحكمهم بتخلفه في هذه الآية، بأن الحق أن الاختلاف متحقق فيها بصورتين:

الصورة الأولى: أن الفعلين وإن كانا في الظاهر متحدين، إلا أنهما في الحقيقة مختلفان في المعنى، ويتجلى ذلك بتقدير متعلق هذين

(١) فتح القدير ١/ ١٣١.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ١/ ٥٨٦، وتفسير السمرقندي (بحر العلوم) ١/ ١٥٣، وحجة القراءات لأبي زرعة ص ١١١، وتفسير البغوي ١/ ١٠٩، وتفسير القرآن للسمعاني ١/ ١٣١، والملخص في إعراب القرآن للخطيب التبريزي ص ١٩٦، وكشف المشكل في النحو ١/ ٥٤٩، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ١/ ١٥٣، وفتح القدير ١/ ١٣١.

(٣) تفسير الطبري ١/ ٥٨٦.

(٤) تفسير البغوي ١/ ١٠٩.

الفعلين، فقوله: كنْ تكنْ، أي: كنْ ممتثلاً للأمر تكن موجوداً في الواقع.

ويمكن أن يكون التقدير على تقسيم ابن تيمية السابق كالآتي: وإذا قضى أمراً فإنما يقول له: كن موجوداً في الواقع العيني الخارجي تكنْ موافقاً للواقع العلمي(١).

ولقد أجاد الصفاقسي حين أشار إلى أن الاختلاف المشروط يمكن أن يوجد مع اتحاد الفاعلين، واتحاد لفظ الفعلين، وذلك من خلال اختلاف متعلق الفعلين.

قال في ذلك: «ولابد من اختلافٍ بين الشرط والجزاء بالنسبة إلى الفاعل أو الفعل في نفسه أو شيء من متعلقاته»(٢).

والمقصود أن المتأمل للآية والمدقق في معناها سيجد اختلافاً في معنى الفعلين، خاصة وهم يذكرون أنها من كان التامة التي هي بمعنى الوجود والحدوث(٣).

الصورة الثانية: لقد جاءت كل الآيات المذكورة على صيغة ﴿كُن فَيَكُونُ﴾ فالفاعل في الأول للمخاطب، وفي الثاني للغائب، ففيه التفات جعل نوع ضمير الفاعل مختلفاً بين الفعلين، وإن كانا في الحقيقة يعودان إلى شيء واحد. إلا أن ذلك يعدّ نوعاً من الاختلاف(٤).

---

(١) بعد الفراغ من تحرير هذا الكلام وقفت على كلام حسن للشهاب الخفاجي يقول فيه: «ولك أن تقول إنها منصوبة في جواب الأمر. والاتحاد فيه المذكور مردود؛ لأن المراد إن يكن في علم الله وإرادته يكن في الخارج كقوله ﷺ (فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله) أي من كانت هجرته عملاً ونية فهجرته ثواباً وقبولاً». حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٢/ ٣٧٥. ونقله الألوسي في روح المعني ١/ ٥٠٢.

(٢) المجيد في إعراب القرآن المجيد ص ٣٩٣.

(٣) ينظر: الكشاف ١/ ٩١، والفريد في إعراب القرآن المجيد ١/ ٣٦٤، والمجيد في إعراب القرآن المجيد ص ٣٩٣، والبحر المحيط ١/ ٥٣٥.

(٤) يعرض جميع من وقفت عليه من المانعين اتفاق الفعلين المذكورين بصيغة الخطاب هكذا: (كنْ فتكونَ)، أو (إن تكن تكن) بالخطاب، ويمثلون لذلك بقولهم: قمْ فتقومَ، أو إن تقمْ تقمْ مع أن الضميرين في الآية على غير ذلك إذ الأول للخطاب (كن)، والثاني للغيبة (فيكون). وهم بذلك يخالفون نسق الآية.

٥ - أنه على افتراض عدم التسليم بهذا التخريج فإن الواجب حينئذ أن تحمل على أحد الأوجه الأخرى السابقة غير الجواب، فإن كان ما قبلها منصوباً حملت على العطف كما سبق من صنيع الطبري وغيره. وإن لم تسبق بمنصوب حمل الأمر في الآية على ظاهر اللفظ، أو على إضمار (أن)

وفي هذا سلامة من الطعن في هذه القراءة الثابتة بنقل إمام جليل، وبالله التوفيق.



المسألة الحادية والثمانون
نواصب الفعل المضارع
(لن)

٨١- قال اللّه تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرْ إِلَى ٱلْجَبَلِ فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًاۚ فَلَمَّآ أَفَاقَ قَالَ سُبْحَٰنَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٤٣].

التوجيه الإعرابي:

جرى بين المتقدمين من النحويين نقاش حول أصل (لن) وهل هي بسيطة أو مركبة(١).

بينما يجري بين المتأخرين منهم نقاش من جانب آخر فيها وهو اتصال النفي بها أو انقطاعه، أو ما يعبر عنه بدلالتها على التأبيد أو الانقطاع. حيث جاء رأيهم في ذلك على قولين:

الأول: أنها تدل على تأبيد النفي واتصال زمن المنفي بها.

---

(١) ينظر: الكتاب ٣/ ٥، والمقتضب ٢/ ٨، ونتائج الفكر للسهيلي - تحقيق البنا -ص ١٣٠، وشرح المفصل ٨/ ١١٢، ورصف المباني ٣٥٥، والارتشاف ٤/ ١٦٤٣، ومغني اللبيب ص ٣٧٣، ومسائل خلافية بين الخليل وسيبويه، د/ فخر صالح قدارة، دار الأمل- الأردن، ط الأولى ١٤١٠، ص ٤٤-٤٦،

وهذا رأي بعض منكري الرؤية من المعتزلة والزيدية والشيعة الإمامية[١]. وقال به ابن عطية من الأشاعرة[٢].

قال عبد الجبار: «هو أنه تعالى قال مجيباً لسؤاله ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ قال ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ و(لن) موضوعة للتأبيد، فقد نفى أن يكون مرئياً البتة، وهذا يدلّ على استحالة الرؤية عليه... إن (لن) موضوعة للتأبيد»[٣].

قال الطوسي الإمامي: «وقوله ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ جواب من اللّه تعالى لموسى أنه لا يراه على الوجه الذي سأله، وذلك دليل على أنه لا يرى لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأن (لن) تنفي على وجه التأبيد، كما قال ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا﴾ [البقرة ٢/ ٩٥]»[٤].

الثاني: أنها تدل على النفي بدون تأبيد أو اتصال.

وهذا رأي مثبتي الرؤية من أهل السنة والجماعة أتباع السلف والأشاعرة[٥].

---

(١) ينظر: شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٤، ومتشابه القرآن ص ٢٩٦، والتبيان للطوسي ٤/ ٥٣٦، والقواعد والفوائد في الإعراب، تأليف: ركن الدين محمد بن أبي الحسن الخاوراني الشوكاني ت (٥٧١)، تحقيق: د/ عبد اللّه الخثران، دار المعرفة الجامعية - الأسكندرية، بدون ط ١٤١٣، ص ١٠٥، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ١٦، ومعنى لا إله إلا الله، للزركشي ص١٤٥-١٥٣.

(٢) ينظر: المحرر الوجيز ٢/ ٤٥٠، والدر المصون ٥/ ٤٤٩، وهمع الهوامع ٤/ ٩٥، والإتقان ١/ ٢٢٦.

قال ابن عطية: «و(لن) تنفي الفعل المستقبل، ولو بقينا مع هذا النفي بمجرده لقضينا أنه لا يراه موسى أبداً ولا في الآخرة لكن ورد من جهة أخرى بالحديث المتواتر». المحرر الوجيز ٢/ ٤٥٠.

كما نقل ابن كثير عن بعضهم أنها «النفي التأبيد في الدنيا جمعاً بين هذه الآية وبين الدليل القاطع على صحة الرؤية في الدار الآخرة». تفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٣٤.

(٣) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٤.

(٤) التبيان في تفسير القرآن ٤/ ٥٣٦.

(٥) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٧٢-٣٧٤، وتفسير البغوي ٢/ ١٩٦، ونتائج الفكر للسهيلي - تحقيق البنا -ص ١٣٠-١٣٣، والتفسير الكبير للرازي ١٤/ ١٨٩-١٩٠، وشرح الكافية =

قال السهيلي: «ومن خواصها أنها تنفي ما قرب، ولا يمتد معنى النفي فيها»[(١)].

وقال ابن مالك[(٢)]:

ومن رأى النفيَ بـ(لن) مُؤبَّدا فقوله اردد، وخلافه اعضدا

وقال السكوني: «(لن) عند العرب تقتضي نفي المرة الواحدة فقط»[(٣)].

الأثر العقدي:

تتضمن هذه الآية الكريمة الدلالة على قضيتين عقديتين من قضايا الاختلاف بين أهل السنة والجماعة والأشاعرة من جانب والمعتزلة من جانب آخر، وهما:

الأولى: مسألة الكلام.

والثانية: مسألة الرؤية.

وهما قضيتان متلازمتان فمن أثبت إحداهما لزمه إثبات الأخرى، ومن نفاها اضطر إلى نفي الأخرى.

قال ابن القيم: «لا يتم إنكار الرؤية إلا بإنكار التكليم، وقد جمعت

= الشافية لابن مالك ٣/ ١٥١٥، ١٥٣١، وشرح التسهيل ٤/ ١٤، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز للسكوني خ ١/ ٥٧، ٢/ ٢٨٥-٢٩٢، والجنى الداني ص ٢٧٠، وبدائع الفوائد ١/ ٢١٠، وحادي الأرواح ص ٢٢٩، وبدائع التفسير ٢/ ٢٦٦، والدر المصون١/ ٢٠٣، ٥/ ٤٤٩، ٨/ ٣٠٨، ومغني اللبيب ص ٣٧٤، وأوضح المسالك ٤/ ١٤٩، والمساعد لابن عقيل ٣/ ٦٦، وشرح العقيدة الطحاوية ص ١٥٧، والبرهان للزركشي ٢/ ٤٢٠-٤٢٢، ٤/ ٣٨٧-٣٨٨، والتصريح على التوضيح ٢/ ٢٢٩، وهمع الهوامع ٤/ ٩٤، وشرح الأشموني ٣/ ٤٩٥، وروح المعاني ٩/ ٦٦، ٦٨، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٦٣٦.

(١) نتائج الفكر ص ١٣٠.

(٢) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٥١٥.

(٣) التمييز خ ١/ ٥٧.

هذه الطوائف إنكار الأمرين، فأنكروا أن يكلِّم أحداً، أو يراه أحدٌ، ولهذا سأله موسى النظر إليه لما أسمعه كلامه وعلم نبي اللَّه جواز رؤيته من وقوع خطابه وتكليمه، فلم يخبره باستحالة ذلك»[١].

وإذ قد جرت مناقشة المسألتين وبيان موقف كل فريق منها فيما سبق[٢] فإن المهم هنا معرفة كيفية توظيف كل فريق هذه الآية دليلاً على معتقده فيهما.

فيرى المعتزلة ومن وافقهم في نفي الرؤية أن الآية دليل على معتقدهم بما تضمنته من دلائل النفي والاستحالة.

قال الشريف المرتضى: «وقد استدل بهذه الآية كثير من العلماء الموحدين[٣] على أنه تعالى لا يرى بالأبصار من حيث نفى الرؤية نفياً عاماً بقوله تعالى ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾، ثم أكّد ذلك بأن علّق الرؤية باستقرار الجبل الذي علمنا أن لم يستقر، وهذه طريقة للعرب في تبعيد الشيء»[٤].

ومن الوسائل التي استعملها نفاة الرؤية لصرف الآية عن دلالتها، ما يأتي[٥]:

---

(١) بدائع التفسير ٢/ ٢٦٥.

(٢) تنظر مسألة الكلام في المسائل ذات الأرقام (٣٢، ٧٢، ٨٠) من هذا البحث. وتنظر مسألة الرؤية في المسألة ذات الرقم (٦٥) والفصل الخامس من هذا البحث.

(٣) هذا أحد الشعارات التي يطلقها المعتزلة على مذهبهم ومن يتمثل به، وهو نسبة إلى الأصل الأول من أصولهم الخمسة، وهو التوحيد.

قال ابن تيمية: «وتوحيدهم هو توحيد الجهمية الذي مضمونه نفي الصفات وغير ذلك، قالوا: إن اللَّه لا يُرَى، وإن القرآن مخلوقٌ، وإنه تعالى ليس فوق العالم، وأنه لا يقوم به علمٌ ولا قدرةٌ، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا كلامٌ، ولا مشيئة، ولا صفة من الصفات». مقدمة في أصول التفسير ص ٣٨. وتنظر المسألة ذات الرقم (٢٥) من هذا البحث.

(٤) أمالي المرتضى ٢/ ٢٢١.

(٥) ينظر: الأغفال للفارسي ص ٨٠٦-٨١٦، وشرح الأصول الخمسة ص ٢٦٢-٢٦٥، والمغني ٤/ ٢١٧-٢٢٠، ومتشابه القرآن ٢٩١-٢٩٨، وأمالي المرتضى ٢/ ٢١٥- ٢٢٢، والتبيان للطوسي ٤/ ٥٣٣-٥٣٧، والكشاف ٢/ ٨٨-٩٢، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ١٤-١٨.

١ - تقدير المضاف في قوله ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ وتقديره: تجلّى أمر ربه وقدرته وآياته.

قال عبد الجبار: «والمراد بقوله ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ فلما أظهر من آياته وقدرته ما أوجب أن يصير دكاً... فيجب أن يحمل على إظهار القدرة»[١].

وبعضهم يقدر المضاف (أهل الجبل) أي: أراه من الآيات ما ظهر به لأهل الجبل ومن عند الجبل أن رؤيته تعالى غير جائزة[٢].

٢ - تأويل طلب موسى للرؤية إلى رؤية آية عظيمة «مثل آيات القيامة التي تضطر الخلق إلى معرفته»[٣]، وليس إلى رؤيته هو تعالى.

٣ - ومنهم من حمل سؤال الرؤية بكونه صادراً من قوم موسى كما قال تعالى: ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَٰبِ أَن تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَٰبًا مِّنَ ٱلسَّمَآءِ ۚ فَقَدْ سَأَلُوا۟ مُوسَىٰٓ أَكْبَرَ مِن ذَٰلِكَ فَقَالُوٓا۟ أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾ [النساء ٤/ ١٥٣].

٤ - ومنهم من حمل الرؤية على المعرفة الضرورية.

٥ - حملهم (لن) في قوله ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِى﴾ على التأبيد.

٦ - حملهم توبة موسى عليه السلام في قوله ﴿تُبْتُ إِلَيْكَ﴾، على أنها من سؤاله ما لا يصح مطلقاً مما ينزه عنه المولى ﷻ.

٧ - حملهم قوله ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ على معنى: أول المؤمنين بأنك لا ترى أبداً.

بينما يرى مثبتو هاتين الصفتين الكريمتين[٤] أن الآية صريحة على

---

(١) متشابه القرآن ص ٢٩٨. وينظر: المغني ٤/ ٢١٩.

(٢) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٢٢٠.

(٣) الكشاف ٢/ ٩٢.

(٤) يجدر التذكير هنا بأنه وإن كان بين أهل السنة والجماعة أتباع السلف والأشاعرة توافق في إثبات هاتين الصفتين إلا أنه ثمة فروق كبيرة بين الفريقين في حقيقة هذا الإثبات، فالأشاعرة يرون أن موسى عليه السلام قد سمع الكلام القديم القائم بالذات الذي يعبرون عنه بالكلام النفسي وهو عندهم كلام واحد مرتبط بذات الله، قديم لا يتعلق بمشيئته. =

أن اللَّه قد كلّم موسى بنفسه من غير واسطة، بعدما سأل موسى عليه

= قال الرازي: «قالت الأشعرية: إن موسى عليه السلام سمع تلك الصفة الحقيقة الأزلية... فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع أن كلامه لا يكون حرفاً ولا صوتاً». التفسير الكبير ١٤/ ١٨٦.
وقال السكوني: «الكلام القديم هو الذي قامت البراهين القطعية عليثبوته كما تقرر بيانه في المقدمة، وهو الذي سمعه موسى الكليم إجماعاً». التمييز خ٢/ ٢٨٥.
أما أهل السنة والجماعة أتباع السلف فإنهم يرون أن موسى سمع كلام اللَّه الذي يتعلق بمشيئته، وهو في هذا الموضع حادث في آحاده مقيد بالظرفية ﴿ولما جاء لميقاتنا وكلمه ربه﴾، وإن كان قديم النوع. تنظر المسائل ذات الرقم (٣٢، ٧٢، ٨٠) من هذا البحث، وينظر: الفصل الخامس منه.
أما الرؤية فإنه أهل السنة يرون أن المؤمنين يرون ربهم رؤية حقيقية وبمواجهة بدون تكييف ولا تمثيل.
قال شيخ الإسلام: «دلالة الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة على شيئين: على رؤية اللَّه تعالى، وعلى أنه في الجهة». بيان تلبيس الجهمية ١/ ٤٠٤.
وقال أيضاً: «كون الرؤية مستلزمة لأن يكون اللَّه بجهة من الرائي أمر ثبت بالنصوص المتواترة». المصدر السابق ١/ ٤٠٩.
أما الأشاعرة فإنهم ينفون هنا المواجهة ويقولون إنه يرى بلا جهة، قال ابن فورك: «نعم يرى لا في جهة، كما أنه لم يزل يرى نفسه لا في جهة، ولا من جهة... والجهة ليست شرطاً في الرؤية». مجموع الفتاوى ١٦/ ٨٢.
وقال السكوني: «إن الرؤية غير مرتبطة بالمقابلة، وفي ذلك بلاغ لذوي الألباب، وبيّنا أن من الموجودات الحادثة ما يرى من غير مقابلة، فأحرى وأولى الموجود القديم تعالى». التمييز خ٢/ ٢٨٦، وينظر: أساس التقديس للرازي ص ٨٨- ٨٤.
وهذا مما عدّ من تناقضات هذا المذهب ومن مواضع النقد. قال شيخ الإسلام: «قول هؤلاء: إن اللَّه يرى من غير معاينة ومواجهة قول انفردوا به دون سائر طوائف الأمة. وجمهور العقلاء على أن فساد هذا معلوم بالضرورة. والأخبار المتواترة عن النبي ﷺ ترد عليهم... ولهذا صار حذاقهم إلى إنكار الرؤية، وقالوا: قولنا هو قول المعتزلة في الباطن، فإنهم فسروا الرؤية بزيادة انكشاف، ونحو ذلك مما لا نتازع فيه المعتزلة». مجموع الفتاوى ١٦/ ٨٤.
وقال أيضاً: «لا يعرف القول بإثبات الرؤية مع نفي كون اللَّه تعالى فوق العالم إلا عن هذه الشرذمة وهم بعض أتباع الأشعري ومن وافقهم، وليس ذلك قول أئمتهم كما يقول هؤلاء، وإن كانوا هم وغيرهم يقولون: إن في كلام أئمتهم تناقضاً أو اختلافاً. ولهذا تجد هؤلاء الذين يثبتون الرؤية دون العلو عند تحقيق الأمر منافقين لأهل السنة والإثبات، يفسرون الرؤية التي يثبتونها بنحو ما يفسرها به المعتزلة وغيرهم من المعتزلة، فهم ينصبون الخلاف فيها مع المعتزلة ونحوهم، ويتظاهرون بالرد عليهم وموافقة أهل السنة والجماعة في إثبات الرؤية، وعند التحقيق فهم موافقون للمعتزلة في حملها على زيادة العلم ونحو ذلك مما يقوله المعتزلة =

السلام رؤية الباري تعالى، فهي دليل على هاتين الصفتين الكريمتين.

قال ابن عطية: «ورؤية الله ﷿ عند الأشعرية وأهل السنة جائزة عقلاً؛ لأنه من حيث هو موجود تصح رؤيته، قالوا: لأن الرؤية للشيء لا تتعلق بصفة من صفاته أكثر من الوجود، إلا أن الشريعة قررت رؤية اللَّه تعالى في الآخرة نصاً، ومنعت من ذلك في الدنيا بظواهر من الشرع»[١].

وقد استدل المثبتون على ذلك بما يأتي من الآية[٢]:

١ - أنه لو كانت الرؤية ممتنعة شرعاً أو عقلاً لما سألها موسى عليه السلام، إذ «لا يظن بكليم الرحمن ورسوله الكريم أن يسأل ربَّه ما لا يجوز عليه»[٣] فكيف يعقل أن يعرف هؤلاء المستقون أصولهم من المنطق والفلسفة وتركات اليونان والصابئة ذلك ويجهله أحد أولي العزم وكليم اللَّه المصطفى على الناس بكلامه ورسالاته.

٢ - أن اللَّه تعالى لم ينكر عليه سؤاله، ولو كان محالاً شرعاً أو عقلاً لأنكره عليه، كما أنكر على نوح عليه السلام سؤاله نجاة ابنه الكافر، فقال له ﴿إِنِّيٓ أَعِظُكَ أَن تَكُونَ مِنَ ٱلۡجَٰهِلِينَ﴾ [هود ١١/ ٤٦].

٣ - أنه أرشده إلى السبب في تعذر الرؤية في الحياة الدنيا وهي أن قواه البشرية لا تتحمل هذه الرؤية بخلافها في الآخرة، وجعل دليل ذلك

= في الرؤية، ولهذا يعترف هذا الرازي بأن النزاع بينهم وبين المعتزلة في الرؤية قريب من اللفظي». بيان تلبيس الجهمية ١/ ٣٩٦. بتصرف يسير. وتنظر المسألة ذات الرقم (٦٥) من هذا البحث، والفصل الخامس منه.

(١) المحرر الوجيز ٢/ ٤٥٠.

(٢) ينظر: الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة لابن قيبتة ص ٣١-٣٢، والإرشاد للجويني ص١٨٣-١٨٥، وتفسير القرآن للسمعاني ٢/ ٢١٢، وتفسير البغوي ٢/ ١٩٥-١٩٨، وتفسير النسفي ١/ ١٠٩-١١١، وحادي الأرواح لابن القيم ص ٢٢٩، وبدائع التفسير ٢/ ٢٦٤-٢٦٦، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٢٣٤-٢٣٦، وشرح العقيدة الطحاوية ص ١٥٦-١٥٧، وروح المعاني ٩/ ٦٦-٧٢.

(٣) حادي الأرواح لابن القيم ص ٢٢٩. وبدائع التفسير ٢/ ٢٦٤.

عدم ثبات الجبل لتجليه مع صلابته وقوته فكيف بالبشر الضعيف الذي خلق من ضعف؟.

٤ - أنه إذا جاز أن يتجلى للجبل الذي هو جماد لا ثواب له ولا عقاب فكيف يمتنع أن يتجلى لأنبيائه ورسله وأوليائه في دار كرامته، ويريهم نفسه.

٥ - أن موسى عليه السلام قد علم جواز رؤيته تعالى من وقوع الخطاب والكلام منه، لأن من جاز عليه التكلم والتكليم بغير واسطة فرؤيته أولى بالجواز. ولهذا لم يخبره تعالى باستحالة ذلك عليه، ولكن أراه أن ما سأله لا يقدر على احتماله، كما لم يثبت الجبل لتجليه.

قال الزجاج: «كلم اللّه موسى تكليماً، خصّه اللّه أنه لم يكن بينه وبين اللّه جل ثناؤه وفيما سمع أحدٌ، ولا ملَك أسمعه اللّه كلامه، فلما سمع الكلام ﴿قَالَ رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾. أي: قد خاطبتني من حيث لا أراك، والمعنى أرني نفسَك»[١].

٦ - أن اللّه قد أجابه على طلبه بقوله ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، ولم يقل: لا أُرى، أو: لست بمرئي، أو: لا تجوز رؤيتي، وبين الجوابين فرق ظاهر في تقييد النفي أو إطلاقه. وأن المقصود بهذا النفي هو التقييد في الحياة الدنيا أي «لا قابلية لك لرؤيتي وأنت على ما أنت عليه»[٢] من ضعف القوى البشرية.

المناقشة:

تعدّ هذه الآية من أشهر المواضع لدى كثير من الدارسين على تأثر الفكر النحوي بالنزعة العقدية، حيث كان ظهور المناقشة العقدية حولها ليس مقتصراً على الجانب التطبيقي المتمثل في إعراب القرآن الكريم

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٧٣.

(٢) روح المعاني ٩/ ٦٣.

وكتبه، بل تعدى ذلك ليكون ماثلاً للمتعلمين في كتب النحو التقعيدي المعياري، فاكتسبت بذلك شهرة في الإطار التعليمي على اختلاف طبقاته.

ويرجع السبب في اكتساب هذه المناقشة أهمية وشهرة إلى كون هذه الآية هي الجانب التوظيفي لدى بعض النحويين للمناقشة النحوية حول دلالة (لن) على اتصال النفي بها أو انقطاعه.

وإذ قد ثبت أن الحق الذي هو مقتضى دلالة نصوص الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة من الصحابة وتابعيهم هو إثبات رؤية المؤمنين لربهم ﷻ يوم القيامة، بعد امتناعها في الدنيا، فإنه يبقى بعد ذلك مناقشة رأي المعتزلة ومن وافقهم في ردهم دلالة الآية على هذه المسألة، وذلك من وجوه[(١)]:

أولاً: حملهم على أن تجلي الرب جل وعلا هو تجلي أمره أو آيته، فهذا ضرب من التعسف، وهو «تحريف لكتاب اللّٰه لأنه تأويل لغير ضرورة. والحق حمل الآية على ظاهرها من أنه تعالى أرى الجبل وجوده تعالى»[(٢)]. أي ذاته بما ورد عن السلف بأنه سبحانه وتعالى كشف شيئا من حجابه للجبل.

وقد سبق أن حذف المضاف مسلك من مسالك أهل الكلام في

---

(١) لقد اضطربت أقوال المعتزلة في هذا الموضع حتى جاءت أقوالهم فيها متعددة ومتقابلة في الكتاب الواحد، وذلك لتقديم دلالة العقل عندهم على ظواهر الأدلة، ولهذا جاء الاختلاف تبعاً لاختلاف التصورات العقلية من شخص إلى آخر، قال عبد الجبار: «وقد أجاب شيخنا أبو الهذيل عن هذا: بأن الرؤية ههنا بمعنى العلم. ولا اعتماد عليه؛ لأن الرؤية إنما تكون بمعنى العلم متى تجردت، فأما إذا قارنها النظر فلا تكون بمعنى العلم. فالأولى ما ذكره غيره من مشايخنا، وهو أن السؤال لم يكن سؤال موسى وإنما كان سؤالاً من قومه». شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٢. ثم أجاب بأجوبة أخرى مختلفة. وينظر: المغني ٤/ ٢١٨. وقال أيضاً: «وقد اختلفت أجوبة شيوخنا رحمهم اللّٰه في ذلك». متشابه القرآن ص ٢٩٣. وينظر: التبيان للطوسي ٤/ ٥٣٣-٥٣٧، ومجمع البيان للطبرسي ٩/ ١٥.

بل إن بعضهم يتولى الردّ على الآخر في هذا الموضع. ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٢١٥-٢٢٢.

(٢) التمييز للسكوني خ٢/ ٢٨٨.

تعطيل كثير من صفات اللَّه وأفعاله، وسبق بطلان هذا المسلك وبيان خطورته في فقدان النص مصداقيته[١].

ثانياً: حملهم على طلب موسى إنما هو لرؤية آية عظيمة. وهذا من مظاهر التكلف ومصادمة دلالة النصوص على الحقائق اللائقه به تعالى.

قال الزجاج: «وقوله ﴿وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، أي: المؤمنين بأنك لا ترى في الدنيا.

هذا معنى ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾ إلى آخر الآية، وهو قول أهل العلم وأهل السنة.

وقال قوم: معنى ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرْ إِلَيْكَ﴾، أرني أمراً عظيماً لا يرى مثله في الدنيا مما لا تحتمله بنية موسى، قالوا: فأعلمه أنه لن يرى ذلك الأمر، وأن معنى ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾ تجلّى أمر ربه.

وهذا خطأ لا يعرفه أهل اللغة، ولا في الكلام دليل أن موسى أراد أن يرى أمراً عظيماً، من أمر اللَّه، وقد أراه اللَّه من الآيات في نفسه ما لا غاية بعده... فأراه من الآيات العظام ما يستغنى به عن أن يطلب أمراً من أمر اللَّه عظيماً، ولكن لما سمع كلام اللَّه قال: رب أرني أنظر إليك، سمعت كلامك فأنا أحب أن أراك. فأعلمه اللَّه جلّ وثناؤه أن لن يراه»[٢].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٥، ٦، ٤٧، ٦٥، ٦٦ باب حذف المضاف، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠)، ومبحث (موقف أهل السنة والجماعة)، ومبحث (موقف المعتزلة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

ولقد سبق القول بأن تقدير المضاف لا يمكن ضبطه أو أحكامه، بل يبقى باباً مشرعاً أمام التأثيرات المختلفة، وهذا كافٍ في بيان خطورته على النصوص، وفي مسألتنا هذه دليل شاهد على هذا الأمر، حيث نلاحظ كيف اختلف تقدير المضاف هنا داخل الدائرة الاعتزالية نفسها.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٧٤.

ولقد تعقب الزجاجَ في كلامه هذا أبو علي الفارسي وعرّض به في مظهر من مظاهر الأثر العقدي والتحكم المذهبي حيث ردّ ما قاله الزجاج بتضعيفه تقدير المضاف في (تجلى ربّه)، وحمل سؤال موسى على سؤال آية عظيمة، وغير ذلك. ينظر: الأغفال ص ٨٠٦-٨١٦. وينظر: النحو وكتب التفسير ١/ ٤٦٩-٤٧١.

ثالثاً: أما دعوى أن السؤال إنما هو سؤال قومه، فهذه معارضة صريحة لدلالة الآية حيث إنه قد أضاف الرؤية إلى نفسه فقال ﴿أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾، ولم يقل: أر قومي، كما أن اللّه أخبر أنهم إنما سألوا رؤية اللّه جهرة على وجه الشك والتكذيب والسخرية ولهذا عاجلهم اللّه بالصاعقة المحرقة[١].

كما لا يجوز أن يكون سؤاله من أجل إقناع قومه بامتناع ذلك وسماعهم الجواب؛ لأنه إذا تقرر أن هذا السؤال ممتنع وفاسد فلا يمكن أن يسأل موسى ذلك لأجل غيره مع علمه بفساده، كما لا يجوز أن يسأل سائل ما يستحيل على اللّه لأجل غيره[٢].

رابعاً: تمسكهم باقتضاء (لن) التأبيد في ذاتها:

وهذا مردود من وجوه عدة، منها:

١ - أن هذا لم ينقل عن أحد من أئمة العربية المتقدمين، بل المنقول عنهم أنها لنفي الاستقبال دون تقييده بالأبدية.

قال الواحدي عنها: «هذه دعوى باطلة على أهل اللغة، وليس يشهد بصحته كتاب معتبر، ولا نقل صحيح»[٣].

وقال السكوني عن هذا القول بأنه: «تقوّل وزيادة على أهل اللسان

---

(١) من مظاهر الاضطراب في التأويل المعتزلي لهذه الآية أن الزمخشري يرى في موضع أن تكليم اللّه لموسى ولقاءه به كان مختصاً به، إذ إن معنى اللام في قوله ﴿فلما جاء موسى لميقاتنا﴾ هو «الاختصاص فكأنه قيل: واختص مجيئه بميقاتنا». الكشاف ٢/ ٨٨. ثم يرى في موضع آخر بأن اللقاء كان جماعياً وأن «الله سبحانه إنما كلّم موسى عليه السلام وهم يسمعون، فلمّا سمعوا كلام رب العزة أرادوا أن يرى موسى ذاته فيبصروه معه كما أسمعه كلامه فسمعوه معه». الكشاف ٢/ ٩٠. ويكفي هذا التعارض بين هذين النصيين - اللذين لا يفصل بينهما سوى أسطر معدودة - بياناً على بطلان هذا الاتجاه ومصادمته لكتاب اللّه حيث يقول ﴿قَالَ يَٰمُوسَىٰٓ إِنِّي ٱصۡطَفَيۡتُكَ عَلَى ٱلنَّاسِ بِرِسَٰلَٰتِي وَبِكَلَٰمِي﴾ الأعراف ٧/ ١٤٤.

(٢) ينظر: المغني لعبد الجبار ٤/٢١٨.

(٣) التفسير الكبير ١٤/ ١٩٠.

غير صحيحة»[١].

بل قد نُقل عن بعض أهل العربية أنها لنفي الحال، كما يصوره ابن فارس بقوله: «وحكي عن الخليل أن معناها (لا أن)، بمعنى: ما هذا وقت أن يكون كذا»[٢].

وعلى هذه الدلالة يكون «النفي لها لزمن دون آخر، فمعنى الآية: ما هذا وقت الرؤية، وإنما هي في الآخرة للمؤمنين»[٣].

٢ - الجمع بينها وبين ما يقتضي تحديد النفي وتقييده بأجل مما يعني انقطاعه، وعدم اتصاله، وذلك في مواضع من القرآن الكريم، منها:

أ - تحديد منفيها بـ(حتى)، التي هي لانتهاء الغاية اتفاقاً، كقوله تعالى عن عبدة العجل من بني إسرائيل ﴿قَالُوا۟ لَن نَّبْرَحَ عَلَيْهِ عَـٰكِفِينَ حَتَّىٰ يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٩١]، وكقوله في قصة يوسف أن كبيرهم قال لهم ﴿فَلَنْ أَبْرَحَ ٱلْأَرْضَ حَتَّىٰ يَأْذَنَ لِىٓ أَبِىٓ أَوْ يَحْكُمَ ٱللَّهُ لِى ۖ وَهُوَ خَيْرُ ٱلْحَـٰكِمِينَ﴾ [يوسف ١٢/ ٨٠]، فلو كانت (لن) للتأبيد لما انتقض هذا النفي بالمغيّا بـ(حتى)، ولكان ضرباً من الجمع بين المتناقضات.

ب - تقييد النفي بها بظرف مختصٍّ الزمان مثل (يوم) كقوله تعالى عن مريم أنها قالت ﴿إِنِّى نَذَرْتُ لِلرَّحْمَـٰنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ ٱلْيَوْمَ إِنسِيًّا﴾ [مريم ١٩/ ٢٦]، فإذا كان اليوم يشعر بتلك الساعات المحدودة من طلوع الشمس إلى غروبها كما هو أصل دلالة هذا الظرف فإن هذا يعني أن (لن) إنما هي لنفي المستقبل لا لتأبيده.

---

(١) التمييز خ٢/ ٢٨٧.
(٢) الصاحبي ص ٢٥٦.
(٣) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ١٤١.

ج - أنه قد ورد اقترانها مع كلمة (أبداً) التي هي نصّ في التأبيد كقوله تعالى عن اليهود ﴿وَلَن يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيهِمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة ٢/ ٩٥]، وهذا يعني أنه لم يدرَك التأبيد من (لن) ذاتها، إذ لو أفادته لكان تكراراً، وهو خلاف الأصل.

٣ - أن التأبيد المفهوم معها في بعض المواضع غير موضع البحث - وهو مما تمسك به المعتزلة في الدلالة على التأبيد - إنما هو من قرائن خارجية، إما عقلية أو لفظية أو حالية.

ومن ذلك قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج ٢٢/ ٧٣]. فقوله ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ هو نفي للقدرة على وجه التأبيد، كما هو متقرر في الدلائل الشرعية والعقلية المتنوعة. «فالاستحالة معلومة في ﴿لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا﴾ من دليل من الخارج، وهو دليل العقل على استحالة أن يخلق أحدٌ غير اللّه شيئاً البتة»[1].

وقوله ﴿فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا وَلَن تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة ٢/ ٢٤]، فنفي القدرة عن المجيء بآية من مثل القرآن متقرر بالقرائن الحالية لطبيعة هذا الكتاب المعجز.

رأي الزمخشري في (لن):

في الحقيقة أن المعتزلة قد خاضت بالقول بإفادة (لن) للتأبيد قبل عصر الزمخشري بفترة طويلة، فلقد صرح القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى (٤١٥) في بعض كتبه بإفادتها التأبيد فقال: «إن (لن) موضوعة للتأبيد»[2].

---

(١) التمييز خ ٢/ ٢٨٧.
(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٦٤.

بل إنه يسند هذا الرأي إلى شيوخه(١)، مما يعني أن هذا القول كان متداولاً في أوائل القرن الرابع أو أواخر الثالث.

كما أورده الواحدي ت (٤٦٨)(٢)، والبغوي ت (٥١٦)(٣) في معرض ردهما على نفاة الرؤية.

ومع تقدم القول فيها بالتأبيد بين المعتزلة إلا أنه كثيراً ما يبرز اسم الزمخشري مقترناً بهذه المسألة في كثير من الكتب النحوية وغيرها منسوباً إليه دعوى التأبيد فيها حتى عرفت باسمه وقيل (لن الزمخشرية) أي التي تفيد التأبيد.

وسبب ذلك - في نظري - ثلاثة أمور:

١ - أن الزمخشري كان العلم المعتزلي البارز الذي ألف في النحو تقعيداً وتطبيقاً، حيث لقيت كتبه شهرة وشيوعاً.

٢ - أن الزمخشري قد أطال في تناول تفسير هذه الآية وإعرابها بأسلوب عقدي بحت حاشداً حججه الكلامية والنحوية في نصرة مذهب الاعتزال، ممجداً أئمته بأعيانهم حيث يقول: «وجلّ صاحب الجمل(٤)، أن يجعل اللّه منظوراً إليه مقابلاً بحاسة النظر، فكيف

---

(١) ينظر: متشابه القرآن ص ٢٩٦.

(٢) ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٩٠.

(٣) ينظر: تفسير البغوي ٢/ ١٩٦.

(٤) يعني موسى عليه السلام.

ولقد علّق ابن المنير على ذلك بقوله: «والقدرية يجبرهم الطمع ويجرؤهم حتى يروموا أن يجعلوا موسى عليه السلام كان على معتقدهم، وما هم حينئذٍ إلا ممن ﴿ءَاذَوْا مُوسَىٰ فَبَرَّأَهُ ٱللَّهُ مِمَّا قَالُوا۟ وَكَانَ عِندَ ٱللَّهِ وَجِيهًا﴾». الانتصاف لابن المنير ٢/ ٨٩،

وقال أيضاً: «وإما إقناعه في تفصيله برجحانه عليه السلام في العلم بالله وبصفاته على واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنظام وأبي الهذيل والشيخين فهو نقص عن منصبه العليّ، وأقل العوام المقلدين لأهل السنة راجح عند اللّه على أهل البدع والأهواء وإن ملؤا الأرض نفاقاً وشحنوا مصنفاتهم عناداً لأهل السنة وشقاقاً فكيف بكليم اللّه عليه أفضل الصلاة والسلام». الانتصاف حاشية ابن المنير على الكشاف ٢/ ٩٠.

بمن هو أعرق في معرفة اللّٰه تعالى من واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد والنظام وأبي الهذيل والشيخين[(١)] وجميع المتكلمين»[(٢)].

وفي الإطار نفسه يخرج عن أصول النقاش العلمي وأدبياته ليهاجم أهل السنة بأشنع الأوصاف حيث يصفهم بأنهم مشبهة ومجسمة ومجبرة، ثم بعد ذلك يقول: «ثم تعجب من المتسمين بالإسلام المتسمين بأهل السنة والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمة[(٣)] مذهباً، ولا يغرّنك تسترهم بالبلكفة[(٤)] فإنه من منصوبات أشياخهم. والقول ما قال بعض العدلية[(٥)] فيهم:

لجماعة سمّوا هواهم سنة … وجماعة حمرٌ لعمري موكفه
قد شبهوه بخلقه وتخوفوا … شنع الورى فتستروا بالبلكفة»[(٦)]

٣ - أن ابن مالك قد كشف المغزى العقدي الذي دفع الزمخشري للقول

---

(١) لعله يعني: أبا علي الجبائي (٣٠٣) وابنه أبا هشام الجبائي (٣٢١).

(٢) الكشاف ٢/ ٩٠.

(٣) يعني: الإيمان بأن المؤمنين يرون ربّهم يوم القيامة كما يرون القمر ليلة البدر كما هو مقتضى النصوص الثابتة.

(٤) يعني قول أهل السنة والجماعة: نثبت لله الصفات (بلا كيف)، وهذا ما يعرف عند بعض اللغويين بالنحت، أي تكوين كلمة واحدة من مجموع كلمتين أو أكثر ومثله: (الحيعلة) لـ: حيّ على الصلاة، و(الحوقلة) لـ: لا حول ولا قوة إلا بالله، ونحوهما. ينظر: الصاحبي لابن فارس ص ٤٦١، والمزهر ١/ ٤٨٢-٤٨٥، ودراسات في فقه اللغة، د/ صبحي الصالح، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١١، ١٩٨٦، ص ٢٤٣-٢٧٤، وابن فارس اللغوي، منهجه وأثره في الدراسات اللغوية، د/ أمين فاخر، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض ١٤١١، ص ٤٥٥-٥١٢.

(٥) هذا شعار آخر عند المعتزلة بوصفهم عدلية لقولهم بالعدل الذي هو الأصل الثاني من أصولهم الخمسة.
قال ابن تيمية: «وأما عدلهم فمن مضمونه أن اللّٰه لم يشأ جميع الكائنات، ولا خلقها كلها، ولا هو قادرٌ عليها كلّها، بل عندهم أن أفعال العباد لم يخلقها اللّٰه لا خيرها ولا شرها، ولم يرد إلا ما أمر به شرعاً، وما سوى ذلك فإن يكون بغير مشيئته». مقدمة في أصول التفسير ص ٣٨.

(٦) الكشاف ٢/ ٩٢. وقد ردّ عليه جمع من العلماء بأبيات معارضة، منهم السكوني في التمييز خ٢/ ٢٩٠-٢٩١، وابن المنيّر في الانتصاف ٢/ ٩٠.

بذلك رابطاً بين التقعيد النحوي والأثر العقدي في هذه المسألة،ثم تبعه على ذلك جمع من العلماء النحاة والمفسرين.

قال ابن مالك: «ثم أشرت إلى ضعف قول من رأى تأبيد النفي بـ(لن) وهو الزمخشري في (أنموذجه).

وحامله على ذلك اعتقاده أن اللَّه تعالى لا يُرَى. وهو اعتقاد باطل بصحة ذلك عن رسول الله ﷺ أعني ثبوت الرؤية. جعلنا اللَّه من أهلها، أعاذنا من عدم الإيمان بها»[(١)].

ولما كانت آثار ابن مالك ذات أثر بالغ في الدرس النحوي من بعده من خلال جهود العلماء اللاحقين تأييداً واعتراضاً، فقد رسخت هذه النسبة في مؤلفاتهم حتى نالت هذه الشهرة والشيوع.

وممن تابع ابن مالك في هذه النسبة: ابنه بدر الدين ابن مالك[(٢)]، وابن جماعة[(٣)] والمرادي[(٤)] والسمين الحلبي[(٥)] وابن هشام[(٦)] وابن عقيل[(٧)]، والزركشي[(٨)] والفيروزآبادي[(٩)] والشيخ الأزهري[(١٠)]

---

(١) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٥٣١.

(٢) ينظر: شرح التسهيل ٤/ ١٤.

(٣) ينظر: شرح الكافية، تأليف: محمد بن إبراهيم بن جماعة ت (٧٣٣)، تحقيق: د/ محمد عبد المجيد، دار البيان - مصر، ط الأولى ١٤٠٨، ص ٣٦٦-٣٦٧.

(٤) ينظر: الجنى الداني ص ٢٧٠، وتوضيح المقاصد والمسالك ٤/ ١٧٣.

(٥) ينظر: الدر المصون ٨/ ٣٠٨.

(٦) ينظر: مغني اللبيب ص ٣٧٤، وأوضح المسالك ٤/ ١٤٩.

(٧) ينظر: المساعد على تسهيل الفوائد ٣/ ٦٦.

(٨) ينظر: البرهان للزركشي ٢/ ٤٢٠-٤٢٢، ٤/ ٣٨٧-٣٨٨، ومعنى لا إله إلا الله، للزركشي ص ١٥٢.

(٩) ينظر: القاموس المحيط، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٧، مادة (لن) ص ١٥٨٩.

(١٠) ينظر: التصريح على التوضيح ٢/ ٢٢٩.

والسيوطي[١] والأشموني[٢] والرعيني[٣]، والزبيدي[٤].

وعلى الرغم من هذه الدلائل القوية، التي تكفي للجزم باعتقاد الزمخشري القول بالتأبيد في (لن) ومن ثمّ بصحة نسبة هذا الرأي إليه إلا أن المتتبع لما بين أيدينا من آثار الزمخشري المطبوعة لا يجد فيها النص الصريح على هذا الرأي مما دفع بعض الباحثين إلى التشكيك في نسبة القول بالتأبيد إلى الزمخشري، وأنها غير صحيحة، لأنه لم يقل في أحد كتبه بأن (لن) تفيد النفي على التأبيد[٥].

قال الدكتور النمر- بعد تتبع لمواضع (لن) في المطبوع من آثار الزمخشري- قال: «وبعد، فقد ظهر لنا من خلال النصوص التي نقلناها عن الزمخشري من واقع كتبه، أنه لم يقل في أيّ منها بأن (لن) تفيد النفي على التأبيد، فهي خير شاهد وأصدق دليل.

وما ذهب إليه ابن مالك، ومن جاء بعده من القول بإفادة (لن) التأبيد عند الزمخشري دعوى بلا دليل»[٦].

وقال الدكتور رفيدة: «ولا أدري لماذا تُترك أقواله الصريحة، ويُنسب إليه ما لم يصرح به أو نعثر عليه»[٧].

---

(١) ينظر: الإتقان ١/ ٢٢٦، وهمع الهوامع٤/ ٩٤.

(٢) ينظر: شرح الأشموني ٣/ ٤٩٥.

(٣) ينظر: الكواكب الدرية، للأهدل، شرح على متممة الآجرومية تأليف: محمد بن محمد الرعيني الشهير بالخطاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٠ص ٤٦٤.

(٤) ينظر: تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: مرتضى الحسيني الزبيدي ت (١٢٠٥)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر - بيروت، بدون ط ١٤١٤، (لن) ١٨/ ٥١٥.

(٥) ينظر: النحو في كتب التفسير د/ رفيدة ١/ ٧٣٩-٧٤٠، ٢/ ١٣٣١-١٣٣٢، ومسائل النحو الخلافية بين الزمخشري وابن مالك، د/ فهمي حسن النمر، دار الثقافة - القاهرة، بدون ط ١٩٨٥، ص ١٥٣-١٦٢، وشرح التسهيل لابن مالك - تحقيق: د/ محمد علي إبراهيم، رسالة على الآلة الكاتبة ص ١٢٠٢، هامش رقم (١). وبحث بعنوان: قضية (لن) بين الزمخشري والنحويين، د/ أحمد عبد الله هاشم، لم أقف عليه.

(٦) مسائل النحو الخلافية بين الزمخشري وابن مالك ص ١٦٢.

(٧) النحو وكتب التفسير ٢/ ١٣٣٢.

وفي الحقيقة أن هؤلاء المعارضين لم يذكروا دليلاً على نفيهم هذا النسبة عن الزمخشري سوى أنهم لم يقفوا على هذا الرأي في كتبه المطبوعة بين أيدينا.

وفي نظري أن عدم وجود ذلك في المطبوع بين أيدينا من كتاب الأنموذج أو غيره لا يعني أن النسبة إليه غير صحيحة، وأننا حين لا نعثر عليه فيها مع بُعْد زماننا لا يلزم من هذا أن غيرنا - من هؤلاء الأئمة الأجلاء -لم يقف عليه مع قرب زمانه. بل الراجح - في نظري - أنه كان يرى التأبيد فيها، ويدل على ذلك قرائن، منها:

١ - تصريح هذا الجمع الكبير من النحويين بعده بهذه النسبة إليه، مما يعني أنهم قد وقفوا على هذا الرأي في بعض نسخ الأنموذج كما صرحوا بذلك، إذ لا يعقل أن لا يفطن أحدٌ منهم إلى أهمية التحقق من ذلك، كما لا يظن فيهم أن ينسبوا إلى الرجل غير ما قال، خاصة وقد عرف بعضهم بالانتصار للزمخشري والدفاع عنه في المناقشات النحوية، كما يظهر في أسلوب السمين الحلبي حيث كان دائم الانتصار للزمخشري من شيخه أبي حيان في مواضع كثيرة من الدر المصون، ومع ذلك فقد صرح بأن هذا هو رأي الزمخشري[(١)].

كما أن بدر الدين ابن مالك قد عرف عنه أنه شديد التعقب والمخالفة لوالده، فلو كانت النسبة غير صحيحة لما تابعه عليها[(٢)].

٢ - أن اختلاف نسخ الكتاب الواحد وما يتبعه من اختلافٍ في رأي العالم فيها أمر معلوم ومشاهد في كثير من المؤلفات والآثار على اختلاف العلوم. وهذا يعني أنه يصح أن تكون النسخة التي وصلت إلينا خالية من ذكر التأبيد، في حين أن النسخ التي وصلت إلى هؤلاء الأعلام قد صرح فيها بذلك.

---

(١) ينظر: الدر المصون ٨/٣٠٨.

(٢) ينظر: شرح التسهيل ٤/ ١٤.

وهذا ما وقفت عليه - بعدُ - من تصريح أحد شراح الأنموذج نفسه وهو محمد بن عبد الغني الأردبيلي ت(٦٤٧)، وهو عالم متقدم بالوفاة على ابن مالك بخمس وعشرين سنة، حيث صرح بأن بين يديه نسختين للأنموذج إحداهما بذكر (التأبيد) والأخرى بذكر (التأكيد).

قال الأردبيلي في شرح الأنموذج: «قال الزمخشري: (و(لن) نظيرة (لا) في نفي المستقبل، ولكن على التأكيد).

أقول: إذا أردت نفي المستقبل مطلقاً قلت: لا أضرب، مثلاً، وإذا أردت نفيه مع التأكيد قلت: لن أضربَ، مثلاً، وفي بعض النسخ (للتأبيد) بدل قوله (للتأكيد)»[1].

ويلحظ من كلام الأردبيلي أنه موافق للزمخشري وغير مخالف له أو متحامل عليه.

وهذا دليل قاطع، وبرهان ناصع لا يحتمل التشكيك في هذه النسبة، وأن الكتاب قد كان فيه اختلاف في النسخ منذ عهد قريب من عهد المؤلف[2].

٣ - أن هذا هو المتوافق مع أصوله العقدية ومقتضيات تأويله لهذه الآية الذي حشد فيه كل قواه وقدراته العلمية والكلامية حتى خرج فيها عن أصول النقاش العلمي كما سبق بيانه. كما أنه رأي أسلافه

(١) شرح الأنموذج في النحو، تصنيف: محمد بن عبد الغني الأردبيلي ت (٦٤٧) تحقيق: د/ حسن شاذلي فرهود، دار العلوم - الرياض، ط الأولى ١٤١١، ص ٢٣٣.

(٢) وقد نقل د/ النمر عن الشيخ الموستاري قوله في كتابه: الفوائد العبدية شرح الأنموذج: «وقد وقع في بعض النسخ التأبيد بدل التأكيد، وهو مبني على مذهب الاعتزال». مسائل النحو الخلافية ص ١٥٤.

ولم يذكر د/ النمر أو غيره ما يسوّغ إلغاءه الاعتداد بالنسخة التي ذكر فيها التأبيد، سوى فعل الأردبيلي والموستاري حيث إن شرحهما إنما انصب على النسخة التي خلت من ذلك، وإنما أشارا إلى النسخة الأخرى إشارة. وهذا في نظري لا يقوى دليلاً على ردّ الاعتبار بهذه النسخة وإلغائها؛ لأنهما قد نصّا على أن التأبيد في نسخة أخرى، ولم يعارضاه أو ينكراه، بل ظاهر كلامهما أنها نسخة معتمدة عندهما.

وسابقيه من أصحاب المذهب الاعتزالي، بل إنه قد تمثّل به بعض تلاميذ الزمخشري مما يؤكد عملية التأثر والتأثير بين المعتزلة في هذه القضية.

قال ركن الدين الخاوراني الشوكاني تلميذ الزمخشري قال: «(لن)، وهي للنفي على التأبيد، ولرد قول من يقول: سيقوم زيدٌ، وسوف يقوم زيدٌ، نحو: لن يقومَ زيدٌ»[1]. فلا غرابة حينئذٍ أن يكون الزمخشري قال به.

٤ - أنه قد صرح في أكثر من موضع بأن (لن) تفيد التأكيد، وأنها أقوى من (لا)[2].

قال في تأويله الآية: «فإن قلت ما معنى (لن)، قلت: تأكيد النفي الذي لا تعطيه (لا) وذلك أن (لا) تنفي المستقبل تقول: لا أفعل غداً، فإذا أكدت نفيها قلت: لن أفعل غداً، والمعنى: أن فعله ينافي حالي، كقوله ﴿لَن يَخْلُقُوا۟ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُوا۟ لَهُۥ﴾ [الحج ٢٢/ ٧٣] فقوله ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ [الأنعام ٦/ ١٠٣] نفي للرؤية فيما يستقبل، و ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾ تأكيد وبيان؛ لأن المنفي منافٍ لصفاته»[3].

ودعواه زيادة التأكيد في (لن) باطلة من خلال استقراء النصوص الكثيرة، ولم يذكر على ذلك دليلاً، بل هي مجرد دعوى لنصرة معتقده. بل الثابت عند بعض العلماء أن العكس هو الصحيح، وأن (لا) تدلّ على التأكيد والدوام بخلاف (لن)[4].

---

(١) القواعد والفوائد في الإعراب، ص ١٠٥. وقد علّق أستاذنا د/ عبد اللّه الخثران بقوله: «تابع المصنف أستاذه الزمخشري في أنها للتأبيد، كما جاء في أنموذجه ص ٧. وهذا ليس صحيحاً لما يترتب عليه من فساد في العقيدة، وهو نفي الرؤية يوم القيامة، وإنما (لن) لنفي المستقبل دون تأبيد». الموضع السابق هامش (٢).

(٢) ينظر: الكشاف ١/ ٥٠، ٢/ ٩٠، ٤/ ٢٣٨، والمفصل ص ٤٠٧.

(٣) الكشاف ٢/ ٩٠.

(٤) ينظر: نتائج الفكر ١٣٠-١٣٣، وبدائع الفوائد ١/ ٢١٠، ومعنى لا إله إلا اللّه للزركشي ص ١٥٢، وهمع الهوامع ٤/ ٩٤.

ويرى ابن عصفور أن «مذهب سيبويه والجمهور أن (لن) لنفي المستقبل من غير أن يتشرطا أن يكون النفي بها آكد من النفي بـ(لا)»[١].

قال السهيلي: «ومن خواص (لن)، أنها تنفي ما قرب، ولا يمتد معنى النفي فيها كامتداد معنى النفي في حرف (لا) إذا قلت: لا يقوم زيدٌ أبداً، ألا ترى كيف جاء في القرآن البديع نظمه، الفائق على كل العلوم علمه: ﴿وَلَا يَتَمَنَّوْنَهُۥٓ أَبَدًۢا﴾ بحرف (لا)، في الموضع الذي اقترن فيه حرف الشرط بالفعل فصار من صيغ العموم، فانسحب على جميع الأزمنة، وهو قوله ﴿إِن زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَآءُ لِلَّهِ مِن دُونِ ٱلنَّاسِ فَتَمَنَّوُا۟ ٱلْمَوْتَ﴾ [الجمعة ٦٢/ ٦]، كأنه يقول: متى ما زعموا ذلك لوقت من الأوقات أو زمن الأزمان، وقيل لهم ﴿تمنوا الموت﴾ فلا يتمنونه، وحرف الشرط دالٌّ على هذا المعنى، وحرف (لا) في الجواب بإزاء صيغة العموم لاتساع معنى النفي فيها. بخلاف الآية في سورة البقرة، فقد جاءت بـ﴿لن يتمنوه﴾، فقصّر من سعة النفي وقرّب، لعدم سبقه بصيغة عموم. فانتظم معنى الجواب بمعنى الخطاب في الآيتين جيمعاً.

وليس في قوله تعالى ﴿أَبَدًۢا﴾ ما يناقض قصر النفي بـ(لن)؛ لأن (أبداً) قد تكون بعد فعل الحال، تقول: زيدٌ يقوم أبداً، ويصلي أبداً، ونحو ذلك[٢].

ومن أجل ما تقدم من قصور معنى النفي في (لن) ودلالتها على القرب في أكثر الكلام، لم يكن للمعتزلة حجة على نفي الرؤية في قوله ﷻ ﴿لَن تَرَىٰنِى﴾، ولم يقل: لا تراني، فلو كان النفي بـ(لا) لكان لهم فيه التعلق، ولم يكن حجة لجواز تخصيص العموم بنص آخر من الكتاب والسنة.

---

(١) الارتشاف ٤/ ١٦٤٤، والتذييل والتكميل خ ٥/ ٨٩. وينظر: همع الهوامع ٤/ ٩٤. ولم أجده فيما وقفت عليه من كتب ابن عصفور.

(٢) ينظر: بدائع التفسير ٢/ ٢٦٦.

وأما ذاك الذي لا يكون بحال، فنفاه بـ(لا) فقال ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام ٦/ ١٠٣]، فالإدراك منفي بـ(لا) نفياً مطلقاً بخلاف الرؤية.

على أني أقول: إن العرب - مع هذا - إنما تنفي بـ(لن) ما كان ممكناً عند الخطاب مظنوناً أن سيكون، فتقول له: لن يكون، لما يمكن أن يكون؛ لأن (لن) فيها معنى (أنْ) وإذا كان الأمر عندهم على الشك على الظن، كأنه يقول: أيكون أم لا يكون؟ قلت في النفي: لا يكون»(١).

فهذا النص الذي نقلته مع طوله مبدد دعوى تفضيل (لا) على (لن) في قوة النفي بتأصيل استقرائي لنصوص الكتاب والسنة، وتتبع لأحوال الحرفين في كلام العرب.

والمقصود أن تأكيد الزمخشري في أكثر كتبه على أن «هذا التأكيد المشدّد الذي تفيده (لن) يوحي بمعنى التأبيد»(٢).

ويرى أبو حيان أنه يمكن أن يقال إن رأي الزمخشري قد اختلف في هذه المسألة، وأنه قد قال بكلا القولين التأكيد والتأبيد، ثم تراجع عن ذلك إلى رأي الجماعة بعدم التأبيد فيها(٣).

وفي موضع آخر يرى أنه قد جاء عنه أكثر من قول مما يدل «على اضطراب رأيه في (لن)»(٤).



(١) نتائج الفكر ص ١٣٠-١٣٣ بتصرف.

(٢) النحو في كتب التفسير ١/ ٧٣٩.

(٣) ينظر: البحر المحيط ٨/ ٢٦٤، ودراسات لأسلوب القرآن ق١ج٢/ ٦٣٥.

(٤) التذييل والتكميل خ ٥/ ٨٩.

المسألة الثانية والثمانون
عوامل الجزم (١)

٨٢- قال اللّه تعالى: ﴿إِن كَانَ لِلرَّحْمَٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٨١].

التوجيه الإعرابي:

تعدّ هذه الآية الكريمة في نظر بعض العلماء «آية مشكلة»[(١)]، ولهذا «كثرت الوجوه في تفسيرها»[(٢)].

ولقد كانت هذه الوجوه المذكورة في مناقشة أهل العلم من المفسرين واللغويين والمعربين وغيرهم جارية حول الأمور الآتية:

١ - حقيقة (إنْ)، وهل هي شرطية أو نافية.

٢ - حقيقة الفاء في قوله (فأنا)، وهل هي للاستئناف، والجملة بعدها استئنافية، أو الفاء واقعة في جواب الشرط، والجملة في محل جزم جواب الشرط، أو غير ذلك.

٣ - المعنى الدلالي لقوله (العابدين)، وهل هو من العبادة وهي التوحيد والتنزيه، أو من الجحد والأنفة أو غير ذلك.

٤ - حقيقة صورة الآية وهل هي كاملة، أو قائمة على التقدير.

ويمكن اعتبار الأمر الأول وهو تحديد معنى (إنْ) مدار الأمر كله،

---

(١) تهذيب اللغة للأزهري (عبد) ٢/ ٢٣٠. ولسان العرب (عبد) ٣/ ٢٧٥.
وينظر في مدى إشكال هذه الآية عند العلماء كتاب تأويل آية الزخرف ﴿قل إن كان للرحمن ولد فأنا أول العابدين﴾ د/ أحمد فرحات، دار عمّار - عمّان، ط الأولى ١٤٢٠ .

(٢) التفسير الكبير ٢٧/ ١٩٧ نقلاً عن الواحدي.

إذ تنكشف في تحديده باقي الوجوه، ولهذا اختلف العلماء في إعرابها وما يتبعه من معنى الآية على اتجاهين يتفرع عنهما أقوال مختلفة على النحو الآتي:

الاتجاه الأول: حمل (إنْ) على أنها شرطية، والفاء واقعة في جواب الشرط.

وينحصر الخلاف داخل دائرة هذا الاتجاه في تحديد معنى قوله ﴿فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ﴾، وذلك على أقوال، منها:

أ - أن معنى (أول العابدين) أي: الموحدين: ومعنى الآية: إن كان للرحمن ولدٌ كما تزعمون فأنا أول الموحِّدين المطيعين له المخالفين لقولكم.

وهذا قول مجاهد[(١)] وابن قتيبة[(٢)] والزجاج[(٣)] والأزهري[(٤)] والواحدي[(٥)]، وغيرهم[(٦)]، ونسب إلى المبرد[(٧)].

قال ابن قتيبة: «لما قال المشركون: للَّه ولدٌ، ولم يرجعوا عن مقالتهم بما أنزله اللَّه على رسوله عليه السلام من التبرؤ من ذلك قال اللَّه سبحانه لرسوله عليه السلام: ﴿قُلۡ﴾ لهم ﴿إن كان للرحمن ولد﴾ أي: عندكم في ادعائكم ﴿فَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡعَٰبِدِينَ﴾ أي: الموحدين، ومن وحّد اللَّه فقد عبده، ومن جعل له ولداً أو نداً، فليس من العابدين، وإن اجتهد»[(٨)].

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٣٧٣، وتفسير الطبري ٢٥/ ١١٩، وتهذيب اللغة ٢/ ٢٣١.
(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٣٧٣.
(٣) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٤٢٠، وتهذيب اللغة ٢/ ٢٣١.
(٤) ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٢٣١، ولسان العرب ٢/ ٢٧٥.
(٥) ينظر: الوسيط ٤/ ٨٢، والتفسير الكبير ٢٧/ ١٩٧.
(٦) ينظر: كتاب الشعر للفارسي ١/ ٨٠، وتفسير البغوي ٤/ ١٤٦.
(٧) ينظر: إعراب القرآن للاصفهاني (قوام السنة) ص ٣٦٧.
(٨) تأويل مشكل القرآن ص ٣٧٣.

وقال الأزهري بعد أن ساق أقوال المفسرين والمعربين: «قلت: قد ذكرتُ أقاويل من قدمنا ذكرهم، وفيه قولٌ أحسن من جميع ما قالوا وأسوغ في اللغة، وأبعد من الاستكراه وأسرع إلى الفهم... والمعنى: إن كان للرحمن ولدٌ في دعواكم فالله جل وعز واحدٌ لا شريك له. وهو معبودي الذي لا ولدَ له ولا والد.

قلت: وإلى هذا ذهب إبراهيم بن السرّي[1] وجماعة من ذوي المعرفة، وهو القول الذي لا يجوز عندي غيره»[2].

ب - أن معنى (أول العابدين) أي: الآنفين من هذا القول الغاضبين منه، فهو من (عَبِدَ) بكسر الباء (يعْبَد) بفتح الباء، فهو عَبِدٌ، وعابد أيضاً سماعاً. وهو من «الأنَفُ والحميّة من قول يستحيا منه ويستنكف»[3]، وهذا معنى لغوي صحيح ثابتٌ فيها، ومنه قول الشاعر[4]:

أولئك قومٌ إن هجوني هجوتهم وأعْبَدُ أن أهجو كليباً بدارمِ

وهذا رأي سفيان الثوري[5] والليث[6]، وأبي حاتم[7]، وأبي عمرو[8]، والكسائي[9]، واختاره السمين[10]. ونسب إلى ابن عباس رضي الله عنه[11].

---

(١) يعني الزجاج.
(٢) تهذيب اللغة ٢/ ٢٣١.
(٣) تهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠.
(٤) البيت من الطويل، وهو للفرزدق كما في إعراب القرآن للأصفهاني ص ٣٦٧، ولسان العرب (عبد) ٣/ ٢٧٥، والبحر المحيط ٨/ ٢٨، والدر المصون ٩/ ٦٠٨. ولم أقف عليه في ديوانه. وروايته في تأويل مشكل القرآن ص ٣٧٤ هكذا:
وأعبد أن تُهجى تميمٌ بدارم
(٥) ينظر: تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/ ١٣٨.
(٦) ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠، ولسان العرب ٢/ ٢٧٥.
(٧) ينظر: المحرر الوجيز ٥/ ٦٦، والدر المصون ٩/ ٦٠٨.
(٨) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٧.
(٩) ينظر: معاني القرآن للكسائي جمع شحاته ص ٢٢٨.
(١٠) ينظر: الدر المصون ٩/ ٦٠٨.
(١١) ينظر: الوسيط للواحدي ٤/ ٨٣.

ج - أن معنى (العابدين) أي: الجاحدين، يقال: عبَدني حقي أي: جحدنيه.

وهذا رأي أبي عبيدة[١]، ونسب إلى ابن عباس أيضاً[٢].

د - أن معنى الآية: إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أول العابدين، أي: كما أني لست أوّل من عبدَ اللهَ فكذلك ليس للّه ولد. كما تقول: إن كنتَ كاتباً فأنا حاسب، تريد: لستَ أنت كاتباً ولا أنا حاسب.

وهذا قول سفيان بن عيينة رحمه الله[٣]

هـ - أنّ هذا من التنزل للخصم والتلطف معه، والمعنى: «لو فرض هذا لعبدته على ذلك لأني عبدٌ من عبيده مطيع لجميع ما يأمرني به، ليس عندي استكبار ولا إباء من عبادته، فلو فرض لكان هذا، ولكن هذا ممتنع في حقه تعالى»[٤].

وهذا قو ل السدّي[٥]، وهو اختيار الطبري[٦] وابن كثير[٧].

قال الطبري: «الذي هو أشبه المعنيين بها الشرط. وإذ كان ذلك كذلك، فبينة صحة ما نقول من أنّ معنى الكلام: قل يا محمد لمشركي قومك الزاعمين أن الملائكة بنات الله: إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أول عابديه بذلك منكم، ولكنه لا ولد له، فأنا أعبده بأنه لا ولد له، ولا ينبغي أن يكون له.

---

(١) ينظر: مجاز القرآن ٢/٢٠٦، ٢٠٧، وتهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠، والمحرر الوجيز ٥/ ٦٦، والدر المصون ٩/٦٠٨، وروح المعاني ٢٥/ ١٤٥.

(٢) ينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ١٢٨٤.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠، والوسيط ٤/ ٨٣، ولسان العرب ٢/ ٢٧٥.

(٤) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/ ١٣٨.

(٥) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١٢١، وتهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠، وإعراب القرآن للأصفهاني ص ٣٦٧، وتفسير البغوي ٤/ ١٤٦.

(٦) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١١٩-١٢٢.

(٧) ينظر: تفسير القرآن العظيم ٤/ ١٣٨.

وإذا وجّه الكلام إلى ما قلنا من هذا الوجه لم يكن على وجه الشك، ولكن على وجه الإلطاف في الكلام وحسن الخطاب، كما قال جلّ ثناؤه ﴿قُلِ ٱللَّهُۖ وَإِنَّآ أَوۡ إِيَّاكُمۡ لَعَلَىٰ هُدًى أَوۡ فِي ضَلَٰلٖ مُّبِينٖ﴾ [سبأ ٣٤/ ٢٤]، وقد علم أن الحق معه، وأن مخالفيه في الضلال المبين»[(١)].

و - أنه على معنى: إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أول العابدين لذلك الولد، ولكن ليس له ولد.

وهذا رأي الزمخشري[(٢)] والرازي[(٣)] والألوسي[(٤)].

الاتجاه الثاني: حمل (إنْ) على أنها نافية بمعنى (ما):

ويكون الكلام مكوّناً من جملتين منفصلتين، والفاء استئنافية، أو سببية، أو عاطفة جملة على جملة[(٥)].

قال ابن الأنباري: «معناه: ما كان للرحمن من ولدٍ، والوقف على الولد، ثم يبتدئ: فأنا أول العابدين له على أنه لا ولد له، والوقف على العابدين تام»[(٦)].

ثم يرد الخلاف داخل هذا الاتجاه في تحديد المعنى في قوله (أول العابدين)، كما كان ذلك في الاتجاه الأول أيضاً، ومن الأقوال في ذلك:

أ - أنه من العبادة وهي التوحيد والتنزيه، والمعنى: ما كان للرحمن من ولدٍ، ثم يستأنف: وأنا أول العابدين المنزهين له من هذه الأمة.

---

(١) تفسير الطبري ٢٥/ ١٢٢.

(٢) ينظر: الكشاف ٣/ ٤٢٦- ٤٢٧.

(٣) ينظر: التفسير الكبير ٢٧/ ١٩٦-١٩٨.

(٤) ينظر: روح المعاني ٢٥/ ١٤٤-١٤٥.

(٥) ينظر: كتاب الشعر للفارسي ١/ ٨٠، وزاد المسير لابن الجوزي ص ١٢٨٥، والدر المصون ٦/ ٦٠٩، وروح المعاني ٢٥/ ١٤٥.

(٦) تهذيب اللغة ٢/ ٢٣١.

وهذا هو المروي عن ابن عباس[١]، وزيد بن أسلم[٢]، وهو قول الحسن[٣] وقتادة[٤] والكلبي[٥] وزهير بن محمد[٦] وابن زيد[٧]، والأخفش الأوسط[٨]. وانتصر له الشنقيطي بقوة[٩].

روى الطبري عن ابن عباس رضي الله عنه أنه قال في معناها: «لم يكن للرحمن ولدٌ، فأنا أول الشاهدين»[١٠].

وروى عن ابن زيد قوله: «(إنْ) مثل (ما)، إنما هي: ما كان للرحمن ولدٌ، ليس للرحمن ولدٌ، مثل قوله ﴿وَإِن كَانَ مَكْرُهُمْ لِتَزُولَ مِنْهُ ٱلْجِبَالُ﴾ [إبراهيم ١٤/٤٦]، إنما هي: ما كان مكرهم لتزول منه الجبال، فالذي أنزل اللَّه من كتابه وقضاه من قضاه أثبت من الجبال، و(إن) هي (ما) إن كان ما كان، تقول العرب: إنْ كان، وما كان الذي تقول. وفي قوله ﴿وأنا أول العابدين﴾ أوّل من يعبد اللَّه بالإيمان والتصديق أنه ليس للرحمن ولدٌ على هذا أعبد اللَّه»[١١].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١٢٠، وإعراب القرآن للنحاس ٤/ ١٢٢، وتفسير البغوي ٤/ ١٤٧، والبحر المحيط ٨/ ٢٩، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٤/ ١٣٨.

(٢) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١١٩. ونسبه ابن كثير إلى عبد الرحمن بن زيد بن أسلم ٤/ ١٣٨.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠، وزاد المسير لابن الجوزي ص ١٢٨٥، ولسان العرب ٢/ ٢٧٥، والبحر المحيط ٨/ ٢٩،

(٤) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١٢٠، وتهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠، ولسان العرب ٢/ ٢٧٥، والبحر المحيط ٨/ ٢٩.

(٥) ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠، ولسان العرب ٢/ ٢٧٥.

(٦) ينظر: المحرر الوجيز ٥/ ٦٥، وروح المعاني ٢٥/ ١٤٥.

(٧) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١٢٠، وإعراب القرآن للأصفهاني ص ٣٦٧، والبحر المحيط ٨/ ٢٩.

(٨) ينظر: معاني القرآن للأخفش ١/ ١١١.

(٩) أضواء البيان ٤/ ٤٨٣-٤٩٥.

(١٠) ينظر: تفسير الطبري ٢٥/ ١٢٠.

(١١) تفسير الطبري ٢٥/ ١٢٠.

ب - أنه من الأنفة كما سبق في الاتجاه الأول، والمعنى: ما كان للرحمن من ولدٍ. فأنا أول الآنفين.

وهو قول ابن الأعرابي[١]، ونقله الكسائي عن بعض اللغويين[٢]، واختاره أبو بكر الباقلاني[٣]،

ج - أنه من الجحد والإنكار. والمعنى: ما كان للرحمن من ولدٍ. فأنا أول الجاحدين المنكرين لما تقولون[٤].

الأثر العقدي:

لقد أطال العلماء الوقوف عند هذه الآية لما يشي به بعض الظاهر مما قد يفهم منه نسبة الولد للَّه تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً.

ولهذا عُدَّت هذه الآية من الآيات المشكلة التي كثرت فيها أقوال أهل العلم من لدن الصحابة رضوان اللَّه عليهم.

قال الأزهري: «قلت: وهذه الآية مشكلة. وأنا ذاكرٌ أقاويل السلف فيها، ثم متبعها بالذي قال أهل اللغة، وأخبِر بأصحها عندي. والله الموفق»[٥].

ويكمن الإشكال في حملها على الشرطية، وذلك لأن مسألة الشرطية تقوم على طرفين: مقدم وهو الشرط، وتالٍ وهو الجزاء، ووظيفة أداة الشرط هي الربط بين هذين الطرفين نفياً أو إثباتاً، وقد يكون هذا الربط صحيحاً وقد يكون باطلاً وفق العلاقة بين هذين الطرفين كما سيتضح في المناقشة.

ولكون الحمل على الشرطية بهذا الشكل المركّب من عدة قضايا

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٢٣١.
(٢) ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠.
(٣) ينظر: الانتصار ٢/ ٧٣٠.
(٤) ينظر: تهذيب اللغة ٢/ ٢٣١.
(٥) تهذيب اللغة ٢/ ٢٣٠.

وأركان صارت المسألة محوجة إلى تأمل وتحقيق في كيفية تحقيق التنزيه للَّه تعالى عن الولد، وإثبات عبودية النبي ﷺ وأتباعه لله ﷻ، ومن هنا كثرت التأويلات على هذا الوجه، في حين أن فريقاً آخر رأى العدول عن هذا الوجه وما يحوج إليه من احتراز وتأويل إلى وجه النفي والإنكار، وحمل (إنْ) على معنى النفي لا الشرط.

ومع اتفاق العلماء على اختلاف مذاهبهم على وجوب توجيه الآية وفق دلالة بقية الآيات والنصوص الواردة في تنزيه الله ﷻ عن الولد فإن الزمخشري لم يستطع أن ينفك عن ربقة الاعتزال حتى في موطن التلاقي والاتفاق.

ذلك أنه وجّه هذا الاتفاق والإجماع لخدمة معتقده في أسلوب بشع مشين، يصور بشاعته الشنقيطي رحمه اللَّه بقوله: «وما قاله الزمخشري في تفسير هذه الآية الكريمة يستغربه كل من رآه لقبحه وشناعته، ولم أعلم أحداً من الكفار في ما قصّ اللَّه في كتابه عنهم يتجرأ على مثله أو قريب منه. وهذا مع عدم فهمه لما يقول وتناقض كلامه.

وسنذكر هنا كلامه القبيح للتنبيه على شناعة غلطه الديني واللغوي.

قال في الكشاف ما نصه: ﴿قل إن كان للرحمن ولد﴾ وصح ذلك وثبت ببرهان توردونه وحجة واضحة تدلون بها، فأنا ﴿أَوَّلُ﴾ من يعظم ذلك الولد، وأسبقكم إلى طاعته والانقياد له، كما يعظم الرجل ولد الملك لتعظيم أبيه.

وهذا كلام وارد على سبيل الفرض والتمثيل لغرض، وهو المبالغة في نفي الولد والإطناب فيه، وألا يترك للناطق به شبهة إلا مضمحلة مع الترجمة عن نفسه بإثبات القدم في باب التوحيد، وذلك أنه علق العبادة بكينونة الولد وهي محال في نفسها، فكان المعلق بها محالاً مثلها، فهو في صورة إثبات الكينونة والعبادة وفي معنى نفيهما على أبلغ الوجوه وأقواها.

ونظيره أن يقول العدلي[1] للمجبر[2]: إن كان اللّه تعالى خالقاً للكفر في القلوب ومعذباً عليه عذاباً سرمداً فأنا أول من يقول: هو شيطان وليس بإله[3].

فمعنى هذا الكلام وما وضع له أسلوبه ونظمه نفي أن يكون اللّه تعالى خالقاً للكفر، وتنزيهه عن ذلك وتقديسه، ولكن على طريق المبالغة فيه من الوجه الذي ذكرنا، مع الدلالة على سماحة المذهب وضلالة الذاهب إليه، والشهادة القاطعة بإحالته والإفصاح عن نفسه بالبراءة منه وغاية النفار والاشمئزاز من ارتكابه. اهـ[4].

---

(١) أي من يقول بالعدل وهو المعتزلي، والعدل هو الأصل الثاني عندهم.

(٢) أي من يثبت أن أفعال العباد مخلوقة لله ﷻ.

(٣) تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً. وإن المرء ليأخذه العجب كل مأخذ من جرأة هؤلاء على القول بمثل هذا، وقطعهم بهذه الاعتقادات التي بنوها من محض عقولهم، يتسترون بثوب التنزيه ونفي التشبيه.

ورحم اللّه الإمام أحمد حين كشف عن هذه الغاية المزعومة وأبعادها فقال عنهم: «فإذا سمع الجاهل قولهم يظنّ أنهم من أشد الناس تعظيماً لله، ولا يعلم أنهم إنما يعود قولهم إلى ضلالة وكفر، ولا يشعر أنهم إنما يعود قولهم إلى فرية في الله». الرد على الجهمية والزنادقة، دار الإفتاء ص ٢٩.

ولقد أعظم العلماء كلام الزمخشري السابق، وحكموا على أنه كفر لم يسمع من كافر فضلاً عن أن يتفوه به مسلم.

قال ابن المنير: «وإذا ثبتت هذه المقدمة عقلاً ونقلاً لزمه فرك أذنه وغلّ عنقه إذ يلحد في اللّه إلحاداً لم يسبقه إليه أحدٌ من عباده الكفرة ولا تجرأ عليه مارد من مردة الفجرة، ومن خالف في كفر القدرية فقد وافق على كفر من تجرأ فقال هذه المقالة واقتحم هذه الضلالة بلا محالة، فإنه قد صرح بكلمة الكفر على أقبح وجوهها وأشنع أنحائها». الانتصاف حاشية على الكشاف ٣/ ٤٢٧.

وعلق أبو حيان على كلام الزمخشري بقوله «ذكر كلاماً يستحق عليه التأديب بل السيف، نزهت كتابي عن ذكره». البحر المحيط ٨/ ٢٨.

ولقد ترددت طويلاً في نقل هذا الكلام القبيح وتسطيره ببناني، وددت أني سلكت مسلك أبي حيان، لولا أني رأيت ذلك تأسياً بمن سبقني، وكشفاً لحقيقة هؤلاء وتعصبهم الممقوت لمسلماتهم العقلية التي يسمونها قواطع وبراهين.

وعلى كلٍّ فناقل الكفر ليس بكافر، ثبتنا اللّه وإخواننا على العقيدة الصحيحة التي هي سنة النبي ﷺ وأتباعه.

(٤) الكشاف ٣/ ٤٢٦- ٤٢٧.

وفي كلام هذا الجاهل بالله وشدة الجراءة عليه والتخبط والتناقض في المعاني اللغوية ما اللَّه عالم به، ولا أظن أن ذلك يخفى على عاقل تأمله...

وكذلك تمثيل الزمخشري للآية الكريمة في كلامه القبيح البشع الشنيع الذي يتقاصر عن التلفظ به كل كافر، فانظر قول هذا الضال في ضربه المثل في معنى هذه الآية الكريمة بقول الضال الذي يسميه العدلي: إن كان اللَّه خالقاً للكفر في القلوب إلخ.

فخلق اللَّه للكفر في القلوب وتعذيبه الكفار على كفرهم، مستحيل عنده كاستحالة نسبة الولد لله، وهذا المستحيل في زعمه باطل، إنما علق عليه أفظع أنواع المستحيل، وهو زعمه الخبيث أن اللَّه إن كان خالقاً للكفر في القلوب ومعذباً عليه فهو شيطان لا إله، سبحان اللَّه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

فانظر رحمك اللَّه فظاعة جهل هذا الإنسان بالله، وشدة تناقضه في المعنى العربي للآية...

وقد أعرضت عن الإطالة في بيان بطلان كلامه وشدة ضلاله وتناقضه لشناعته ووضوح بطلانه فهي عبارات مزخرفة، وشقشقة لا طائل تحتها، وهي تحمل في طياتها الكفر والجهل بالمعنى العربي للآية...

والإيمان بالقدر خيره وشره الذي هو من عقائد المسلمين جعله الزمخشري يقتضي أن اللَّه شيطان، سبحان اللَّه وتعالى عما يقول الزمخشري علواً كبيراً، وجزى الزمخشري بما هو أهله»[1].

المناقشة:

لا يمكن لمثلي أن يجزم بصحة أحد هذه الأوجه، وضعف الباقي جملة ؛ ذلك أن أكثرها قد صدر من أئمة أجلاء لهم قدم راسخة في فقه

---

(١) أضواء البيان ٤/ ٤٩٠ -٤٩٢. وينظر: بقية الرد عليه في الموضع نفسه.

كتاب اللّه ومعرفة حقائقه، من بعض الصحابة والتابعين وتابعيهم، وجملة من أئمة اللغة والنحو والتفسير.

إلا أنني رأيت بعد الموازنة أن القول بكون الآية على النفي الصريح، وكون (إنْ) نافية بمعنى (ما)، وإثبات العبادة التي هي التوحيد والطاعة من الرسول ﷺ وأتباعه، قد يكون هو الأقرب، والله أعلم بمراده.

ومما يستظهر به لهذا القول ما يأتي[1]:

١ - أن هذا القول جار على الأسلوب العربي جرياناً واضحاً، لا إشكال فيه ولا إيهام، فكون (إنْ كان) بمعنى (ما كان) كثير في القرآن وفي كلام العرب.

٢ - أن تقرير تنزيه الله ﷻ عن الولد قد ورد في مواضع عدة في القرآن الكريم بعبارات واضحة لا إيهام فيها، وطريق ذلك النفي الصريح مما يبين أن المراد في محل النزاع هو النفي الصريح أيضاً، إذ إنه خير ما يفسر به القرآن هو القرآن.

أما القول بأن (إن) هي الشرطية، والجملة جزاء فلا نظير له ألبتة في كتاب اللّه في هذا الموضوع، ولا توجد فيه آية تدل على مثل هذا المعنى.

٣ - أن هذا الوجه جار على الشائع المشهور في معاني مفرداته، وليس فيه العدول عن الظاهر في بعض المفردات. في حين أنه يلحظ أن بعض الأوجه الأخرى قد جاءت بصرف الدلالة الظاهرة لقوله (العابدين) إلى دلالة أخرى غير مشتهرة فيها، وهي أن يكون من الآنفين أو الجاحدين.

---

(١) ذكر بعض هذه الأوجه الشيخ الشنقيطي في معرض انتصاره لهذا الوجه في كلام طويل في أضواء البيان ٤/ ٤٨٣-٤٩٥.

قال ابن عرفة: «يقال عبِد يعبَد فهو عبِدٌ، وقلّما يقال: عابد، والقرآن لا يأتي بالقليل من اللغة ولا الشاذ»[١].

كما أن القول الأول وهو أظهر الأوجه على الشرطية وذلك بحمل الآية على معنى: إن كان للرحمن ولدٌ في زعمكم فأنا أول الموحدين، قد اعترض عليه بعضهم بأنه قد يستلزم أمراً محذوراً آخر وهو كون الرسول ﷺ مصراً على الكذب والجهل وذلك لا يليق به عليه السلام.

قال الرازي: «ولقائل أن يقول: إما أن يكون تقدير الكلام: إنْ يثبت للرحمن ولدٌ في نفس الأمر فأنا أول المنكرين له، أو يكون التقدير: إنْ يثبت لكم ادعاء للرحمن ولداً فأنا أول المنكرين له.

والأول باطل؛ لأن ثبوت الشيء في نفسه لا يقتضي كون الرسول منكراً له؛ لأن قوله: إن كان الشيء ثابتاً في نفسه فأنا أول المنكرين يقتضي إصراره على الكذب والجهل، وذلك لا يليق بالرسول.

والثاني أيضاً باطلٌ؛ لأنهم سواء أثبتوا للّه ولداً أو لم يثبتوه له فالرسول منكرٌ لذلك الولد، فلم يكن لزعمهم تأثير في كون الرسول منكراً لذلك الولد، فلم يصلح جعل زعمهم إثبات الولد مؤثراً في كون الرسول منكراً للولد»[٢].

٤ - أن طبيعة القضية الشرطية - بأيِّ معنى كانت - مستلزمة للمعنى المحذور الذي ينزه اللّه عنه، ولا يجوز أن يقال به بحال مما

---

(١) البحر المحيط ٨/ ٢٨، والدر المصون ٩/ ٦٠٨. وينظر: تفسير البغوي ٤/ ١٤٧.

(٢) التفسير الكبير ٢٧/ ١٩٨. وقد علق عليه الشنقيطي بقوله: «وإما إبطاله لقول من قال: إن المعنى إن كان للرحمن ولدٌ في زعمكم فأنا أول العابدين له والمكذبين لكم في ذلك، فهو إبطال صحيح، وكلامه فيه في غاية الحسن والدقة، وهو يقتضي إبطاله بنفسه لجميع ما كان يقرره في الآية الكريمة». أضواء البيان ٤/ ٤٩٤.

يوجب أن ينزه كتاب اللَّه عن حمله على معانٍ محذورة أو موهمة.

والمقصود بطبيعة القضية الشرطية هي تحديد مدار الصدق والكذب فيها، والخلاف فيها على قولين[١]:

الأول: أن مدار الصدق والكذب في الشرطيات منصب على صحة الربط بين طرفيها: الشرط والجزاء بغض النظر عن صدق طرفيها أو كذبهما، فإن كان الربط صحيحاً فهي صادقة، ولو كذب طرفاها أو أحدهما عند إزالة الربط. وإن كان الربط بينهما كاذباً كانت كاذبة، ولو صدق أحد الطرفين.

الثاني: أن مدار الصدق والكذب في الشرطيات منصب على خصوص الجزاء، وأما الشرط فهو قيد في ذلك.

وعلى كلا القولين فإن المعنى المحذور لازم في وجه الشرطية:

أما على القول الأول فيلزم الربط بين كون المعبود مستحقاً للعبادة بكونه ذا ولد، وهذا كفرٌ لأن المستحق للعبادة لا يعقل بحال أن يكون والداً أو ولداً، وبهذا يعلم أن الشرط حينئذٍ يعلق به محال لاستحالة كون الرحمن ذا ولدٍ، ومعلوم أن الشرط المستحيل لا يعلق عليه إلا الجزاء المستحيل. أما كون الشرط مستحيلاً والجزاء هو أساس الدين وعماد الأمر، فهذا مما لا يصح بحال.

وأما على القول الثاني فإن معنى كونه أول العابدين يشترط فيه أن يكون للرحمن ولدٌ تعالى اللَّه عن ذلك علواً كبيراً؛ لأن مفهوم الشرط أنه إن لم يكن له ولدٌ، لم يكن أول العابدين، وهذا باطل بل هو كفر صراح.

---

(١) هذه مسألة لغوية أصولية ذات فروع وتفصيلات، ينظر فيها: التفسير الكبير ٢٧/ ١٩٦-١٩٨، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٣٦٠-٣٦٥، وأضواء البيان ٤/ ٤٨٥-٤٩٣.

٥ - أنه قد ورد في بعض كتب التفسير في سبب نزول الآية ما يمكن أن يستأنس به على تحقق النفي وهو ما روي أن النضر بن عبد الدار بن قصي قال: إن الملائكة بنات اللَّه، فنزلت هذه الآية، فقال النضر: ألا ترون أنه قد صدقني؟ فقال له الوليد بن المغيرة: لا ما صدّقك، ولكن قال: ما كان للرحمن ولدٌ، فأنا أول الموحدين من أهل مكة أن لا ولد له[1].

فهذه المحاورة بين «هذين الكافرين العالمين بالعربية مطابق لما تقرر من النفي؛ لأن النضر قال: إن معنى الآية على أن (إن) شرطية مطابق لما يعتقده الكفار من نسبة الولد إلى اللَّه، وهو معنى محذور، وأن الوليد قال: إن (إنْ) نافية، وأن معنى الآية على ذلك هو مخالفة الكفار وتنزيه اللَّه عن الولد»[2].

٦ - أن المعترضين على هذا الوجه لم يذكروا ما يمكن أن يعدّ مانعاً قوياً منه، فبعضهم ذكر الاعتراض بلا تعليل، وبعضهم علل بما ليس مقنعاً.

فأما ابن قتيبة فقد اكتفى بالقول «وليس يعجبني ذلك»[3] ولم يكشف عن السبب الذي جعل هذا التوجيه لا ينال إعجابه.

وقريباً من موقف ابن قتيبة كان موقف الرازي، فقد أبطل عدداً من الأوجه ببيان وجه الضعف فيها بشيء من الدقة والتفصيل، فلما أن جاء إلى وجه النفي اكتفى بالقول بأنه من الأوجه البعيدة، ولم يوضح وجه البعد فيه[4].

وأما الطبري فقد اعترض عليه بأن صيغة (كان) تدل على أن الإنكار

---

(١) ينظر: والكشاف ٣/ ٤٢٧، والبحر المحيط ٨/ ٢٨، وأضواء البيان ٤/ ٤٩٢.

(٢) أضواء البيان ٤/ ٤٩٢.

(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٣٧٣.

(٤) ينظر: التفسير الكبير ٢٧/ ١٩٨.

والنفي إنما يتجه معها لما مضى ولا يتعرض لغير الماضي[١]. وتبعه في هذا الاعتراض مكي بن أبي طالب[٢].

قال الطبري: « (إن) لا تعدو في هذا الموضع أحد معنيين: إما أن يكون الحرف الذي هو بمعنى الشرط الذي يطلب الجزاء، أو تكون بمعنى الجحد، وهي إذا وجهت إلى الجحد لم يكن للكلام كبير معنى؛ لأنه يصير بمعنى: قل ما كان للرحمن ولدٌ، وإذا صار بذلك المعنى أوهم أهل الجهل من أهل الشرك بالله أنه إنما نفي عن الله ﷻ أن يكون له ولد في بعض الأوقات، ثم أحدث له الولد بعد أن لم يكن، مع أنه لو كان ذلك معناه لقدّر الذين أمر اللَّه نبيه محمداً ﷺ أن يقول لهم: ما كان للرحمن ولدٌ، فأنا أول العابدين أن يقولوا له: صدقت، وهو كما قلتَ، ونحن لم نزعم أنه لم يزل له ولد، ، وإنما قلنا: لم يكن له ولدٌ، ثم خلق الجنَّ فصاهرهم، فحدث له منهم ولدٌ، كما أخبر اللَّه عنهم أنهم كانوا يقولونه، ولم يكن اللَّه تعالى ذكره ليحتج لنبيه ﷺ على مكذبيه من الحجة بما يقدرون على الطعن فيه»[٣].

والحقيقة أن هذا الاعتراض غير متجه؛ لأنه قد سبق في باب (كان) وأخواتها أن القول الصحيح أن يقال في (كان): إن أصل وضعها اللغوي أن تدل على المضي والانقطاع ولكن هذا ليس بلازم فيها، بل تخرج عنه لتدل على الدوام والاستمرار، حسب ما تدخل عليه من اقتضائه الاستمرار أو عدمه[٤].

ومن ذلك قوله تعالى ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ وقوله ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ ونحوها من الآيات الكثيرة التي

---

(١) ينظر: تفسير الطبيري ٢٥/ ١٢١.

(٢) ينظر: البحر الميحط ٨/ ٢٨، والدر المصون ٩/ ٦٠٩، وروح المعاني ٢٥/ ١٤٥. ولم أجده في مشكل إعراب القرآن.

(٣) تفسير الطبري ٢٥/ ١٢١-١٢٢.

(٤) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٢) من هذا البحث.

يمدح اللَّه بها نفسه لاتصافه بهذه الصفات الكريمة، ولا يمكن أن يقول قائل إنها لما مضى وانقطع فحسب، بل الحق أنها لكل الأوقات وأن المعنى: أنه كان كذلك ولا يزال تعالى.

ومثل ذلك نفي النقائص عن الله ﷻ ومجيء هذا النفي بلفظ (كان) كقوله تعالى ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا﴾ [مريم ١٩/ ٦٤]، وقوله ﴿وَمَا كُنتُ مُتَّخِذَ ٱلْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف ١٨/ ٥١]، وغير ذلك.

بل هنالك آيات من موضع النزاع جاءت بلفظ الماضي كقوله تعالى ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُۥ مِنْ إِلَٰهٍ﴾ [المؤمنون ٢٣/ ٩١].

وهذا في غاية الظهور والبيان، والإيراد الذي ذكره الطبري وارد في كل هذه المواضع ولا فرق بينها وبين الآية في المسألة.

ومع الميل إلى القول بحملها على النفي للمسوغات الآنفة ومع كونه قول ترجمان القرآن - على الصحيح - وقول جمع من التابعين قد سبق ذكرهم مع ذلك كله فإن هذا لا يعني القطع به، كيف وقد قال بغيره أئمة أجلاء من السلف الصالح يتصاغر المرء عن أن ينسب إليهم الخطأ أو الوهم كما فعل الشنقيطي رحمه اللَّه في غمرة حماسه لتقرير النفي في الآية حين حكم على وجه الشرطية بأن «من ذهب إليه من أهل العلم والدين لا شك في غلطه»[1].



(١) أضواء البيان ٤/ ٤٨٧.

المسألة الثالثة والثمانون

عوامل الجزم (٢)

٨٣- قال اللّه تعالى: ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ ۚ لَقَدْ جَآءَكَ ٱلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ﴾ [يونس ١٠/ ٩٤].

التوجيه الإعرابي[(١)]:

تتفق هذه الآية في بعض مباحثها الإعرابية والمعنوية والآية السابقة غير أن تلك في حق الله ﷻ وتنزيهه عن الولد، أما هذه فهي في حق المصطفى ﷺ وتنزيهه عن الشك في شيء مما أُنزل عليه مما يشي به ظاهر الشرطية، ولهذا جاءت أقوال أهل العلم فيها متعددة وقريبة مما في تلك الآية، ويمكن جمعها في اتجاهين كما هو الحال في المسألة السابقة:

الاتجاه الأول: حمل (إنْ) على الشرطية، والفاء واقعة في جواب الشرط.

وهذا الاتجاه يجمع التخريجات المعنوية الآتية:

أ - أن الخطاب للنبي ﷺ والمراد غيره ممن يمكن أن يقع منه الشك أو المعارضة.

---

(١) يقتضي منهج البحث أن تتقدم هذه الآية على سابقتها غير أنني رأيت تأخيرها لأن كثيراً من المعربين والمفسرين يحيلون في مناقشتها على تلك، فناسب الوقوف عليها قبل الخوض في هذه الآية.

وهذا تخريج ابن قتيبة[(١)] والزجاج[(٢)] والشريف المرتضى[(٣)] وأبي المظفر السمعاني[(٤)] وابن عطية[(٥)]، والقرطبي[(٦)] وابن تيمية[(٧)] والشنقيطي[(٨)]. ونسب إلى الأكثرين[(٩)]، كما جعله الطبري «قولاً غيرَ مدفوعةٍ صحتُه»[(١٠)].

قال ابن تيمية: «قال كثير من المفسرين: الخطاب لرسول الله ﷺ والمراد به غيره. أي هم الذين أريد منهم أن يسألوا لما عندهم من الشك، وهو لم يُرَد منه السؤال إذ لم يكن عنده شك»[(١١)].

ب - أن الخطاب للنبي ﷺ، وهو المراد بها، وليس في هذا نقص من يقينه عليه السلام بما أنزله إليه، لأن (إنْ) الشرطية لا تستلزم تحتّم وقوعه ولا إمكانه؛ لأن «تعليق الحكم بالشرط لا يدل على تحقيق الشرط، بل قد يعلق بشرط ممتنع لبيان حكمه»[(١٢)] كما في الآية السابقة في حملها على الشرطية.

وهذا من قول العرب: (إن كنت ابني فبرني).

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ٢٩، ٨١- ٨٢، ٢٦٩-٢٧٤.
(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٣٢-٣٣.
(٣) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٣٨٢-٣٨٣.
(٤) ينظر: تفسير القرآن ٢/ ٤٠٤.
(٥) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ١٤٢، والدر المصون ٦/ ٢٦٨.
(٦) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٣٩-٣٤٠.
(٧) ينظر: مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٢٥. وينظر: الجواب الصحيح ١/ ٤٦٩.
(٨) ينظر: أضواء البيان ٤/ ٤٨٩، ٤٩٤-٤٩٥.
(٩) ينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ٦٣٧، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٣٢٥، وبدائع التفسير من تفسير ابن القيم ٢/ ٤١٢.
(١٠) تفسير الطبري ١١/ ١٩٥.
(١١) مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٢٥.
(١٢) الجواب الصحيح ١/ ٤٧٠

وقد اختار هذا التخريج الفراء[1] والطبري[2] والباقلاني[3] وأبو حيان[4] وابن قيم الجوزية[5]، والسمين الحلبي[6].

قال الفراء: «قاله تبارك وتعالى لنبيه ﷺ وهو يعلم أنه غير شاك، ولم يشك عليه السلام فلم يسأل، ومثله في العربية أنك تقول لغلامك الذي لا يشك في ملكك إياه: إن كنتَ عبدي فاسمع وأطع»[7].

ج - أن الخطاب للنبي ﷺ، وهذا على سبيل التمثيل والافتراض.

وهذا تخريج الزمخشري[8] والألوسي[9].

قال الزمخشري: «قوله ﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ﴾ بمعنى الفرض والتمثيل، كأنه قيل: فإن وقع لك شك مثلاً، وخيّل لك الشيطان خيالاً منه تقديراً ﴿فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ﴾»[10].

د - أن الخطاب للنبي ﷺ، ولا يراد بالشك هنا معنى الارتياب والتردد، بل المراد الضيق أو العجب مما يصح صدوره عن النبي ﷺ[11].

قال القرطبي: «قيل: الشك ضيق الصدر، أي: إن ضاق صدرك

---

(1) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٧٩، وزاد المسير لابن الجوزي ص ٦٣٧، البحر المحيط ٥/ ١٩٠.

(2) ينظر: تفسير الطبري ١١/ ١٩٣-١٩٤.

(3) ينظر: الانتصار للقرآن ٢/ ٧١٥-٧١٧.

(4) ينظر: البحر المحيط ٥/ ١٩٠، والدر المصون ٦/ ٢٦٧.

(5) ينظر: بدائع التفسير ٢/ ٤١٠-٤١٤.

(6) ينظر: الدر المصون ٦/ ٢٦٧-٢٦٨.

(7) معاني القرآن ١/ ٤٧٩.

(8) ينظر: الكشاف ٢/ ٢٠٣، والبحر المحيط ٥/ ١٩٠، والدر المصون ٦/ ٢٦٧.

(9) ينظر: روح المعاني ١١/ ٢١٥.

(10) الكشاف ٢/ ٢٠٣.

(11) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٠، والبحر الميحط ٥/ ١٩١، روح المعاني ١١/ ٢١٥.

بكفر هؤلاء فاصبر، واسأل الذين يقرءون الكتاب من قبلك يخبروك صبرَ الأنبياء من قبلك على أذى قومهم وكيف عاقبة أمرهم. والشك في اللغة أصله الضيق، يقال: شك الثوب أي: ضمّه بخلال حتى يصير كالوعاء، وكذلك السفرة، تمدّ علائقها حتى تنقبض[١]، فالشك يقبض الصدر ويضمه حتى يضيق»[٢].

هـ - أن الخطاب ليس للنبي ﷺ أصلاً، وإنما هو للشاكين، والمعنى: إن كنت أيها الإنسان في شك مما أنزلنا إليك على لسان محمد ﷺ فسلْ أهل الكتاب.

ونسب هذا القول إلى المبرد[٣] وثعلب[٤]، وذكره ابن قتيبة وغيره عن بعضهم[٥].

الاتجاه الثاني: حمل (إن) على النفي، والفاء للاستئناف، أو واقعة في جواب شرط مقدر.

أي: ما كنت في شك مما أنزلنا إليك. والمعنى: لسنا نريد أن نأمرك أن تسأل لأنك شاكّ، ولكن لتزداد بصيرة.

وهذا تفسير الحسن البصري[٦] والحسين بن الفضل[٧]. وذكره الزجاج[٨].

الأثر العقدي:

نقل ابن قتيبة عن الطاعنين في القرآن الكريم الملحدين فيه أنهم

---

(١) ينظر: تهذيب اللغة (شكك) ٩/ ٤٢٦.

(٢) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٠.

(٣) ينظر: الجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٠.

(٤) ينظر: أحكام القرآن ٨/ ٣٤٠.

(٥) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢٧٢، وزاد المسير ص ٦٣٧.

(٦) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ١٤٢، والبحر المحيط ٥/ ١٩٠، والدر المصون ٦/ ٢٦٨.

(٧) ينظر: البحر المحيط ٥/ ١٩٠، والدر المصون ٦/ ٢٦٨.

(٨) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٣/ ٣٣، وزاد المسير لابن الجوزي ص ٦٣٧.

وصفوه بالتناقض في بعض المواضع، ومنها هذه الآية الكريمة إذ قالوا: «هل كان النبي ﷺ يشك فيما يأتيه به جبريل؟ وكيف يدعو الشاكين من هو على مثل سبيلهم؟ وكيف يرتاب فيما يأتيه به الروح الأمين، ويأتيه الثَّلَجُ واليقين بخبر أهل الكتاب عنه أنه حق، وهم يكذبون ويحرّفون ويقولون على اللّه ما لا يعلمون»[١].

وقال ابن قيم الجوزية: «قد أشكلت هذه الآية على كثيرٍ من الناس، وأورد اليهود والنصارى على المسلمين فيها إيراداً، وقالوا: كان في شكّ، فأمر أن يسألنا.

وليس فيها بحمد اللّه إشكال، وإنما أتي أشباه الأنعام من سوء قصدهم وقلة فهمهم»[٢].

ولقد أجمعت المقالات التفسيرية والإعرابية على أن النبي ﷺ لم يشك طرفة عين فيما أنزل إليه، ولم يخالجه ارتياب في يقين الرسالة والوحي وما فيهما من الأخبار الأزلية والأبدية سواء عن بني إسرائيل وموقفهم من بعثته عليه السلام أو غيرهم.

ومن هنا جاءت التوجيهات متفقةَ الغاية مختلفةَ الوسيلة في حمل هذه الآية على ما يطابق حال النبي ﷺ مما تفيض به دلالات الآيات الأخرى.

قال الإمام ابن جرير الطبري: «فإن قال قائل: أوَ كان رسول الله ﷺ في شك من خبر اللّه أنه حق يقين حتى قيل له: ﴿فَإِن كُنتَ فِى شَكٍّ مِّمَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ فَسْـَٔلِ ٱلَّذِينَ يَقْرَءُونَ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكَ﴾، قيل: لا وكذلك قال جماعة من أهل العلم»[٣].

ثم ساق عن بعض السلف كسعيد بن جبير والحسن وقتادة وغيرهم

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٢٩-٣٠.

(٢) بدائع التفسير ٢/ ٤١٠.

(٣) تفسير الطبري ١١م١٩٣-١٩٤.

أنهم قالوا: لم يشكّ رسول الله ﷺ ولم يسأل.

وعن قتادة أنه قال: بلغنا أن رسول الله ﷺ قال: (لا أشكّ ولا أسأل)[١].

المناقشة:

لعل القول الأول القاضي بحمل (إن) على الشرطية، وكون الخطاب للنبي ﷺ والمراد غيره هو الأقرب، وذلك لما يلي:

١ - كونه قول الأكثرين وجمهور المفسرين[٢].

٢ - كونه المتوافق مع مدلول قوله بعد ذلك ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [يونس ١٠/ ١٠٤].

قال الزجاج: «هذه آية قد كثر سؤال الناس عنها وخوضهم فيها جداً، وفي السورة ما يدل على بيانها وكشف حقيقتها، والمعنى: أن اللّه - جل وعز - خاطب النبي ﷺ وذلك الخطاب شامل للخلق فالمعنى: إن كنتم في شكٌّ فاسألوا، والدليل على ذلك قوله في آخر السورة: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِن كُنتُمْ فِى شَكٍّ مِّن دِينِى فَلَآ أَعْبُدُ ٱلَّذِينَ تَعْبُدُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَـٰكِنْ أَعْبُدُ ٱللَّهَ ٱلَّذِى يَتَوَفَّىٰكُمْ﴾، فأعلم اللّه - جل وعز - أن نبيه ﷺ ليس في شك، وأمره أن يتلو عليهم ذلك»[٣].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ١١/ ١٩٤، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٣٤٠، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٤١٣.

قال الشنقيطي: «رواه قتادة بن دعامة مرسلاً، وبنحوه قال بعض الصحابة فمن بعدهم، ومعناه صحيح بلا شك». أضواء البيان ٤/ ٤٩٠.

(٢) ينظر: زاد المسير لابن الجوزي ص ٦٣٧، ومجموع الفتاوى ١٦/ ٣٢٥، وأضواء البيان ٤/ ٤٩٤- ٤٩٥.

(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٣٢.

٣ - أن هذا الأسلوب قد وقع في القرآن في أكثر من موضع، ومنه قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ ٱتَّقِ ٱللَّهَ وَلَا تُطِعِ ٱلْكَٰفِرِينَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الأحزاب ٣٣/ ١]، فهذا الخطاب للنبي ﷺ والمراد بالوصية والعظة هم المؤمنون، ويدل على ذلك أنه قال بعد ذلك ﴿إن اللَّه كان بما تعلمون خبيرا﴾ [الأحزاب ٣٣/ ١] ولم يقل بما تعمل خبيراً[1].

ومنه في الموضوع نفسه قوله تعالى ﴿وَسْـَٔلْ مَنْ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ مِن رُّسُلِنَآ أَجَعَلْنَا مِن دُونِ ٱلرَّحْمَٰنِ ءَالِهَةً يُعْبَدُونَ﴾ [الزخرف ٤٣/ ٤٥]. فالخطاب للنبي ﷺ والمراد المشركون، بأن يسألوا أهل الكتاب.

٤ - أنه جارٍ في على «مذاهب العرب كلهم، وهم قد يخاطبون الرجل بالشيء، ويريدون غيره، ولذلك يقول متمثلُهم: (إيّاكِ أعني واسمعي يا جارة)»[2] وهو من باب التعريض والتلويح[3].

٥ - أنه متوافق مع القاعدة التشريعية الأصولية التي تقرر «أن ما خوطب به من أمر أو نهي فالأمة مخاطبة به ما لم يقم دليل التخصيص»[4].

ومع ترجيح هذا التوجيه إلا أنه في الحقيقة يلتقي مع التوجه الثاني القاضي بحمل الآية على ظاهرها وكون الخطاب للنبي صلى اللَّه عليه

---

(١) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٢٧٠، ومعاني القرآن وإعرابه ٣/ ٣٢-٣٣، وأمالي المرتضى ٢/ ٣٨٢، وتفسير البغوي ٢/ ٣٦٨، وزاد المسير ص٦٣٧، وأضواء البيان ٢/ ٢٦٠-٢٦١، ٤/ ٤٩٤-٤٩٥.

(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٨٢.

وهذا المثل يضرب لمن يتكلّم بكلام ويريد به شيئاً غيره. وأصله بيت من الرجز لسهل بن مالك الفزاري وقبله:

يا أخت خير البدو والحضاره ... كيف ترين في فتى فزاره

أصبح يهوى حرة معطاره ... إياكِ أعني واسمعي يا جاره

ينظر: مجمع الأمثال للميداني ١/ ٨٠، وأضواء البيان ٢/ ٢٦١.

(٣) ينظر: البرهان في علوم القرآن ٢/ ٣١١-٣١٤.

(٤) مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٢٥.

وسلم وكونه هو المراد بها مع عدم استلزام وقوع الشك منه ﷺ ووجه ذلك أن يقال: «إنه ليس في الخطاب أنه أُمر بالسؤال مطلقاً، بل أُمر إن كان عنده شك، وهذا لا يوجب أن يكون عنده شك، ولا أنه أمر به مطلقاً، بل أمر به إن كان هذا موجوداً، والحكم المعلق بشرط عدم عند عدمه...

ولا يجب أن يكون المأمور المنهي ممن يُشَكُّ في طاعته، ويجوز عليه أن يعصي الرب، أو يعصيه مطلقاً، بل اللَّه أمر الملائكة مع علمه أنهم يطيعونه، ويأمر الأنبياء مع علمه أنهم يطعيونه، وكذلك المؤمنون كل ما أطاعوه فيه قد أمرهم به مع علمه أنهم يطيعونه»[١].

وبهذا يكونان وجهين مختارين سواء قلنا بأن الخطاب على ظاهره للنبي صلى اللَّه عليه وسلم وهو المراد بذلك، أو الخطاب له والمراد غيره.



(١) مجموع الفتاوى ١٦/ ٣٢٦.

باب (لولا)



المسألة الرابعة والثمانون

٨٤- قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ كَذَٰلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ ٱلسُّوٓءَ وَٱلْفَحْشَآءَ إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾ [يوسف ١٢/ ٢٤].

تمهيد:

يذكر النحويون أن (لولا) تأتي على أوجه مختلفة المعاني حسب مدخولها.

ومن تلك الأوجه أن تدخل على جملتين: الأولى اسمية، والثانية فعلية، وحينئذٍ تكون حرف ربط يفيد امتناع الجملة الثانية لوجود الجملة الأولى، وهو ما يعبر عنها بأنها حرف امتناع لوجوب أو وجود. كقولنا: لولا زيدٌ لأكرمتك، أي: امتنع الإكرام لوجود زيد.

ويعرب الاسم الواقع بعدها- على القول الراجح - مبتدأ، وخبره كون مطلق محذوف. والجملة الثانية الفعلية جوابها، وتقترن هذه الجملة باللام غالباً، وقد تقترن بـ(ما) النافية. وقد يحذف الجواب إذا دلّ عليه دليل.

وهناك تفصيلات أخرى تذكر في بابها[1] مع ما في ذلك من خلاف بين النحويين حول بعض الصور المستعملة والتوجيهات الإعرابية كما يظهر في توجيه هذه الآية.

---

(١) ينظر: رصف المباني ص ٣٦١-٣٦٥، والجنى الداني ص ٥٩٧-٦٠٥، ومغني اللبيب ص ٣٥٩-٣٦٤.

التوجيه الإعرابي:

لقد جاءت (لولا) في هذه الآية الكريمة داخلة على مصدر مسبوك من (أنْ) وما بعدها، ولم يرد بعدها الجواب ظاهراً.

وهذه الآية تعرض ثبات نبي اللَّه الصديق يوسف بن يعقوب بن إسحاق بن إبراهيم - عليهم وعلى نبينا محمد أفضل الصلاة والسلام- في محنته مع امرأة العزيز، وما جرى منها من دعوته إلى الفاحشة، وامتناعه عن ذلك وصبره - عليه السلام - على هذه الشدة مع توافر دواعي الفتنة ومغريات الشهوة.

ولقد أجمع المفسرون والمعربون قاطبة على اختلاف توجهاتهم على أمرين في هذه المسألة:

الأولى: أن اللَّه قد صرف عن يوسف - عليه السلام- السوء والفحشاء ولم يقع منه فعل شيء من ذلك، كما صرح به القرآن.

الثانية: أن امرأة العزيز قد حصل منها همٌّ بفعل الفاحشة وإصرارٌ على المعصية، وتوظيف وسائل متعددة لنيلها هذا المراد.

أما الأمر الذي جرى فيه الخلاف طويلاً بين المفسرين والمعربين فهو حقيقة همِّ يوسف عليه السلام الذي عُطف على همِّ المرأة، وقرن به في ظاهر الآية، مما جعل أثر الخلاف في هذه المسألة بادياً على إعرابها وتركيبها.

ويمكن عرض الخلاف الإعرابي للآية في ضوء الموقف من هذه القضية ذلك على النحو الآتي:

الرأي الأول: من يجيز نسبة الهمّ على ظاهره إلى يوسف عليه السلام، وهو ما يعرض في القلب من خواطر سريعة، تزال بالتذكر. لأن «معنى الهمّ بالشيء في كلام العرب: حديث المرء نفسه بمواقعته، ما لم يواقع»[1].

---

(١) تفسير الطبري ١٢/٢١٨.

وعليه فتركيب الآية على ظاهرها ونظمها، فيكون ﴿هم بها﴾ معطوفاً على ﴿هَمَّتْ بِهِۦ﴾، ثمّ يتمّ الكلام ويسوغ الوقف هنا، ثم يُستأنف كلام جديد يبدأ بـ﴿لَوْلَآ﴾، وهو حرف ابتداء، جوابه محذوف بعده، يراد به: لولا أن رأى برهان ربه لأمضى ما همّ بها، فلما رأى البرهان زال الهمّ ووقع الانصراف عن العزم. وعليه فالخبر والجواب محذوفان.

وهذا رأي جمع من السلف من أئمة التفسير والعربية، منهم: ابن عباس رضي الله عنه والحسن وعكرمة وسعيد بن جبير[١]. وهو اختيار الفراء[٢] وأبي عبيد[٣] وابن قتيبة[٤] والطبري[٥] والزجاج[٦] وأبي بكر ابن الأنباري[٧]، والنحاس[٨] والواحدي[٩] والسمعاني[١٠] والتبريزي[١١] والبغوي[١٢] وابن عطية[١٣] وابن الجوزي[١٤] وابن تيمية[١٥]، وابن القيم[١٦].

---

(١) ينظر رأي هؤلاء الثلاثة في: تفسير الطبري ٢١٨/١٢، والأضداد لابن الأنباري ص ٤١٢، وغيرهما من المراجع الآتية.
(٢) ينظر: الأضداد ص ٤١٤.
(٣) ينظر: الأضداد ص ٤١٤، و تفسير البغوي ٤١٨/٢.
(٤) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٣-٤٠٥، وتأويل مختلف الحديث ص ٦٥.
(٥) ينظر: تفسير الطبري ٢١٨/١٢-٢٢٨.
(٦) ينظر: معاني القرآن وإعرابه ٣/ ١٠١.
(٧) ينظر: الأضداد ص ٤١١-٤١٤.
(٨) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٣٢٣.
(٩) ينظر: الوسيط ٦٠٦/٢-٦٠٩.
(١٠) ينظر: تفسير القرآن ٣/ ٢١-٢٣.
(١١) ينظر: الملخص في إعراب القرآن ص ٥٤-٥٥.
(١٢) ينظر: تفسير البغوي ٤١٨/٢.
(١٣) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٢٣٣-٢٣٥.
(١٤) ينظر: زاد المسير ص ٦٨٩-٦٩١.
(١٥) ينظر: مجموع الفتاوى ٦/ ٥٧٤-٥٧٥، ١٠/ ٧٤٠، ١٣٨/١٥- ١٥١.
(١٦) ينظر: الصواعق المرسلة ٧١٦/٢، وبدائع التفسير ٢/ ٤٤٥-٤٤٨.

وهو «مذهب الأكثرين من السلف والعلماء الأكابر»[١].

الرأي الثاني: من يمنع نسبة حدوث الهمّ منه عليه السلام، وينزهه عن أن يعرض في خاطره شيء مما يمكن حصوله من آحاد الناس.

وهذا رأي جمع ممن يرى العصمة المطلقة للأنبياء من الذنوب والأخطاء لما يحدثه نسبة مثل ذلك من تعارض مع المسلمات العقدية لدى بعض المعربين والمفسرين كما سبق عرضه في مسائل سابقة[٢].

ومن أولئك: القاضي عبد الجبار[٣] من المعتزلة، والشريف المرتضى[٤]، والطوسي[٥] والطبرسي[٦] وثلاثتهم من الشيعة.

واختاره أبو حيان[٧] والسمين الحلبي[٨]، ونسب إلى أبي عبيدة[٩] وقطرب[١٠]، كما اختاره الرازي ونسبه إلى المحققين من المفسرين والمتكلمين[١١]. ورجحه الشنقيطي[١٢].

ويلجأ هؤلاء في توجيه الآية إلى أحد التخريجات الآتية:

أ - أن تحمل الآية على التقديم والتأخير، ويكون جواب (لولا) مقدماً عليها، وهو قوله ﴿لَهَمَّ بِهَا﴾. والتقدير: لولا رؤيته برهان ربه لهمّ بها، لكنه لم يهمّ بها. كما يقال: قد هلكتُ لولا أنك تداركتني،

---

(١) زاد المسير ص ٦٨٩. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ١٤٣.
(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٥، ٦، ٧، ٨، ٢٤، ٤٦) والفصل الخامس من هذا البحث.
(٣) ينظر: متشابه القرآن ص ٣٩٠-٣٩٢.
(٤) ينظر: أمالي المرتضى ١/ ٤٧٧-٤٨٢.
(٥) ينظر: التبيان ٦/ ١٢٠/ ١٢٤.
(٦) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ١٢/ ٣٩-٤٤.
(٧) ينظر: البحر المحيط ٥/ ٢٩٤-٢٩٥.
(٨) ينظر: الدر المصون ٦/ ٤٤٦-٤٦٩.
(٩) ينظر: الجامع لأحكام القرآن٩/ ١٤٢، وفتح القدير ص ١٠٦٨.
(١٠) ينظر: تفسير القرآن للسمعاني ٣/ ٢٢، وزاد المسير ص ٦٩٠.
(١١) ينظر: التفسير الكبير ١٨/ ٩٢-٩٧.
(١٢) ينظر: أضواء البيان ٢/ ٣٣-٤٠.

أي: لولا تداركك لهلكت. فلم يقع هلاك للتدارك.

وعلى هذا التأويل يكون الكلام من جملتين: تتم الأولى عند قوله ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ﴾ ثم يستأنف الجملة الثانية: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾.

ب - أن يكون جواب (لولا) محذوفا كما يقول الجمهور، لكنه يتعين أن يكون من لفظ ما قبله ومعناه، «فمعنى الآية: وهمّ بها، لولا أن رأى برهان ربه، أي: لولا أن رآه همّ بها. فما قبل ﴿لَوْلَآ﴾ هو دليل الجواب المحذوف»[1].

والفرق بين هذا الوجه والذي قبله هو من حيث التركيب، أما المعنى فلا فرق بينهما.

ج - أن تبقى الآية على ظاهر تركيبها، ويكون الهمّ متعلقاً بمحذوف يصح معه أن يكون عزماً بعد ذلك، مثل الضرب أو الدفع عن نفسه. أي: لولا رؤيته برهان ربه لهمّ بضربها أو بدفعها، لكنه لم يفعل لرؤيته هذا البرهان على أنه إن أقدم على ما همّ به أهلكه أهلها وقتلوه، أو أن تضرّه[2].

الأثر العقدي:

لقد عدّت «هذه الآية من المهمات التي يجب الاعتناء بالبحث عنها»[3]، وذلك لتعلقها بمسألة عقدية مهمة وهي مسألة عصمة الأنبياء التي اختلف فيها الناس على ثلاثة أقوال: قولان زائغان عن سواء الصراط، وقول وسط الصراط.

---

(١) أضواء البيان ٢/ ٣٦.

(٢) ينظر: تأويل مشكل القرآن ص٤٠٣، وتأويل مختلف الحديث ص ٦٥، معاني القرآن وإعرابه ٣/ ١٠١، والأضداد ص٤١١، وتبديد الأوهام في بيان ما همّ به يوسف، تأليف: علي بن مطاوع آل عقيل، دار الثبات- الرياض، ط الأولى ١٤١٩، ص ٦٣، وما بعدها.

(٣) التفسير الكبير ١٨/ ٩٢.

قال شيخ الإسلام: «اعلم أن المنحرفين في مسألة العصمة على طرفي نقيض، كلاهما مخالف لكتاب اللَّه من بعض الوجوه: قوم أفرطوا في دعوى امتناع الذنوب حتى حرّفوا نصوص القرآن المخبرة بما وقع منهم من التوبة من الذنوب ومغفرة اللَّه لهم، ورفع درجاتهم بذلك. وقوم أفرطوا في أن ذكروا عنهم ما دل القرآن على براءتهم منه، وأضافوا إليهم ذنوباً وعيوباً نزههم اللَّه عنها، وهؤلاء مخالفون للقرآن، وهؤلاء مخالفون للقرآن، ومن اتبع القرآن على ما هو عليه من غير تحريف كان من الأمة الوسط مهتدياً إلى الصراط المستقيم، صراط الذين أنعم اللَّه عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين»[(١)].

ولقد اتضح من خلال عرض التوجيه الإعرابي المنزع العقدي وراء التوجيهين، حيث اجتهد القائلون بالعصمة المطلقة للأنبياء ومن تبعهم بصرف الآية عن دلالتها الظاهرة في نسبة الهمّ بالفاحشة إلى يوسف عليه السلام على اختلاف في هذا المنزع العقدي بين القائلين بهذا القول[(٢)].

قال أبو حيان: «والذي أختاره أن يوسف عليه السلام لم يقع منه همّ بها البتة، بل هو منفي لوجود رؤية البرهان، كما تقول: لقد قارفت لولا أن عصمك الله»[(٣)].

وقال السمين: «لم يحصل منه همّ البتة كقولك: لولا زيدٌ لأكرمتك، فالمعنى أن الإكرام ممتنع لوجود زيدٌ، وبهذا يُتخلَّص من الإشكال الذي يورد، وهو: كيف يليق بنبي أن يهمَّ بامرأة»[(٤)].

---

(١) مجموع الفتاوى ١٥/ ١٥٠.

(٢) يلحظ أن عامة أصحاب هذا القول هم من المعتزلة أو الشيعة أو الأشاعرة، وهؤلاء يقولون بالعصمة المطلقة كما سبق. وقد تبعهم الشينقيطي رحمه اللَّه في تأويل هذه الآية خاصة مع اختلاف المنحى العقدي، لما سيأتي في الفصل الثاني أن من أسس التصنيف أن التوجيه الإعرابي قد يكون مشتركاً بين أكثر من اتجاه عقدي، وأن العالم من أهل السنة قد يخالف توجيههم، ولا يعدّ ذلك خروجاً عن منهجهم الاعتقادي.

(٣) البحر المحيط ٥/ ٢٩٥.

(٤) الدر المصون ٦/ ٤٦٧.

أما أصحاب الرأي الأول فيرون حصر العصمة في جانب الرسالة، ومن الاستمرار على الخطأ أما مجرد وقوع الخطأ البشري من النبي ثم يعقبه توجيه إلهي ببيان هذا الخطأ ثم حدوث توبة صادقة من هذا النبي تجبُّ هذا الخطأ وتمحوه ليكون رفعة له، ودرساً لمن بعده فهذا كله جائز شرعاً وعقلاً، وليس فيه انتقاص من جانب النبوة أو حطٌّ من قدرها، فالهمّ الذي وقع من يوسف عليه السلام قد كان «حسب الطبيعة البشرية التي هي جزء من النبي ﷺ لا تنفك عنه، ولكن اللَّه عصمه من الوقوع في المعصية، لا من الهمّ بها»[١].

وفي ذلك من الحكمة أن «الهمّ الذي وقع فيه كان زيادة في زكاء نفسه وتقواها، وبحصوله مع تركه للَّه لتثبت له به حسنة من أعظم الحسنات التي تزكى نفسه»[٢].

وهذا هو مذهب السلف الصالح كما سبق عرضه فيما سبق.

قال الطبري: «فإن قال قائل: وكيف يجوز أن يوصف يوسف بمثل هذا وهو للَّه نبي؟.

قيل: إن أهل العلم اختلفوا في ذلك، فقال بعضهم: كان ممن ابتلي من الأنبياء بخطيئة، فإنما ابتلاه اللَّه بها ليكون من الله ﷻ على وجل إذا ذكرها، فيجدّ في طاعته إشفاقاً منها، ولا يتكل على سعة عفو اللَّه ورحمته.

وقال آخرون: بل ابتلاهم اللَّه بذلك ليعرّفهم موضع نعمته عليهم، بصفحه عنهم وتركه عقوبته عليه في الآخرة.

وقال آخرون: بل ابتلاهم بذلك ليجعلهم أئمة لأهل الذنوب في رجاء رحمة اللَّه، وترك الإياس من عفوه عنه إذا تابوا.

---

(١) التفسير اللغوي، الطيار ص ٥٣٠.

(٢) مجموع الفتاوى ١٥/ ١٣٩.

وأما آخرون ممن خالف أقوال السلف وتأولوا القرآن بآرائهم[١] فإنهم قالوا في ذلك أقوالاً مختلفة»[٢].

ولقد أسهم علماء العربية في نصرة قول السلف في هذه المسألة وترجيحه لغوياً من خلال التركيب، كما فعل ابن قتيبة والزجاج وأبو بكر بن الأنباري والنحاس وغيرهم[٣].

وأسوق نصاً لأبي بكر ابن الأنباري مع طوله لكونه دقيقاً في تصوير المسألة والأبعاد العقدية فيها وبيان موقف السلف منها:

حيث يقول: «ومما يفسّر من كتاب اللّه جلّ وعزّ تفاسير متضادة قوله جلّ اسمه ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ فيقول بعض الناس: ما همّ يوسف بالزنا قط؛ لأن اللّه جل وعز قد أخلصه وطهّره، فقال: ﴿إِنَّهُۥ مِنْ عِبَادِنَا ٱلْمُخْلَصِينَ﴾، ومن أخلصه اللّه وطهره فغير جائز أن يهمّ بالزنا، وإنما أراد اللّه جلّ وعز: وهمّ بضربها ودفعها عن نفسه أنه متى ضربها كان ضربُه إياها حجّة عليه؛ لأنها تقول: راودني عن نفسي، فلما لم أجبه ضربني.

وقال آخرون: همُّها يخالف همّ يوسف عليه السلام؛ لأنها همّت بعزمٍ وإرادة وتصميم على إرادة الزنا، ولم يكن همّ يوسف عليه السلام على هذه السبيل، ولا من هذا الطريق، بل همّه من جهة حديث النفس، وما يخطر في القلب ويغلب على البشريين بطبائعهم المائلة إلى اللذات الساكنة إلى الشهوات، فلما خطرَ بقلبه وحدّثته نفسه بما لم يهمّ به بتصحيح عزمٍ عليه، كان غير ملوم على ذلك ولا معيب به.

وقال آخرون: ما همّ يوسف بالزنا طرفة عينٍ، وفي الآية معنى تقديم وتأخير، يريد اللّه بها: ولقد همّت به ولولا أن رأى برهان ربه لهمّ

---

(١) وهذا نصٌّ منه رحمه اللّه على أن القول الثاني هو في أصله مذهب المخالفين لمذهب السلف من أهل التأويل.

(٢) تفسير الطبري ١٢/ ٢٢٠.

(٣) تنظر الإحالة على مواضع أقوالهم في فقرة التوجيه الإعرابي.

بها، فلمّا رأى البرهان لم يقع منه همّ. وقالوا: هذا كما يقول القائل لمن يخاطبه: قد كنتَ من الهالكين لولا أن فلاناً أنقذك، معناه لولا أنه أنقذك لهلكت، فلما أنقذك لم تهلك.

قال أبو بكر - يعني نفسه -: والذي نذهب إليه ما أجمع عليه أصحاب الحديث وأهل العلم، وصحّت به الرواية عن علي بن أبي طالبٍ رضوان اللّه عليه وابن عباس رضي الله عنه، وسعيد بن جبير وعكرمة والحسن وأبي صالح ومحمد بن كعب القرظي وقتادة وغيرهم، من أنّ يوسف عليه السلام همَّ همّاً صحيحاً على ما نصّ اللّه عليه في كتابه، فيكون الهمّ خطيئة من الخطايا وقعت من يوسف عليه السلام كما وقعت الخطايا من غيره من الأنبياء... وقد خبّر اللّه جل وعزّ عن أنبيائه بالمعاصي التي غفرها، وتجاوز عنهم فيها كما أخبر عن آدم ويونس وداود ونبينا محمدٍ صلوات اللّه عليهم أجمعين[١].

قال أبو عبيد: قال الحسن: إن اللّه جل وعزّ لم يقصص عليكم ذنوب الأنبياء تعييراً منه لهم، ولكنه قصّها عليكم لئلا تقنطوا من رحمته.

وقال أيضاً: يذهب الحسن إلى أن الحجج من اللّه جل وعز على أنبيائه أوكد، فإذا قبل التوبة منهم كان إلى قبولها منكم أسرع.

وإلى مذهبنا هذا كان يذهب علماء اللغة: الفراء وأبو عبيد، وغيرهما»[٢].

---

(١) ينظر في أقوال هؤلاء تفسير الطبري ١٢/ ٢١٨-٢٢٨، وتفسير القرآن للسمعاني ٣/ ٢١-٢٣، وزاد المسير ص ٦٨٩، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٤٥٦.

(٢) الأضداد للأنباري ٤١١-٤١٤. بتصرف يسير.

ومع وضوح هذا التصوير لهذه المسألة ومعرفة رأي السلف فيها، إلا أن صاحب كتاب (قضايا اللغة في كتب التفسير) د/ الهادي الجطلاوي يصنف المسألة على وجه مخالف حيث يقول: «ومن الخلاف بين المذاهب أخيراً ما قام على اختلاف بين القراء في تقسيم الكلام داخل التركيب الشرطي، ففي قول القرآن من قصة يوسف ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ تقطيعان مختلفان هما: =

المناقشة:

لقد توافرت الأدلة العقدية والنقلية واللغوية على نصرة القول الأول بإبقاء الآية على ظاهرها، وصحة نسبة الهمّ إلى يوسف عليه السلام بوصفه مجرد خاطر دون عزمٍ ولا إصرار على الإمضاء.

ومن هذه الأدلة والبراهين ما يأتي:

١ - أنه قول جمهور الصحابة والسلف الذين هم أعلم الأمة وأقربها إلى مشكاة النبوة، وأوقرها لأنبياء اللَّه ورسله.

قال أبو عبيد القاسم بن سلام: «قد أنكر قومٌ هذا القول، وقالوا: هذا لا يليق بحال الأنبياء، والقول ما قال متقدمو هذه الأمة، وهم كانوا أعلم بالله أن يقولوا في الأنبياء من غير علم»[1].

٢ - أنه قول جمع من أئمة العربية كما سبق، حيث إنهم اختاروا هذا الوجه معنوياً وإعرابياً، وضعفوا غيره.

= ولقد همّت به / وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه.
ولقد همّت به وهمّ بها / لولا أن رأى برهان ربه.
أما القراءة الأولى فسنيّةٌ تنزّه يوسف وغيره من الأنبياء عن الكبائر والصغائر جميعاً، وفيها امتنع الهمّ من يوسف لوجود المانع منه وهو رؤية البرهان. كما تقول: قتلت زيداً لولا أنني أخاف الله. أما القراءة الثانية فغير سنيّة، الهمّ فيها واقع من يوسف وهو من الصغائر التي تجوّزها المعتزلة مثلاً في الأنبياء». ص ٣١٤- ٣١٥.
وهذا خلل واضح في تصوير المسألة، لأمور، منها ما يأتي:
١- أني لم أقف على أن الوقف هنا مختلف بين القراء، ومن ثمّ فليس الخلاف مقترناً بالقراءة أصلاً.
٢- أن هذا التصنيف العقدي للمسألة باطل وغير صحيح من وجهين:
أ- أنه قد سبق أن رأي جمهور السلف نسبة الهمّ إلى يوسف عليه السلام، مع الإحالة على أقوالهم ونقولهم.
ب- أن الخلل كان في تصور موقف الفرق من العصمة، إذ إن السلف هم الذين يجيزون نسبة وقوع الصغائر والذنوب من الأنبياء في غير جانب التبليغ، أما المعتزلة ومن وافقهم فيمنعون وقوع ذلك مطلقاً.

(١) تفسير البغوي ٢/ ٤١٨.

٣ - أنه المتوافق مع معتقد السلف الصالح في مسألة العصمة.

٤ - أن حذف جواب (لولا) سائغ وله شواهده في القرآن الكريم والكلام الفصيح، أما تقديمه فهو ممنوع عند بعض النحويين.

قال أبو جعفر النحاس: «إن قوماً قالوا: هو على التقديم والتأخير. وهذا القول عندي محال، ولا يجوز في اللغة ولا في كلام من كلام العرب. لا يقال: قام فلان إن شاء اللَّه، ولا قام فلان لولا فلان»[١].

وقال الزمخشري: «(لولا) لا يتقدم عليها جوابها من قبل أنه في حكم الشرط، وللشرط صدر الكلام، وهو مع ما في حيّزه من الجملتين مثل كلمة واحدة، ولا يجوز تقديم بعض الكلمة على بعض، وأما حذف بعضها إذا دلّ عليه الدليل فجائز»[٢].

وذكر ابن القيم أن هذا التقديم «لا يجيزه النحاة، ولا دليل على دعواه، ولا يقدح في العلم بالمراد»[٣].

ولا التفات بعد ذلك إلى دعوى أبي حيان بأن «الذي روي عن السلف لا يساعد عليه كلام العرب؛ لأنهم قدروا جواب (لولا) محذوفاً، ولا يدل عليه دليل ؛ لأنهم لم يقدروا: لهمّ بها[٤]، ولا يدل كلام العرب إلا على أن يكون المحذوف من معنى ما قبل الشرط ؛ لأن ما قبل الشرط دليل عليه، ولا يحذف الشيء لغير دليل عليه»[٥].

أقول لا التفات إلى هذه الدعوى لأنها إبطال لحقيقة بدهية ؛ ذلك أن كل سامع لهذا الخطاب وقارئ لهذه الآية مهما كان مستوى تحصيله يفهم أن المراد: لولا أن رأى برهان ربه لفعل السوء

(١) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٣٢٣.
(٢) الكشاف ٢/ ٢٤٩.
(٣) الصواعق المرسلة ٢/ ٧١٦.
(٤) كما قدره هو ومن وافقه.
(٥) البحر المحيط ٥/ ٢٩٥.

والفحشاء اللذين أخبر سبحانه أنه صرفهما عنه، ولا أنصع من هذا الدليل ولا أوضح من هذا المفهوم.

أما أن يحصر أبو حيان الدليل بما تقدم على الشرط، فهذا فيه نظر؛ لأن الدليل ما أوصل إلى المدلول عليه سواء كان متقدماً أو متأخراً، وسواء كان مقالياً أو حالياً أو معنوياً أو غير ذلك.

ولقد جاء حذف الجواب من غير أن يسبقه شيء من لفظه، «كما حذف الجواب في قوله تعالى [النور ٢٤/ ٢٠]، معناه: ولولا فضل اللّه ورحمته لهلكتم، ومثله ﴿وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ وَأَنَّ ٱللَّهَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور ٢٤/ ٢٠]، معناه: ولولا فضل اللّه ورحمته لهلكتم، ومثله ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ ۞ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ﴾ [التكاثر ١٠٢/ ٥-٦]. معناه: لو تعلمون علم اليقين لم تتنافسوا في الدنيا، وتفاخروا بها، وقال امرؤ القيس(١):

فلو أنها نفسٌ تموتُ سويّةً ... ولكنها نفسٌ تساقطُ أنفسا

أراد: فلو أنها نفسٌ تموتُ سويّة لا نقضت وفنيت، فحذف الجواب»(٢).

٥ - أنه على تقدير جعل المتقدم جواباً فإن فيها وجهاً آخر للتضعيف، وهو مجيئه مجرداً من اللام.

قال الزجاج: «وليس في الكلام بكثير أن تقول: ضربتك لولا زيدٌ، ولا هممت بك لولا زيدٌ، إنما الكلام لولا زيدٌ لهممت بك. و(لولا) تجاب باللام، فلو كان: ولقد همّت به، ولهمّ بها لولا أن رأى برهان ربه، لكان يجوز على بُعد»(٣).

---

(١) البيت من الطويل. ينظر فيه: ديوان امرئ القيس ص ١٠٧، ومجمع البيان للطبرسي ١٢/ ٤٢، ولسان العرب (جمع) ٨/ ٥٤، وفيه وفي الديوان: (تموت جميعة).

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٤٧٨-٤٧٩. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٩/ ١٤٣.

(٣) معاني القرآن وإعرابه ٣/ ١٠١-١٠٢.

يريد أنه لو جاء الجواب المتقدم باللام لكان بعيداً، فكيف به وقد جاء مجرداً مع التقدم[١].

٦ - أن فيه السلامة من التعسف والتكلف وحمل الآية على أوجه بعيدة هي إلى تحريف الكلم عن مواضعه أقرب من غير ضرورة أو حاجة، وبلا دليل أو برهان اللهم إلا مجرد التسليم المزعوم لمقتضيات الدلالة العقلية وتقديمها على دلالة النقل من الكتاب والسنة حتى ولو كان فيها كسر لسنن كلام العرب والخروج عن مألوفه، مما لا يعرفه أساطين علماء العربية.

قال أبو بكر بن الأنباري: «ولا وجه لأن نؤخر ما قدّم اللّه، ونقدّم ما أخر اللّه، فيقال: معنى ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾ التأخير عن قوله جل وعزّ ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ إذ كان الواجب علينا، واللازم لنا أن نحمل القرآن على لفظه، وألا نزيله عن نظمه، إذ لم تدعنا إلى ذلك ضرورة، وما دعتنا إليه في هذه الآية ضرورة»[٢].

وإذا كان بعض المعربين من أهل الكلام قد تقرر لديه أنه قد «ثبت بأدلة العقول التي لا يدخلها الاحتمال والمجاز ووجوه التأويلات أن المعاصي لا تجوز على الأنبياء عليهم السلام «ومن ثمّ لزم عندهم وفق هذه المسلّمة الكلامية العقلية أنه يجب صرف «كل ما ورد ظاهره بخلاف ذلك من كتاب أو سنة إلى ما يطابق الأدلة ويوافقها، كما يفعل مثل ذلك فيما يرد ظاهره مخالفاً لما تدل عليه العقول من صفاته تعالى، وما يجوز عليه أولا يجوز»[٣].

أقول إذا كان هذا منهج بعضهم فلا غرابة بعد ذلك أن يكون في بعض هذه الأوجه بعدٌ وشطط عن سواء السبيل كأن تحمل الآية على

---

(١) ينظر: المحرر الوجيز ٣/ ٢٣٥.

(٢) الأضداد ص ٤١٢-٤١٣.

(٣) أمالي المرتضى ١/ ٤٧٧.

التقديم والتأخير، أو أن يحمل الهمّ على الضرب أو الدفع، أو أن يحمل صرف السوء والفحشاء عنه بأن يصرف عنه القتل والمكروه، وغير ذلك من أوجه التمحل والتعسف.

ولقد أحسن ابن قتيبة رحمه اللّه حين قال: «يستوحش كثير من الناس أن يلحقوا بالأنبياء ذنوباً، ويحملهم التنزيه لهم صلوات اللّه عليهم، على مخالفة كتاب اللّه جل ذكره، واستكراه التأويل، وعلى أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل الضعيفة التي لا تُخِيل عليهم، أو على من علم منهم أنها ليست لتلك الألفاظ بشكل، ولا لتلك المعاني بلفق»(١).

ويمثل لمنهجهم بهذه الآية ويقول: «وكتأولهم في قوله سبحانه ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا﴾ أنها همّت بالمعصية، وهمّ هو بالفرار منها!، وقال بعضهم: وهمّ بضربها!.

والله تعالى يقول: ﴿لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَٰنَ رَبِّهِۦ﴾ أفتراه أراد الفرار منها، أو الضرب لها فلمّا رأى البرهان أقام عندها وأمسك عن ضربها ؟! هذا ما ليس به خفاء ولا يَغْلَطُ مُتَأَوِّلُه»(٢).

ولا يلزم من إثبات الهمّ من يوسف أن يكون في حقيقته كهمّ امرأة العزيز بل الهمّان مختلفان؛ لأنها «همّت منه بالمعصية همّ نيةٍ واعتقادٍ، وهمّ نبي الله ﷺ همّاً عارضاً بعد طول المراودة وعند حدوث الشهوة»(٣).

قال الإمام البغوي: «قال بعض أهل الحقائق: الهمّ همّان: همّ ثابتٌ، وهو إذا كان معه عزمٌ وعقدٌ ورضا، مثل همّ امرأة العزيز، والعبد مأخوذٌ به، وهمّ عارض، وهو الخطرة وحديث النفس من غير اختيار ولا

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٢.
(٢) تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٤.
(٣) تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٤.

عزم، مثل همّ يوسف عليه السلام، والعبد غير مأخوذ به مالم يتكلم أو يعمل»[١].

وقال ابن الجوزي: «إنما همت، فترقَّت همّتها إلى العزيمة، فصارت مصرة على الزنا، فأما هو، فعارضه ما يعارض البشر من خطرات القلب وحديث النفس من غير عزم، فلم يلزمه هذا الهمّ ذنباً»[٢].

وقال ابن تيمية: «تنازع الناس في النية المجردة عن الفعل هل يعاقب عليها أم لا يعاقب؟ بيّنا أن الإرادة الجازمة توجب أن يفعل المريد ما يقدر عليه من المراد، ومتى لم يفعل مقدوره لم تكن إرادته جازمة، بل يكون همّاً، ومن همّ بسيئة فلم يفعلها لم تكتب عليه، فإن تركها للّه كتبت له حسنة.

ولهذا وقع الفرق بين همّ يوسف عليه السلام وهمّ امرأة العزيز، كما قال الإمام أحمد الهمّ همّان: هم خطرات، وهم إصرار فيوسف عليه السلام همّ همّاً تركه للّه فأثيب عليه، وتلك همّت همّ إصرار ففعلت ما قدرت عليه من تحصيل مرادها، وإن لم يحصل لها المطلوب»[٣].

وبعد، فإنه - ومع ترجيح القول بحمل الهمّ على الحقيقة دون تكلف في صرف ذلك عن الظاهر- لا يعني ذلك مسايرة بعض المفسرين والقصّاص فيما يذكرونه في هذا المقام مما يشي بالتساهل في المبالغة في تصوير هذا الهمّ وتحوله إلى أفعال ومقدمات حقيقية مما لا يقبله عاقل في حق النبوة.

قال شيخ الإسلام: «قد اتفق الناس على أنه لم تقع منه الفاحشة، ولكن بعض الناس يذكر أنه وقع منه بعض مقدماتها، مثل ما يذكرون أنه

(١) تفسير البغوي ٢/ ٤١٩.

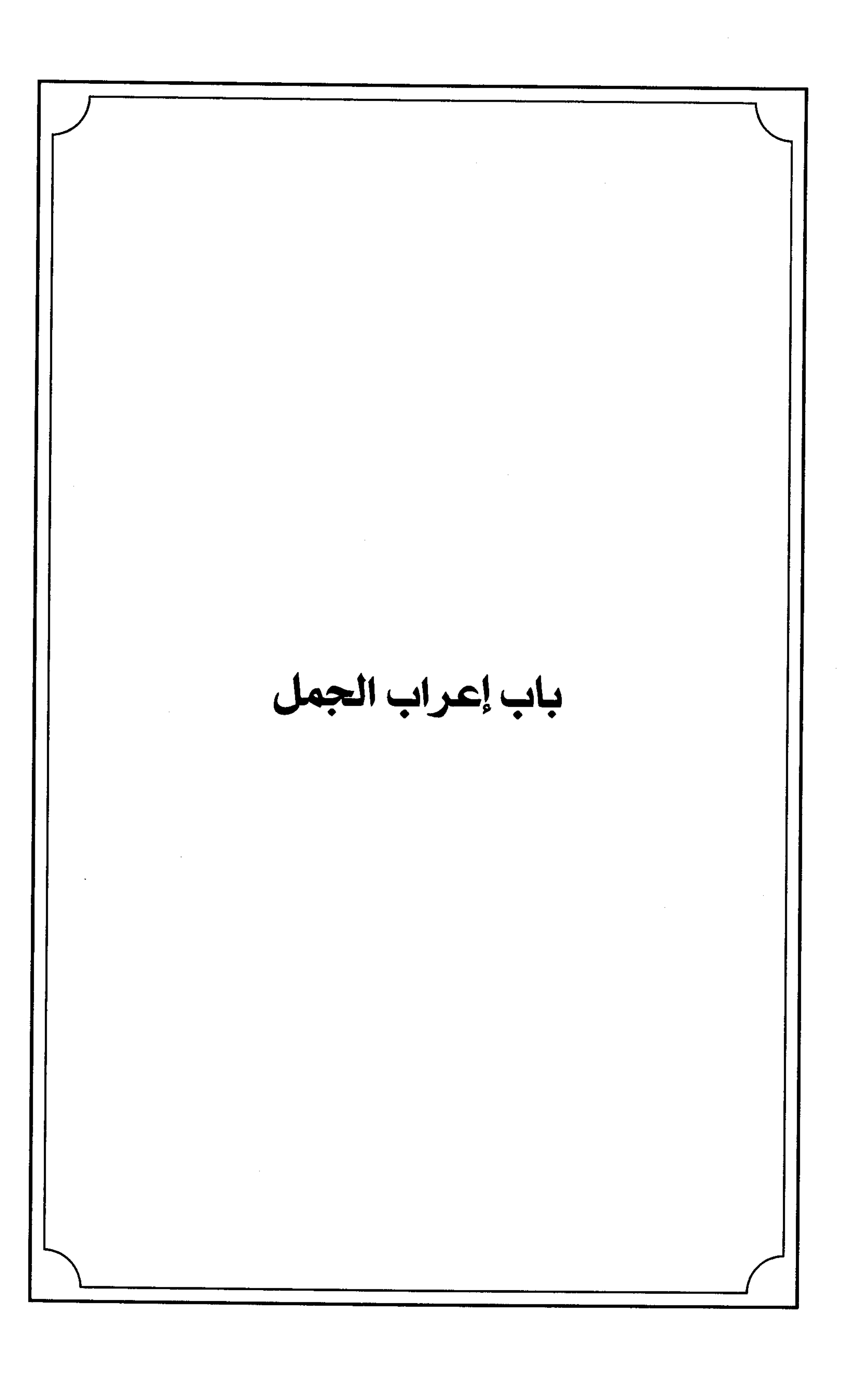
(٢) زاد المسير ص ٦٩٠.

(٣) مجموع الفتاوى ٦/ ٥٧٤-٥٧٥. وينظر: بدائع التفسير ٢/ ٤٤٦.

حلّ السراويل، وقعد منها مقعد الخاتن، ونحو هذا، وما ينقلونه في ذلك ليس هو عن النبي ﷺ، ولا مستند لهم فيه إلا النقل عن بعض أهل الكتاب وقد عرف كلام اليهود في الأنبياء وغضهم منهم، كما قالوا في سليمان ما قالوا، وفي داود ما قالوا، فلو لم يكن معنا ما يرد نقلهم لم نصدقهم فيما لم نعلم صدقهم فيه، فكيف نصدقهم فيما قد دلّ القرآن على خلافه»[1].



(١) مجموع الفتاوى ١٥/١٤٨-١٤٩.



باب إعراب الجمل



المسألة الخامسة والثمانون

٨٥- قال اللّه تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة ٥/ ٥٥].

التوجيه الإعرابي:

اختلف في معنى الواو وإعراب الجملة بعدها في قوله ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ على قولين:

الأول: أن الواو عاطفة، والجملة معطوفة على ما قبلها من الجمل ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ وهذه الجمل المعطوفة والمعطوف عليها لا محل لها صلة للموصول ﴿ٱلَّذِينَ﴾ الواقع بدلاً أو صفة للذين آمنوا. فهم موصوفون بهذه الصفات من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة والركوع بوصفه من أهم أركان الصلاة، أو بوصفه الخضوع والتذلل أو غير ذلك.

وهذا رأي جمهور المفسرين والمعربين[١].

الثاني: أن الواو واو الحال، والجملة بعدها في محل نصب على الحالية، من الواو في قوله ﴿يُؤْتُونَ﴾.

وهذا رأي بعض المفسرين والمعربين، وأوجبه الشيعة الإمامية[٢].

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٨، والمحرر الوجيز ٢/ ٢٠٨، والتفسير الكبير ١٢/ ١٧-٢٧، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/ ٢٠٧-٢٠٩، ومنهاج السنة لابن تيمية ٢/ ٢٩-٣٥، ٣/ ٤٠٤، ٧/ ٥-٣١، والبحر المحيط ٣/ ٥٢٥-٥٢٦، والمنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ٧٠-٧١، والدر المصون ٤/ ٣١٤، وتفسير القرآن العظيم ٢/ ٦٧-٦٨، وعمدة التفسير ٤/ ١٨٠-١٨١.

(٢) ينظر: التبيان للطوسي ٣/ ٥٥٨-٥٦٤، ومجمع البيان ٦/ ١٢٤-١٣٠، والتفسير المفسرون ٣/ ٧٥، ١٥١ هامش رقم ٢، والنحو وكتب التفسير ٢/ ٨٢٢-٨٢٤.

وبهذا يتبين أن هذه الجملة لا محل لها من الإعراب على القول الأول، وأما على القول الثاني فلها محل من الإعراب، وهو النصب على الحالية.

قال السمين الحلبي: «قوله ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ في هذه الجملة وجهان: أظهرهما: أنها معطوفة على ما قبلها من الجمل فتكون صلة للموصول، وجاء بهذه الجملة اسمية دون ما قبلها، فلم يقل: (ويركعون) اهتماماً بهذا الوصف؛ لأنه أظهر أركان الصلاة.

والثاني: أنها واو الحال، وصاحبها هو واو ﴿يَأْتُونَ﴾»[1].

الأثر العقدي:

يأتي الخلاف في هذه الآية وتوجيهها جارياً بين أهل السنة بالمفهوم العام والشيعة الإمامية، حول دلالتها على مسألة عقدية معدودة في أصول المسائل الفارقة بين الطائفتين ألا وهي مسألة الإمامة بعد النبي ﷺ والموقف من صحابة المصطفى ﷺ[2].

ولقد رأى أهل الرفض أن في هذه الآية دلالة صريحة على إمامة[3]

(١) الدر المصون ٤/ ٣١٤.

(٢) ينظر في هذه المسألة: المراجع السابقة، وكثير من فصول كتاب منهاج السنة في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، وكتاب المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، للإمام الذهبي.

(٣) «المقصود بالإمامة هنا: الخلافة. والشيعة يستعملون غالباً كلمة الإمامة أكثر من لفظ الخلافة، ويستعملون أيضاً في الغالب كلمة الولاية، يقصدون بها الإمامة، فيقولون مثلاً: ولاية علي، أو ولاية أهل البيت بمعنى إمامتهم. ويقصدون أيضاً بها موالاة أهل البيت وطاعتهم والانقياد إليهم والتبرئ من أعدائهم... فلأجل قولهم بالإمامة فارقت الشيعة الأمة ونابذوها وعادوها وكفروها وحاربوها وظاهروا عليهم الأعداء، وجروا لهم الويلات والمخازي، وركبوا الصعب والذلول في إثباتها والتدليل عليها». كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي، أويس ص ١١١.

وبهذا يعلم أن الشيعة يرون أن «الإيمان بإمامة الاثني عشر ركن من أركان الدين عندهم، وكتبهم مليئة بما يثبت هذا الشذوذ، من ذلك ما يرويه الكليني بسنده عن أبي جعفر قال: =

علي بن أبي طالب ﷺ بعد النبي ﷺ وأحقيته بذلك دون غيره، وأن أبا بكرٍ وعمر وعثمان رضي اللَّه عنهم قد اغتصبوا هذا الأمر من علي بن أبي طالب، ثم اختلفوا بعد ذلك في الموقف من هؤلاء الثلاثة ومن وافقهم من الصحابة بين التكفير أو التشنيع أو السبّ أو الرفض، أو غير ذلك، ويؤولون كثيراً من الآيات القرآنية وفق هذه العقيدة[1].

ولقد أجلب هؤلاء في محاولة توظيف هذه الآية من خلال أوجهٍ متعددة لصالح هذه العقيدة الرافضية، ومن هذه الأوجه ما يأتي:

١ - التوجيه اللغوي لمفهوم الولي. في قوله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ حيث حصروا دلالته على أحد معنيين:

أ - أنه بمعنى المتصرف الذي تجب طاعته عليهم.

ب - أنه بمعنى الأولى والأحق.

والمعنيان في نهاية الأمر يسيران في مواكبة المعتقد الرافضي في هذه القضية حيث إن الولي فيهما ذو دلالة خاصة لا تصلح لعامة الأمة. وبعد التسليم بخصوصيتها يُنتقل إلى صرف هذه الخصوصية إلى علي ﷺ من خلال الوجهين الآتيين.

= (بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه، يعني الولاية). فالولاية - أي إمامة الاثني عشر - يعتبرونها الركن الخامس للإسلام، ويزعمون أنها محل الاهتمام والعناية من الشارع. وقد وردت روايات كثيرة عندهم تكفر من أنكر إمامة الاثني عشر وهذا التكفير يشمل خلفاء المسلمين من أبي بكر ﷺ إلى أن تقوم الساعة، - ما عدا حكم علي والحسن رضي اللَّه عنهما - لأنهم ادعوا الإمامة بغير حق كما يشمل الشعوب الإسلامية التي بايعت خلفاء المسلمين من عهد أبي بكر إلى أن تقوم الساعة لأنها بايعت إماماً ليس من عند الله». مسألة التقريب ١/ ٣١٢-٣١٤. بتصرف يسير.

(١) ينظر: مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة د/ القفاري، ١/ ٢١٦، ٢٨٧، وما بعدها، ٢/ ٦٨، والشيعة الاثناعشرية وتحريف القرآن، محمد بن عبد الرحمن السيف، دار الأمل - القاهرة، ط الثانية ١٤٢٠، ص ٤٤- ٤٨، وكشف الاتجاه الرافضي ص ١١١-١٢١، والتشيّع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، تأليف: محمد البنداري، دار عمّار- عمّان، ط الثالثة ١٤٢٠، ص ١٤١، وما بعدها.

٢ - التوجيه النحوي لجملة ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾، حيث حملوها على الحالية كما سبق للتوافق مع سبب النزول المتعين عندهم.

٣ - توجيه دلالة سبب النزول على تخصيص الولاية بعلي ﷺ.

حيث إن بعض المفسرين يسوق في سبب نزول هذه الآية روايات مفادها أنها نزلت في مدح علي ﷺ وتخصيصه بالولاية، وذلك حين أدى الزكاة، وهو راكع.

وتبدو هذه الأوجه ظاهرة في كتب تفاسير الشيعة الإمامية المتقدمة والمتأخرة، وكأنها ترى أنها من المداخل المهمة لتمرير هذه العقيدة وتقريرها(١).

قال الطوسي: «واعلم أن هذه الآية من الأدلة الواضحة على إمامة أمير المؤمنين عليّ بعد النبي بلا فصل(٢).

ووجه الدلالة فيها أنه قد ثبت أن الوليّ في الآية بمعنى الأولى والأحق. وثبت أيضاً أن المعني بقوله ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ أمير المؤمنين عليه السلام. فإذا ثبت هذان الأصلان دل على إمامته؛ لأن كل من قال: إن معنى الولي في الآية ما ذكرناه، قال: إنها خاصة فيه. ومن قال باختصاصها به عليه السلام قال: المراد بها الإمامة. . . . وإذا ثبت أن المراد بها في الآية ما ذكرناه، فالذي يدل على أمير المؤمنين عليه السلام هو المخصوص بها أشياء:

منها - أن الطائفتين المختلفتين الشيعة وأصحاب الحديث رووا أن الآية نزلت فيه عليه السلام خاصة.

---

(١) ينظر: التفسير والمفسرون د/ الذهبي في الجزئين الثاني والثالث في كثير من فصولهما، وكشف الاتجاه الرافضي ص ١٢١.- ١٣٠، بالإضافة إلى كتابي الطوسي والطبرسي في المواضع السابقة، وكذلك كتب أهل السنة التي ناقشت هذه المسألة وردَّت على الرافضة.

(٢) أي أن يلي الإمامة بعد وفاة النبي ﷺ مباشرة، وفيه إسقاط وإبطال لإمامة الخلفاء الراشدين الثلاثة: أبي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم.

ومنها- أن اللّه تعالى وصف الذين آمنوا بصفات ليست حاصلة إلا فيه؛ لأنه قال: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ فبيّن أن المعني بالآية هو الذي آتى الزكاة في حال الركوع. وأجمعت الأمة على أنه لم يؤت الزكاة حال الركوع غير أمير المؤمنين عليه السلام، وليس لأحد أن يقول: إن قوله ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ ليس هو حالاً لـ ﴿يُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ﴾ بل المراد به أن من صفتهم إيتاء الزكاة؛ لأن ذلك خلاف لأهل العربية؛ لأن القائل إذا قال لغيره: لقيت فلاناً وهو راكب، لم يفهم منه إلا لقاءه له في حال الركوب، ولم يفهم منه أن من شأنه الركوب، وإذا قال: رأيته وهو جالس أو جاءني وهو ماشٍ لم يفهم من ذلك كله إلا موافقة رؤيته في حال الجلوس أو مجيئه ماشياً. إذا ثبت ذلك وجب أن يكون حكم الآية مثل ذلك»[(١)].

وقال الطبرسي: «بين تعالى من له الولاية على الخلق والقيام بأمورهم وتجب طاعته عليهم فقال ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُۥ﴾ أي الذي يتولى مصالحكم ويتحقق تدبيركم هو اللّه تعالى ورسوله يفعله بأمر اللّه ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ ثم وصف الذين آمنوا فقال ﴿الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ﴾ بشرائطها ﴿وَيُؤْتُونَ﴾ أي ويعطون، ﴿الزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ أي في حال الركوع»[(٢)].

أما سبب النزول الذي زعم الطوسي أن الأمة قد أجمعت عليه فيعرضه الطبرسي المفسر الرافضي بسنده من رجال الشيعة، حيث يقول: «حدثنا السيد أو الحمد مهدي بن نزار الحسني القايني قال: حدثنا الحاكم أبو القاسم الحسكاني قال: حدثني أبو الحسن محمد بن القاسم الفقيه الصيدلاني قال: أخبرنا أبو محمد عبد اللّه بن محمد الشعراني قال: حدثنا أبو علي أحمد بن علي بن رزين البياشاني قال: حدثني المظفر بن الحسين الأنصاري قال: حدثنا السدي بن علي الوراق قال:

---

(١) التبيان في تفسير القرآن ٣/ ٥٥٩-٥٦١.

(٢) مجمع البيان ٦/ ١٢٨.

حدثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني عن قيس بن الربيع عن الأعمش بن غيابة بن ربعي قال: بينا عبد اللّه بن عباس جالس على شفير زمزم يقول: قال رسول الله ﷺ، إذ أقبل رجل متعمم بعمامة، فجعل ابن عباس لا يقول قال رسول الله ﷺ، إلا قال الرجل قال رسول اللّه، فقال ابن عباس سألتك بالله من أنت؟ فكشف العمامة عن وجهه، وقال: يا أيها الناس من عرفني فقد عرفني، ومن لم يعرفني فأنا أعرفه بنفسي، أنا جندب بن جنادة البدري أبو ذر الغفاري، سمعت رسول الله ﷺ بهاتين وإلا صُمَّتا، ورأيته بهاتين وإلا عَمِيَتَا، يقول: عليّ قائد البررة وقاتل الكفرة ومنصورٌ من نصره ومخذول من خذله، أَمَا إني صليت مع رسول الله ﷺ يوماً من الأيام صلاة الظهر فسأل سائل في المسجد فلم يعطه أحدٌ شيئاً، فرفع السائل يده إلى السماء وقال: اللهم اشهد أني سألت في مسجد رسول اللّه فلم يعطني أحد شيئاً، وكان عليّ راكعاً فأومأ بخنصره اليمنى إليه، وكان يتختم فيها، فأقبل السائل حتى أخذ الخاتم من خنصره، وذلك بعين رسول الله ﷺ. فلما فرغ النبي ﷺ من صلاته رفع رأسه إلى السماء، وقال: اللهم إن أخي موسى سألك فقال: رب اشرح لي صدري ويسر لي أمري، واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي، واجعل لي وزيراً من أهلي هارون أخي أشدد به أزري وأشركه في أمري، فأنزلت عليه قرآناً ناطقاً: ﴿سَنَشُدُّ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطَانًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا﴾ [القصص ٢٨/ ٣٥]، اللهم وأنا محمد نبيك وصفيك اللهم فاشرح لي صدري ويسر لي أمري واجعل لي وزيراً من أهلي علياً أشدد به ظهري. قال أبو ذر: فوالله ما استتم رسول اللّه الكلمة حتى نزل جبريل من عند اللّه فقال: يا محمد اقرأ، قال: وما أقرأ، قال اقرأ: ﴿إنما وليكم اللّه ورسوله والذين آمنوا...الآية»[1].

(١) مجمع البيان للطبرسي ١٢٦/٦-١٢٧.

وزعم الطبرسي أن حسّان بن ثابت أنشد بعد ذلك مصوراً هذه الواقعة بقوله[١]:

أبا حسنٍ تفديك نفسي ومهجتي	وكل بطيء في الهدى ومسارع
أيذهب مدحيك المخبر ضائعاً	وما المدح في جنب الإله بضائع
فأنت الذي أعطيت إذ كنت راكعاً	زكاة فدتك النفس يا خير راكع
فأنزل فيك اللَّه خير ولاية	وثبتها مثنى كتاب الشرائع

وفي مقابل هذا التوجيه الرافضي للآية الموظّف لنصرة المعتقد الشيعي في الإمامة من خلال تلك الأوجه الثلاثة، يأتي التوجيه السني بحمل الآية على ظاهرها، وربطها بسياق الآيات قبلها وبعدها في تقرير مبدأ عقدي مهم، هو الولاء للَّه ولرسوله وللمؤمنين الموصوفين بهذه الصفات، والبراء مما عدا ذلك من ملل الزيغ من اليهود والنصارى والكفار المتخذين دين اللَّه هزواً ولعباً.

ومن هنا فليس لمبدأ الإمامة في هذه الآية وما قبلها أو بعدها أيّ إشارة، أو إيماءة تدل عليه.

قال أبو المظفر السمعاني: «قوله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ أراد به: الولاية في الدين، لا ولاية الإمارة والسلطنة، وهم فوق كل ولاية، قال أبو عبيدة: وكذلك معنى قوله ﷺ (من كنت مولاه فعليٌّ مولاه)[٢] يعني: من كنت ولياً له، أعينه وأنصره، فعليٌّ يعينه وينصره في الدين»[٣].

---

(١) لم أقف على هذه الأبيات في ديوان حسان بن ثابت، تحقيق: د/ سيد حنفي، دار المعارف - القاهرة، بدون ط ١٩٨٣، ولا في شرح ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري، ضبط البرقوقي، دار الأندلس - بيروت، ط بدون ط ١٩٨٠، ولا في غير ذلك من كتب اللغة أو التفسير، بل لم أقف عليها عند غير الطبرسي، ونقلها عنه الألوسي في روح المعاني ٦/ ٤٥٨.

(٢) الحديث رواه الترمذي في باب مناقب علي بن أبي طالب رضي الله عنه برقم (٣٧١٣) وقال هذا حديثٌ حسنٌ غريب ٦/ ٧٩، وصححه الألباني في صحيح الجامع الصغير (٦٥٢٣) ٢/ ١١١٢.

(٣) تفسير القرآن ٢/ ٤٨.

المناقشة:

يلحظ أن رأي أهل السنة بحمل هذه الآية على ولاية المؤمنين بعضهم لبعض بمفهومها الشامل من المحبة والمودة والنصرة والارتباط يقوم على إجراء الآيات على ظاهرها وعمومها، كما يراعي تناسق الآيات في وحدتها الموضوعية، وترابط المعنى العقدي الذي سيقت له هذه الآيات، وهو الولاء والبراء، حيث توجب على المؤمنين صرف الموالاة للّه ولرسوله وللمؤمنين الصادقين الذين من صفتهم إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة في خضوع وتذلل لرب العالمين بعد أن وصفهم في الآية قبلها بصفات أخرى من الرحمة فيما بينهم والعزة على الكافرين، والقوة في الحق، وإنما وصفوا بهذه الصفات تمييزاً للمؤمنين عن المنافقين الذين يدعون الإيمان ويصلون مع المسلمين لكنهم ﴿إذا قاموا إلى الصلاة قاموا كسالى يراؤون الناس ولا يذكرون اللّه إلا قليلا﴾ [النساء ٤/ ١٤٢].

والصحيح أن «هذه الآيات كلها نزلت في عبادة بن الصامت ﷺ، حين تبرأ من حلف اليهود، ورضي بولاية اللّه ورسوله والمؤمنين»[(١)].

ومع ذلك فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما تقول القاعدة الأصولية، فهي عامة في كل المؤمنين وليست فيمن نزلت فيه، بدليل أنها قد جاءت بصيغة الجمع في كل ألفاظها في سبعة مواضع، وحمل ألفاظ الجمع على ظاهرها أولى من حملها على المفرد على سبيل التعظيم؛ لأن ذلك وإن كان جائزاً إلا أنه «مجاز لا حقيقة، والأصل حمل الكلام على الحقيقة»[(٢)].

هذا هو فهم السلف الصالح من الصحابة ومن بعدهم، حتى من الأئمة المعظمين عند الشيعة أنفسهم.

---

(١) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٦٨. وينظر: تفسير الطبري ٦/ ٣٤٣.

(٢) التفسير الكبير ١٢/ ٢٥.

قال النحاس: «وقد ذكرنا أن محمد بن علي أبا جعفر[١] سئل عن معنى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، هل هو علي بن أبي طالب رضي الله عنه؟ فقال: (عليٌّ من المؤمنين). يذهب إلى أن هذا لجميع المؤمنين. هذا قول بيّن؛ لأن (الذين) لجماعة المؤمنين، وهذا في تولي المؤمنين بعضهم بعضاً، وليس هذا من الإمامة في شيء يدلّ على ذلك أن هذا التولي في حياة رسول اللّه ﷺ»[٢].

وقال البغوي: «قال أبو جعفر محمد بن علي الباقر: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾، نزلت في المؤمنين، فقيل له: إن أناساً يقولون إنها نزلت في علي رضي الله عنه، فقال: هو من المؤمنين»[٣].

ثم إن الآية لو كانت خاصة بعلي رضي الله عنه دالة على إمامته لأظهر ذلك هو ومن حوله من الصحابة الذين يرى الشيعة ولاءهم وبقاءهم على العهد.

قال الرازي: «إن عليًّ بن أبي طالب كان أعرف بتفسير القرآن من هؤلاء الروافض، فلو كانت هذه الآية دالة على إمامته لاحتج بها في محفل من المحافل. وليس للقوم أن يقولوا: إنه تركه للتقية، فإنهم ينقلون عنه أنه تمسك يوم الشورى بخبر الغدير، وخبر المباهلة، وجميع فضائله ومناقبه، ولم يتمسك ألبتة بهذه الاية في إثبات إمامته، وذلك يوجب القطع بسقوط قول هؤلاء الروافض»[٤].

ويمكن مناقشة تلك الأوجه التي اتكأ عليها هؤلاء الرافضة في توظيفهم هذه الآية لنصرة معتقدهم بما يأتي:

---

(١) هو محمد الباقر بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي بن أبي طالب. رضي اللّه عنهم أجمعين.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٨. وينظر: تفسير الطبري ٦/ ٣٤٤، والمحرر الوجيز ٢/ ٢٠٩، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٦/ ٢٠٧.

(٣) تفسير البغوي ٢/ ٤٧.

(٤) التفسير الكبير ١٢/ ٢٥.

أولاً: الدلالة اللغوية للولاية:

لا شك أن الإنصاف والتحقيق يفضيان إلى أن المقصود بالولاية هنا المعنى الشامل من النصرة والمحبة والإيواء والمظاهرة كما يدل على هذا المعنى ما قبلها وما بعدها من الآيات، كما أنه هو المعنى الوارد في سائر القرآن الكريم كقوله تعالى ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة ٩/ ٧١].

قال الفخر الرازي: «حمل لفظ الولي على الناصر وعلى المتصرف معاً غير جائز، لما ثبت في أصول الفقه أنه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معاً. فوجب إفراده بأحد المعنيين.

فإذا كان كذلك فنقول: لما لا يجوز أن يكون المراد من لفظ الولي في هذه الآية الناصر والمحب، ونحن نقيم الدلالة على أن حمل لفظ الولي على هذا المعنى أولى من حمله على معنى المتصرف، ثم نجيب عمّا قالوه، فنقول: الذي يدل على أن حمله على الناصر أولى، وجوه:

الأول: أن اللائق بما قبل هذه الآية وبما بعدها ليس إلا هذا المعنى، أما ما قبل هذه الآية فلأنه تعالى قال ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَ﴾ [المائدة ٥/ ٥١]، وليس المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أئمة متصرفين في أرواحكم وأموالكم؛ لأن بطلان هذا كالمعلوم بالضرورة، بل المراد لا تتخذوا اليهود والنصارى أحباباً وأنصاراً، ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم،ثم لما بالغ في النهي عن ذلك قال ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟﴾ الموصوفون بهذه الصفات. والظاهر أن الولاية المأمور بها ههنا هي المنهي عنها فيما قبل، ولما كانت الولاية المنهي عنها فيما قبل هي الولاية بمعنى النصرة كانت الولاية المأمور بها هي الولاية بمعنى النصرة.

وأما ما بعد هذه الآية فهي قوله ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَتَّخِذُوا۟ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُوا۟

دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ۚ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ﴾ [المائدة ٥/ ٥٧] فأعاد النهي عن اتخاذ اليهود والنصارى والكفار أولياء. ولا شك أن الولاية المنهي عنها هي الولاية بمعنى النصرة، فكذلك في قوله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ يجب أن تكون هي بمعنى النصرة.

وكل من أنصف وترك التعصب، وتأمل في مقدمة الآية وفي مؤخرها قطع بأن الولي في قوله ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾ ليس إلا بمعنى الناصر والمحب، ولا يمكن أن يكون بمعنى الإمام؛ لأن ذلك يكون إلقاء كلام أجنبي فيما بين كلامين مسوقين لغرض واحد، وذلك يكون في غايةً الركاكة والسقوط، ويجب تنزيه كلام اللّه تعالى عنه»[١].

ولقد ارتكب الرافضة خطأً لغوياً في دعواهم تلك، ذلك أنهم قد خلطوا بين (الوَلاية) بمعنى الموالاة، و(الوِلاية) بمعنى السلطة والتصرف، مع اختلاف الدلالة المعجمية للمادتين.

ويكشف عن ذلك ابن تيمية بقوله: «الفرق بين (الوَلاية) بالفتح و(الوِلاية) بالكسر معروف، فالوَلاية ضد العداوة، وهي المذكورة في هذه النصوص، وليست هي (الوِلاية) بالكسر التي هي الإمارة. وهؤلاء الجهّال يجعلون الولي هو الأمير، ولم يفرّقوا بين الوَلاية والوِلاية. والأمير يسمّى الوالي لا يسمى الولي، ولكن قد يقال: هو ولي الأمر، كما يقال: وليت أمركم، ويقال: أولو الأمر.

وأما إطلاق القول بالمولى وإرادة الولي، فهذا لا يُعرف، بل يقال في الولي: المولى، ولا يقال: الوالي»[٢].

ثانياً: الدلالة النحوية وتركيب الآية:

ليس هناك مسوّغ نحوي لتفضيل الحالية على العطف في جملة

---

(١) التفسير الكبير ١٢/ ٢٤-٢٥. بتصرف يسير.

(٢) منهاج السنة ٧/ ٢٨-٢٩.

﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾، وإذا كان الأمران متساويين قدّم المسوغ المعنوي، وهو منع الحالية لمخالفتها الواقع الشرعي لهاتين الشعيرتين أداء الزكاة وإقامة الصلاة، لأن إيتاء الزكاة في حال الركوع غير مستحسن شرعاً.

قال ابن كثير: «توهم بعض الناس[(١)] أن هذه الجملة في موضع الحال من قوله ﴿وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ أي في حال ركوعهم، ولو كان هذا كذلك لكان دفع الزكاة في حال الركوع أفضل من غيره؛ لأنه ممدوح. وليس الأمر كذلك عند أحد من العلماء ممن نعلمه من أئمة الفتوى»[(٢)].

والحالية هنا وإن كانت جائزة إلا أن العطف هو الأكثر في مثل هذا الخطاب.

ثالثاً: سبب النزول:

إن اعتماد هذا الوجه دليلاً على تخصيص الولاية في الآية بعليّ رضي الله عنه ظاهر البطلان؛ لأنه مبني على أسانيد مجهولة ومتون ركيكة، وما بني على باطل فهو باطل.

أما جانب الإسناد فإن هذه الرواية قد ساقها الطبرسي وغيره من مفسري الرافضة من طريق أئمتهم، وفيهم مجهولون كثيرون.

وقد كشف العلماء عن بطلان هذا السند، وأنه غير مقبول في مقاييس الرواية الصحيحة.

---

(١) ممن قال به من أهل السنة بالمفهوم العام: مكي بن أبي طالب في مشكل إعراب القرآن ١/ ٢٣٥، والزمخشري في الكشاف ١/ ٣٤٧، وأبو البركات الأنباري في البيان في غريب إعراب القرآن ١/ ٢٩٧، وأبو البقاء العكبري في التبيان ١/ ٤٤٦.

على أن بعض هؤلاء إنما يريد الحالية «من فاعل الفعلين اللذين قبله. والمراد بالركوع: الخشوع والخضوع، أي: يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم خاشعون خاضعون لا يتكبرون، وقيل: هو حال من فاعل الزكاة، والمراد بالركوع هو المعنى المذكور: أي يضعون الزكاة في مواضعها غير متكبرين على الفقراء، ولا مترفعين عليهم». فتح القدير ١/ ٥٨٣، وينظر: روح المعاني ٦/ ٤٥٨. وبهذا يفترق مؤدى الحالية عند هؤلاء عن مؤداه عن الرافضة.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٦٧.

قال ابن تيمية: «وقد وضع بعض الكذّابين حديثاً مفترى أن هذه الآية نزلت في عليّ لما تصدّق بخاتمه في الصلاة، وهذا كذب بإجماع أهل العلم بالنقل، وكذبه بيّن من وجوه كثيرة»[(١)].

وقال: «وحديث علي الطويل في تصدّقه بخاتمه في الصلاة، فإنه موضوع باتفاق أهل العلم»[(٢)].

وقال الحافظ ابن حجر: «في إسناده خالد بن يزيد العمري. وهو متروك، ورواه الثعلبي من حديث أبي ذر مطوّلاً وإسناده ساقط»[(٣)].

والمنهج الاستدلالي عند الشيعة يقوم بصورة كبيرة على التساهل والتجوز في الرواية، بل والوضع والكذب فيها في أحايين كثيرة، وما هذه الرواية التي ساقها الطبرسي في هذا الباب إلا نموذج على ذلك، حيث إن جهالة السند، وركاكة الأسلوب ظاهرتان فيها، وكذا التصنع في تركيب الصور، وعرض التفاصيل.

قال ابن تيمية: «وليس في الطوائف المنتسبة إلى القبلة أعظم افتراء للكذب على اللّه وتكذيباً بالحق من المنتسبين إلى التشيع، ولهذا لا يوجد الغلو في طائفة أكثر مما يوجد فيهم. ومنهم من ادّعى إلهية البشر، وادّعى النبوة في غير النبي ﷺ، وادّعى العصمة في الأئمة، ونحو ذلك مما هو أعظم مما يوجد في سائر الطوائف، واتفق أهل العلم على أن الكذب ليس في طائفة من الطوائف المنتسبين إلى القبلة أكثر منه فيهم»[(٤)].

وعلى الرغم من أن بعض مفسري أهل السنة قد ساق بعض الروايات التي مفادها أن الآية نزلت في علي رضي الله عنه إلا أن هذه الروايات

---

(١) منهاج السنة ٢/ ٣٠.

(٢) أصول التفسير ص ٣٧.

(٣) الكافي الشاف في تخريج الكشّاف، تأليف الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني ت (٨٥٢)، دار المعرفة - بيروت، مطبوع في ذيل الكشاف للزمخشري، بدون ط وتاريخ، ص ٥٦.

(٤) منهاج السنة ٢/ ٣٤.

المذكورة غير مقبولة عند عدد كبير من الأئمة الأعلام[(١)].

قال الحافظ ابن كثير: «وليس يصح شيء منها بالكلية لضعف أسانيدها وجهالة رجالها»[(٢)].

وقد علق الشيخ أحمد شاكر على ذلك بقوله: «بل هي من أكاذيب الشيعة الذين يلعبون بتأويل القرآن، لينسبوا لعلي -كرّم اللّه وجهه[(٣)]- مآثر وفضائل غير ثابتة، ثم أعجب من ذلك أن يستدلوا بهذه الأكاذيب في هذا الموضع على وجوب إمامة علي»[(٤)].

وأما جانب المتن فإن دلائل البطلان والفساد فيه ظاهره، ومنها ما يأتي:

أولاً: أنها لو كانت صحيحة لكانت إلى الذم أقرب من المدح، وذلك من وجوه:

أ - أن هذا فيه انصراف عن الاستغراق بالخشوع وتدبر ذكر اللّه إلى كلام هذا السائل وحاله.

قال ابن تيمية: «المدح إنما يكون بعمل واجب أو مستحب، وإيتاء الزكاة في نفس الصلاة ليس واجباً ولا مستحباً باتفاق علماء الملة، فإن في الصلاة شغلاً»[(٥)].

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٦/ ٣٤٣-٣٤٤، وتفسير السمرقندي (بحر العلوم) ١/ ٤٤٥.
ومع أن ابن جرير الطبري رحمه اللّه قد أورد بعض الآثار عن بعض السلف في ذلك إلا أنه في تأويله الآية وتناوله لمعناها يجعلها في كل المؤمنين، ويجعل هذا التخصيص قولاً لبعض المفسرين.
ويلحظ أن ابن جرير قد «أغفل الكلام في قوله تعالى ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ وفي بيان معناها في هذا الموضع مع الشبهة الواردة فيه؛ لأنه كان يحب أن يعود إليه فيزيد فيه بياناً، ولكنه غفل عنه بعد». منهاج السنة ٧/ ١١، هامش ٤.

(٢) تفسير القرآن العظيم ٢/ ٦٨.

(٣) ليس هناك ما يثبت تخصيص علي ﷺ بهذا الدعاء على غيره من الصحابة، بل الواجب الترضي عنهم أجمعين.

(٤) عمدة التفسير ٤/ ١٨٠.

(٥) منهاج السنة ٢/ ٣١.

ب - أن فيه حركة كثيرة من الإشارة إلى السائل وخلع الخاتم وإبرازه وغير ذلك مما لا يليق بحال المصلي دونما حاجة أو ضرورة.

ج - أنه لو كان أدى الزكاة في حال الركوع لكان قد أخرها عن أول أوقات وجوبها، «وذلك عند أكثر العلماء معصية، وأنه لا يجوز إسناده إلى علي ﷺ، وحمل الزكاة على الصدقة النافلة خلاف الأصل»[١].

قال القرطبي: «وحمل لفظ الزكاة على التصدق بالخاتم فيه بعد؛ لأن الزكاة لا تأتي إلا بلفظها المختص بها، وهو الزكاة المفروضة على ما تقدم بيانه في أول سورة البقرة، وأيضاً فإن قبله ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ﴾، ومعنى يقيمون الصلاة: يأتون بها في أوقاتها بجميع حقوقها، والمراد صلاة الفرض»[٢].

د - أنه قد أعطاه بعد السؤال، «والمدح في الزكاة أن يخرجها ابتداء، ويخرجها على الفور، لا أن ينتظر أن يسأله سائل»[٣].

ثانياً: أن علياً ﷺ لم يكن عليه زكاة في عهد النبي ﷺ، بل كان فقيراً.

ثالثاً: أنه لو كان إيتاؤها في الصلاة حسناً لم يفضل الركوع على غيره، بل إيتاؤها في القيام والقعود أمكن.

رابعاً: «أن إيتاء غير الخاتم في الزكاة خير من إيتاء الخاتم، فإن أكثر الفقهاء يقولون: لا يجزئ إخراج الخاتم في الزكاة»[٤].

خامساً: أن علياً وغيره من الصحابة لم يكونوا يلبسون الخواتم، إنما لبسه النبي ﷺ لمخاطبة الملوك والرؤساء في المكاتبات.

---

(١) التفسير الكبير ١٢/ ٢٧.
(٢) الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٠٨.
(٣) منهاج السنة ٢/ ٣١.
(٤) منهاج السنة ٢/ ٣١.

سادساً: ما تضمنته هذه الرواية من ألفاظ مخالفة لواقع الأمر، مما يدل على كذبها، من ذلك أن «علياً ليس قائداً لكل البررة، بل لهذه الأمة رسول الله ﷺ[١]، ولا هو أيضاً قاتلاً لكل الكفرة، بل قتل بعضهم، كما قتل غيره بعضهم، وما أحدٌ من المجاهدين القاتلين لبعض الكفار، إلا هو قاتل لبعض الكفرة. وكذلك قوله (منصورٌ من نصره، مخذول من خذله) هو خلاف الواقع. والنبي ﷺ لا يقول إلا حقاً، لا سيما على قول الشيعة، فإن الشيعة يدّعون أن الأمة كلها خذلته إلى قتل عثمان.

ومن المعلوم أن الأمة كانت منصورة في أعصار الخلفاء الثلاثة نصراً لم يحصل لها بعده مثله... وأيضاً فالدعاء الذي ذكره عن النبي ﷺ عقب التصدق بالخاتم من أظهر الكذب. فمن المعلوم أن الصحابة أنفقوا في سبيل الله وقت الحاجة ما هو أعظم قدراً ونفعاً من إعطاء سائلٍ خاتماً... فإذا كان النبي ﷺ لأجل تلك النفقات العظيمة النافعة الضرورية لا يدعو بمثل هذا الدعاء فكيف يدعو به لأجل إعطاء خاتم لسائل قد يكون كاذباً في سؤاله؟»[٢].

إلى غير ذلك من مظاهر العوار في هذه الرواية وبطلانها في معايير النقد الحديثية والتفسيرية التي يطول ذكرها.

أما عن زعم هؤلاء الرافضة أن هذه الرواية كانت محل إجماع من المفسرين أو العلماء فإن هذا مظهر من مظاهر الكذب والافتراء على المعايير العلمية فضلاً عن الحقائق الشرعية.

قال ابن تيمية: «قوله - أي الرافضي[٣] -: «(قد أجمعوا أنها نزلت في علي)، من أعظم الدعاوى الكاذبة، بل أجمع أهل العلم بالنقل على

(١) المقصود: بل لهذه الأمة قائد هو رسول الله ﷺ.

(٢) منهاج السنة ٧/ ٢٠-٢٣. بتصرف يسير.

(٣) والمقصود في هذا الموضع هو ابن مطهر الحلي ت (٧٢٦)، صاحب كتاب (منهاج الكرامة في إثبات الإمامة). الذي نقضه شيخ الإسلام في كتابه القيم (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية).

أنها لم تنزل في عليّ بخصوصه، وأن علياً لم يتصدق بخاتمه في الصلاة، وأجمع أهل العلم بالحديث على أن القصة المروية في ذلك من الكذب الموضوع»(١).

أما زعم الشيعة بأنها لو كانت الآية عامة لما قال ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾؛ «لأن قوله ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ قد دخل فيه الركوع، فلو لم يحمل قوله ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ على أنه حال من ﴿يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾، وحملناه على من صنعهم الركوع كان ذلك كالتكرار غير المفيد»(٢).

فالجواب عن هذا من وجوه:

الأول: أن يقال إنه نصّ على الركوع وإن كان داخلاً في إقامة الصلاة «لكونه من أعظم أركان الصلاة، وهو هيئة تواضع، فعبّر به عن جميع الصلاة»(٣) كما جاء ذلك في قوله ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [البقرة ٢/ ٤٣].

الثاني: أن المراد بالركوع معناه اللغوي الأول وهو الخضوع، يعني «أنهم يصلون ويزكون وهم منقادون خاضعون لجميع أوامر اللّه ونواهيه»(٤).

الثالث: ما قاله بعض المفسرين من أن هذه الآية نزلت في وقت كان الصحابة رضي اللّه عنهم مختلفين في صفاتهم وأفعالهم، «فمنهم من قد أتم الصلاة، ومنهم من دفع المال إلى الفقير، ومنهم من كان بعدُ في الصلاة وكان راكعاً، فلما كانوا مختلفين في هذه الصفات لا جرم ذكر اللّه تعالى كل هذه الصفات»(٥).

---

(١) منهاج السنة ٧/ ١١.
(٢) مجمع البيان ٦/ ١٢٩.
(٣) المحرر الوجيز ٢/ ٢٠٨.
(٤) التفسير الكبير ١٢/ ٢٣.
(٥) التفسير الكبير ١٢/ ٢٣. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٦/ ٢٠٨، والبحر المحيط ٣/ ٥٢٥.

الرابع: أن يكون «ذكر ذلك ليبيّن أنهم يصلّون جماعة؛ لأن المصلي في الجماعة إنما يكون مدركاً للركعة بإدراك ركوعها، بخلاف الذي لم يدرك إلا السجود، فإنه قد فاتته الركعة، وأما القيام فلا يشترط فيه الإدراك»[1].



(١) منهاج السنة ٧/ ١٨.

المسألة السادسة والثمانون

٨٦- قال اللَّه تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّآ أَن تَأْتِيَهُمُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ أَوْ يَأْتِىَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِىَ بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ ۗ يَوْمَ يَأْتِى بَعْضُ ءَايَـٰتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْسًا إِيمَـٰنُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَـٰنِهَا خَيْرًا ۗ قُلِ ٱنتَظِرُوٓا۟ إِنَّا مُنتَظِرُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٥٨].

التوجيه الإعرابي:

يجمع المعربون على أن جملة ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَـٰنِهَا خَيْرًا﴾ معطوفة على الجملة قبلها من قوله ﴿لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾، غير أن الخلاف قد وقع في موضع هذه الجملة المعطوف عليها على أقوال[١]:

الأول: أنها في محل نصب؛ لكونها نعتاً لـ(نفساً)، وقد فصل بين الصفة والموصوف بالفاعل وهو ﴿إِيمَـٰنُهَآ﴾، لأنه ليس أجنبياً.

قال ابن الحاجب: «قوله ﴿لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ﴾، صفة لـ(نفساً) وإن وقع الفصل؛ لأن المعنى على التأخير، وإنما أوجب التقديمَ الضميرُ في ﴿إِيمَـٰنُهَآ﴾. والمعنى: لا ينفع إيمان نفسٍ نفساً لم تكن آمنت من قبل. فلما أوجب الضميرُ التقديمَ بقيت الصفة في محلها»[٢].

الثاني: أنها في محل نصب على الحال من الضمير المجرور في (إيمانها)، أي: لا ينفع نفساً إيمانها حالة كونها لم تؤمن.

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ٥٠، والتفسير الكبير ١٤/ ٧، وأمالي ابن الحاجب ١/ ٢٥٦-٢٥٧، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال للسكوني ٢/ ٢٧٠-٢٧١، والانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٥٠، والتبيان للعكبري ١/ ٥٥٢، والبحر المحيط٤/ ٢٦٠، والدر المصون ٥/ ٢٣٣-٢٣٥، ومغني اللبيب ص ٨٢٠.

(٢) أمالي ابن الحاجب ١/ ٢٥٧.

الثالث: أنها لا محل لها لكونها جملة استئنافية.

قال العكبري: «﴿لَمْ تَكُنْ﴾ فيه وجهان[١]:

أحدهما: هي مستأنفة. والثاني: هي في موضع الحال من الضمير المجرور، أو على الصفة لنفسٍ. وهو ضعيف»[٢].

الأثر العقدي:

يمكن إرجاع الأثر العقدي في بعض المناقشات الإعرابية لهذه الآية إلى مسألة حقيقة الإيمان ومنزلة العمل منه، وأثر تخلف عمل الجوارح كله أو بعضه عن تصديق الجنان ونطق اللسان، وما تبع ذلك من تحديد الموقف من نقص هذا الإيمان بارتكاب الكبائر.

وقد سبق القول بأنه قد تنازع هذه القضية ثلاثة مواقف طرفان ووسط، حيث يرى الطرفان وهما الوعيدية من الخوارج والمعتزلة، وفي مقابلهم المرجئة أن الإيمان حقيقة واحدة لا تتجزأ، فبزوال بعضها يزول كلها عند الفريق الأول، وبثبوت بعضها يثبت كلها عند الفريق الثاني.

قال السمين: «وفي هذه الآية بحوثٌ حسنة تتعلق بعلم العربية، وعليها تبنى مسائل من أصول الدين، وذلك أن المعتزلي يقول: مجرد الإيمان الصحيح لا يكفي بل لا بد من انضمام عمل يقترن به ويصدّقه، واستدل بظاهر الآية»[٣].

ويمثل طرف الوعيدية كلّ من هود بن محكّم الهواري الإباضي من الخوارج[٤]، وأبو القاسم الزمخشري المعتزلي حيث صرّحا بأن الآية تؤيد عقيدة الوعيدية ببطلان الإيمان الذي لم يصحبه عملٌ صالح، أو خالطه شيء من المعاصي الكبيرة[٥].

---

(١) يعني المرجحين عنده، وإلا فقد ذكر ثلاثة أوجه.

(٢) التبيان في إعراب القرآن ١/ ٥٥٢.

(٣) الدر المصون ٥/ ٢٣٣.

(٤) ينظر: تفسير كتاب الله العزيز لهود بن الحكم الهواري ١/ ٥٧٧.

(٥) ينظر: الكشاف ٢/ ٥٠.

وقد زعم الزمخشري أن ظاهر الآية يدل على تأييد مذهبه الاعتزالي القائم على تخليد صاحب الكبيرة المؤمن في النار وأن الإيمان لا ينفع بلا عمل صالح كامل، بدليل أن الآية جاءت بتسوية المؤمن الذي لم يكتسب عملاً صالحاً بالكافر المكذّب في نفي الانتفاع بالإيمان في يوم القيامة.

قال في تفسير الآية: «﴿لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ صفة لقوله ﴿نَفْسًا﴾، وقوله ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِىٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾ عطف على آمنت، والمعنى: أن أشراط الساعة إذا جاءت وهي آيات ملجئة مضطرة ذهب أوان التكليف عندها فلم ينفع الإيمان حينئذٍ نفساً غير مقدمة إيمانها من قبل ظهور الآيات، أو مقدمة الإيمان غير كاسبة في إيمانها خيراً، فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة إذا آمنت في غير وقت الإيمان وبين النفس التي آمنت في وقته ولم تكسب خيراً ليعلم أن قوله ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ جمع بين قرينتين لا ينبغي أن تنفك إحداهما عن الأخرى حتى يفوز صاحبهما ويسعد وإلا فالشقوة والهلاك»[1].

ويكشف السكوني عن الأثر العقدي في كلام الزمخشري بقوله: «والوجه الثاني من اعتزاله هنا أنه لم يذكر في حرف (أو) هنا سوى مجرد العطف، فأشار بذلك إلى اعتقاد المعتزلة من أن نفساً لا ينفعها إيمانها مطلقاً ما لم يصحبه العمل؛ لأنهم يكفرون بالذنوب، ويوجبون بها الخلود في النار»[2].

وقال ابن المنيّر: «قال أحمد رحمه الله: هو يروم الاستدلال على صحة عقيدته في أن الكافر والعاصي سواء في الخلود بهذه الآية إذ سوّى بينهما في عدم الانتفاع بما يستدركانه بعد ظهور الآيات ولا يتمّ له ذلك»[3].

---

(١) الكشاف ٢/ ٥٠.

(٢) التميز للسكوني خ٢/ ٢٧١.

(٣) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٥٠.

وقد قابل هذه النزعة الاعتزالية نزعةٌ أشعرية إرجائية لدى بعض المعربين تقوم على الاكتفاء بمجرد إيمان القلب في تحقق النجاة.[١].

قال ابن الحاجب: «إن الإيمان قبل مجيء الآيات نافعٌ، وإن لم يكن عملٌ صالح غيره، فكيف يصحّ نفيه؟»[٢].

وقال أبو حيان: «ومفهوم الصفة قويٌّ، فيستدل بالآية لمذهب أهل السنة من أن الإيمان لا يشترط في صحته العمل»[٣].

وقد سبق من كلام السمين ما مفهومه أن مجرد الإيمان وحده كافٍ في النجاة.

أما أهل السنة والجماعة من أتباع السلف فإنهم يرون الارتباط الوثيق بين تصديق القلب ونطق اللسان وعمل الجوارح، كما يرون أن الإيمان حقيقة ذات تفاوت وتبعّض، فهو يزيد وينقص، وصاحبه يوصف بالإيمان وبالفسق في وقت واحد على حسب مقدار كل واحد منها في حاله، كما سبق بيان ذلك وتفصيله في مواضع متعددة من هذا البحث[٤].

المناقشة:

يترجح إعراب جملة ﴿لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ﴾ صفة، ومن ثمّ العطف عليها بقوله ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًا﴾.

ولا يلزم من هذا الإعراب إقرار التوجيه الاعتزالي أو التسليم له بموافقة الظاهر، بل الظاهر يساند المذهب الحق، وذلك يتم بالتجرد في محاولة إدراك حقيقة هذا التهديد والوعيد.

---

(١) ينظر: أمالي ابن الحاجب ١/ ٢٥٧، والانتصاف حاشية على الكشاف لابن المنيّر ٢/ ٥٠، والبحر المحيط ٤/ ٢٥٩، والدر المصون ٥/ ٢٣٣-٢٣٥.

(٢) أمالي ابن الحاجب ١/ ٢٥٧.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٢٥٩.

(٤) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٢، ١٠، ١١، ٤٣، ٤٩، ٦١) وينظر: الفصل الخامس من هذا البحث.

إن هذا التهديد يعود عند التأمل إلى حقيقة واحدة هي أنه في ذلك اليوم تنكشف الحقائق ويصبح الغيب شهادةً والخبر عياناً وعند ذلك يظهر الإيمان الاضطراري الذي يؤدي إلى ما لا أثر له ولا نفع من تغير حال المرء أو تحسنها سواء بالانتقال من حال الكفر والتكذيب إلى حال الإيمان والتصديق أو بالانتقال من حال التفريط والفسق إلى حال الاجتهاد والاعتدال.

وكلتا الحالتين غير مجديتين ولا ينتفع بهما صاحبهما، لأنه قد طوي العمل وبدأ الحساب وبعده العقاب أو الثواب على ما كان قبل ظهور هذه الآيات.

قال إمام المفسرين ابن جرير الطبري رحمه الله: «يقول جل ذكره: يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع من كان قبل ذلك مشركاً بالله أن يؤمن بعد مجيء تلك الآية»[١].

ثم أخرج حديثاً عن «عبد اللّه بن عمرو بن العاص عن رسول الله ﷺ قال: (لا تزال التوبة مقبولةً حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعتْ طبع على كلّ قلبٍ بما فيه، وكُفي الناسُ العمل)»[٢].

وقال أيضاً: «وأما قوله ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًاۗ﴾ فإنه يعني: أو عملت في تصديقها بالله خيراً من عمل صالح تصدّق قيلَه، وتحققه من قبل طلوع الشمس من مغربها، ولا ينفع كافراً لم يكن آمن بالله قبل طلوعها كذلك إيمانُه بالله إن آمن وصدّق بالله ورسله، لأنها حالة لا تمتنع نفس من الإقرار بالله لعظيم[٣] الهول الوارد عليهم من أمر اللّه فحكم إيمانهم كحكم إيمانهم عند قيام الساعة وتلك حال لا يمتنع الخلق

(١) تفسير الطبري ٨/ ١١٥.

(٢) تفسير الطبري ٨/ ١١٧، وقال ابن كثير: «هذا الحديث حسن الإسناد، ولم يخرجه أحد من أصحاب الكتب الستة». تفسير القرآن العظيم ٢/ ١٨٦.

(٣) في المطبوع: العظيم.

من الإقرار بوحدانية اللَّه لمعاينتهم من أهوال ذلك اليوم ما ترتفع معه حاجتهم إلى الفكر والاستدلال والبحث والاعتبار، ولا ينفع من كان بالله وبرسله مصدّقاً ولفرائض اللَّه مضيعاً غير مكتسب بجوارحه للَّه طاعة إذا هي طلعت من مغربها أعمالُه إن عمل، وكسبه إن اكتسب لتفريطه الذي سلف قبل طلوعها في ذلك»[1].

ومن هنا يعلم أن القضية ليست بصَدد الحديث عن أثر ما قبل ظهور الآيات من التفريط أو عدم الإيمان ومدى جدوى ذلك، بل هي لبيان أثر ذلك بعد الظهور.

إذا فهم هذا التأويل عُلم بعد ذلك مدى التعسف في توجيه الزمخشري حين حمل نفي الانتفاع في ذلك اليوم بما كانت عليه حال المرء قبله بأن يكون ظهور هذه الآيات إبطالاً للإيمان السابق الذي لم يتبعه عمل صالح أو خالطه كبيرة من الكبائر.

وإذا تقرر توجيه الآية على ما يؤيد المذهب الحق، وتقرر أيضاً فساد توظيف هذا الإعراب لنصرة المذهب الاعتزالي اتضح أنه لم تكن حاجة لترك إعراب الجملة صفة إلى الحالية أو الاستئناف كما فعل أبو البقاء العكبري حيث بدأ بالاستئناف «وثنّى بالحال، وجعل الوصف ضعيفاً كأنه استشعر ما ذكره الزمخشري ففرّ من جعلها نعتاً»[2].

بل الصواب أن تحمل على الوصفية، ويوجّه تركيب الآية وإعرابها وفق تأويلها، وذلك بأن يقدَّر معطوف مع حرفه على (إيمانها) من جنس ما ذكر بعد، أي: لا ينفع نفساً إيمانها وكسبها خيراً لم تكن آمنت من قبل، أو لم تكن كسبت خيراً. «وبهذا التقدير تندفع شبهة المعتزلة كالزمخشري وغيره»[3].

---

(١) تفسير الطبري ٨/ ١٢٣.

(٢) الدر المصون ٥/ ٢٣٥. وينظر: إعراب العكبري في التبيان ١/ ٥٥٢.

(٣) مغني اللبيب ص ٨٢٠.

وبعد ذلك تحمل الآية كلها على أنها تتحدث عن حالتين مختلفتين في الحقيقة متفقتين في النتيجة الحالية في ذلك اليوم وهي نفي الانتفاع.

قال السمعاني «أي: لا يقبل إيمان كافر بالإيمان، ولا توبة فاسق بالرجوع عن الفسق»(١).

وقال ابن عطية: «قوله ﴿أَوْ كَسَبَتْ فِيٓ إِيمَٰنِهَا خَيْرًاۗ﴾ يريد جميع أعمال البر فرضها ونفلها، وهذا الفصل هو للعصاة المؤمنين كما قوله ﴿لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِن قَبْلُ﴾ هو للكفار، والآية المشار إليها تقطع توبة الصنفين»(٢).

وقال ابن كثير: «إذا أنشأ الكافر إيماناً يومئذٍ لا يقبل منه، فأما من كان مؤمناً قبل ذلك فإن كان مصلحاً في عمله فهو بخير عظيم، وإن لم يكن مصلحاً فأحدث توبة لم تقبل منه توبته كما دلت عليه الأحاديث المتقدمة»(٣).

وأسلوب الحديث عن قضيتين على جهة الإجمال أولاً، ثم الشروع في ذكر تفصيل الحكم أسلوب عربي فصيح، وهو ما يعرف في علم البلاغة باللف والنشر(٤).

قال ابن المنيّر بعد أن أبطل توجيه الزمخشري: «هذا الكلام اشتمل على النوع المعروف من علم البيان(٥) والبلاغة باللف، وأصل الكلام:

---

(١) تفسير القرآن ٢/ ١٦٠، وينظر: تفسير البغوي ٢/ ١٤٤.

(٢) المحرر الوجيز ٢/ ٣٦٧.

(٣) تفسير القرآن العظيم ٢/ ١٨٦.

(٤) اللف والنشر: هو ذكر متعدد على جهة التفصيل أو الإجمال، ثم ذكر ما لكل واحدٍ من غير تعيين، ثقة بأن السامع يردّه إليه، وهو قسمان مرتّب وغير مرتّب. ينظر: الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ٣٦٦، وبغية الإيضاح لتخليص المفتاح في علوم البلاغة، تأليف: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب - مصر، بدون ط وتاريخ ص ٣٤، وعلوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، تأليف: أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الثانية ١٤٠٦، ص ٣٣٠.

(٥) يلحظ أن ابن المنير قد جعله من علم البيان، وهو في المصادر البلاغية التي وقفت عليها من علم البديع. ولعله لا يقصد بالبيان هنا ما يقابل المعاني والبديع، وإنما يريد البيان بمفهومه الواسع.

يوم يأتي بعض آيات ربِّك لا ينفع نفساً لم تكن مؤمنة قبلُ إيمانُها بعدُ، ولا نفساً لم تكسب في إيمانها خيراً قبلُ ما تكسبه من الخير بعدُ، إلا أنه لفَّ الكلامين فجعلهما كلاماً واحداً بلاغة واختصاراً وإعجازاً، أراد أن يثبت أن ذلك هو الأصل فهو غير مخالف لقواعد السنة، فإنا نقول لا ينفع بعد ظهور الآيات اكتساب الخير وإن نفع الإيمان المتقدم في السلامة من الخلود فهذا بأن يدل على ردّ الاعتزال أجدر من أن يدل له والله الموفق»[١].



(١) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٥٠.

المسألة السابعة والثمانون

٨٧- قال اللّه تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَهْدِ لِلَّذِينَ يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ أَهْلِهَآ أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْ ۚ وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٠٠].

التوجيه الإعرابي:

ذكر المعربون أن جملة ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ يحتمل أن يكون لها محلٌ من الإعراب، أو لا يكون لها محلٌ، وذلك لصلاحية إعرابها على النحو الآتي[1]:

الوجه الأول: أن تكون جملة استئنافية لا محل لها من الإعراب: أي: ونحن نطبع على قلوبهم.

الوجه الثاني: أن تكون جملة معطوفة عطف نسقٍ بالواو على ما قبلها، والمعطوف عليه أحد الأمور الآتية:

أ - أنه الجملة في قوله ﴿أَصَبْنَٰهُم﴾، وذلك بحمل المضارع ﴿نَطْبَعُ﴾ على معنى المضي، أي: لو نشاء أصبناهم بذنوبهم وطبعنا على قلوبهم.

ب - أنه الجملة في قوله ﴿أَصَبْنَٰهُم﴾ وذلك بحمل هذا الفعل المعطوف عليه على معنى الاستقبال، أي: لو نشاء نصيبهم بذنوبهم ونطبع على قلوبهم.

---

(١) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٨٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٦١، وإعراب القرآن للنحاس ٢/ ١٤٠، والكشاف ٢/ ٧٨-٧٩، والتفسير الكبير ١٤/ ١٥٢-١٥٣، والجامع لأحكام القرآن ٧/ ٢٢٦، والبحر المحيط ٤/ ٣٥١-٣٥٣، والدر المصون ٥/ ٣٩٣-٣٩٧، وحاشية الشهاب ٤/ ٣٣٤-٣٣٥، وروح المعاني ٩/ ٢٠-٢٢.

والفرق بين هذين التوجيهين أن الأول تحمل فيه (لو) على الامتناعية التي هي لما كان سيقع لوقوع غيره، التي تصرف المضارع إلى المضي[١]. وعليه فالتأويل يكون للمعطوف وذلك بردّ المضارع إلى المضي.

أما الثاني فتحمل فيه (لو) على معنى (إن) الشرطية التي تصرف الماضي إلى الاستقبال. وعليه فيكون التأويل للمعطوف عليه، وذلك بردّ الماضي إلى الاستقبال.

ج - أن المعطوف عليه هو الجملة في قوله ﴿يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ﴾، أي: أو لم يهد للذين يرثون الأرض ونطبع على قلوبهم أن لو نشاء أصبناهم.

د - أن المعطوف عليه هو ما دلّ عليه معنى جملة ﴿أو لم يهد﴾ «كأنه قيل: يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم»[٢].

الأثر العقدي:

لقد ذكر الزمخشري هذه الأوجه المحتملة في إعراب هذه الجملة بعد أن طرح سؤالاً عن إعرابها ثم أجاب عنه بذكر هذه الأوجه، غير أنه منع وجه العطف على ﴿أَصَبْنَٰهُم﴾ معللاً ذلك بعدم توجهه معنىً.

قال الزمخشري: «فإن قلت: بم تعلق قوله تعالى ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾؟ قلت: فيه أوجه: أن يكون معطوفاً على ما دلّ عليه معنى ﴿أو لم يهد﴾ كأنه قيل: يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم، أو على ﴿يَرِثُونَ ٱلْأَرْضَ﴾، أو يكون منقطعاً بمعنى: ونحن نطبع على قلوبهم. فإن قلت: هل يجوز أن يكون (ونطبع) بمعنى: (وطبعنا)، كما كان (لو نشاء)

---

(١) قال سيبويه: «وأما (لو) فلما كان سيقع لوقوع غيره». الكتاب ٤/ ٢٢٤، وينظر: حروف المعاني للزجاجي ص ٣، ومعاني الحروف للرماني ص ١٠١، والبحر المحيط ٤/ ٣٥١-٣٥٢، ومغني اللبيب ص ٣٣٧-٣٥٩.

(٢) الكشاف ٢/ ٧٨.

بمعنى (لو شئنا)، ويعطف على (أصبناهم)؟. قلت: لا يساعد عليه المعنى؛ لأن القوم كانوا مطبوعاً على قلوبهم موصوفين بصفة مَن قبلهم من اقتراف الذنوب والإصابة بها، وهذا التفسير يؤدي إلى خلوهم عن هذه الصفة، وأن اللَّه تعالى لو شاء لا تصفوا»[١].

يريد الزمخشري بهذا الاعتراض ما ملخصه «أن المعطوف على الجواب جواب، سواء تأولنا المعطوف عليه أم المعطوف، وجواب (لو) لما يقع بعدُ، سواء كانت حرفاً لما كان سيقع لوقوع غيره، أم بمعنى (إن) الشرطية، والإصابة لم تقع، والطبع على القلوب واقع، فلا يصح أن يعطف على الجواب»[٢].

وعلى الرغم من أن هذا الاعتراض ظاهره مراعاة معاني الألفاظ من حيث البعد الزمني ومحاولة مواكبة لفظ الفعل لزمن حدوثه فيما مضى أو لما يستقبل إلا أن ابن المنيّر يكشف عن بعدٍ آخر ومغزى عقدي دقيق في كلام الزمخشري حيث ذكر أنه إنما جنح إلى منع العطف على (أصبناهم) استناداً إلى نزعة اعتزالية يؤمن بها الزمخشري وأشياعه تتعلق بباب خلق أفعال العباد التي يرى المعتزلة أنها من خلق العبد ولا تعلق لها بمشيئة اللَّه ﷻ[٣].

قال ابن المنيّر في تعليقه على اعتراض الزمخشري: «قال أحمد: بل يجوز - واللهِ - عطفه عليه... وإنما الزمخشري يحاذر من هذا الوجه دخول الطبع في مشيئة اللَّه تعالى، وذلك عنده محالٌ؛ لأنه قبيح، والله عنده متعال، وأنّى يتم الفرار من الحق، وكم من آية صرّحت بوقوع الطبع من اللَّه فضلاً عن تعلق المشيئة به»[٤].

---

(١) الكشاف ٢/ ٧٨-٧٩.

(٢) البحر المحيط ٤/ ٣٥٢.

(٣) تنظر مسألة خلق الأفعال في المسائل ذوات الأرقام (٤، ٩، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٥٧، ٥٨، ٦٠) من هذا البحث.

(٤) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٧٨.

وهذه المحاولة من الزمخشري في منعه العطف لهذا المعنى الدقيق تكشف عن إقراره في حقيقة الأمر بأن الطبع هو عبارة عن منع القلب عن الهداية وحجبه عنها بعد رفضه إياها، وهذا ما ينكره المعتزلة في مواضع متعددة، بل إنهم يحملون الطبع والختم على معانٍ أخرى لا تتعارض مع معتقدهم في نفي تقدير الله وقدرته في إضلال العبد وبقائه على الكفر.

قال الرازي: «استدل أصحابنا[١] على أنه تعالى قد يمنع العبد عن الإيمان بقوله ﴿وَنَطۡبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمۡ فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾، والطبع والختم والرين والكنان والغشاوة والصد والمنع واحد على ماقررناه في آيات كثيرة. قال الجبائي: المراد بالطبع أنه تعالى يسم قلوب الكفار بسمات وعلامات تعرف الملائكة أن أصحابها لا يؤمنون، وتلك العلامة غير مانعة من الإيمان[٢]. وقال الكعبي: إنما أضاف الطبع إلى نفسه لأجل أن القوم إنما صاروا إلى ذلك الكفر عند أمره وامتحانه»[٣].

المناقشة:

يترجح وجه القطع والاستئناف في هذه الجملة لظهوره وعدم احتياجه إلى تأويل أو تقدير. ويدل على ذلك أن جملة ﴿فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾ متحقق انقطاعها عمّا قبلها لكونها جملة اسمية لا تصلح أن تكون من متعلقات جواب (لو).

قال الفراء: «و (نطبع) منقطعة عن جواب (لو)، يدلّك على ذلك قوله ﴿فَهُمۡ لَا يَسۡمَعُونَ﴾، ألا ترى أنه لا يجوز في الكلام: لو سألتني لأعطيتك فأنت غنيّ، حتى تقول: لو سألتني لأعطيتك فاستغنيت. ولو

---

(١) يقصد بهم الأشاعرة، وقد سبق بيان أوجه افتراق الأشاعرة عن مذهب السلف في هذه المسألة. تنظر المسائل ذوات الأرقام (٤، ٩، ١٣، ١٥، ١٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٥٧، ٥٨، ٦٠) من هذا البحث.

(٢) ينظر: متشابه القرآن لعبد الجبار ص ٢٨٩-٢٩٠.

(٣) التفسير الكبير١٤/ ١٥٢

استقام المعنى في قوله ﴿فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾ أن يتصل بما قبله جاز أن ترد (يفعل) على (فعلَ) في جواب (لو)»[١].

ويؤيد ذلك أن أوجه العطف لم تسلم من اعتراض في بعض جوانبها المعنوية أو اللفظية.

فأما العطف على جملة (يرثون الأرض) فإنه عطف على ما هو صلة للموصول، مع الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه - وهما في هذه الحالة وثيقا الارتباط - بأجنبي، وهذا غير جائز.

قال أبو حيان عن هذا الوجه بأنه «خطأ ؛ لأنه إذا كان معطوفاً على (يرثون) كان صلة، لـ(الذين)؛ لأن المعطوف على الصلة صلة، ويكون قد فصل بين أبعاض الصلة بأجنبي من الصلة، وهو قوله ﴿أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَٰهُم بِذُنُوبِهِمْۚ﴾، سواء قدرنا ﴿أَن لَّوْ نَشَآءُ﴾ في موضع الفاعل لـ(يهد) أو في موضع المفعول[٢]، فهو معمول لـ(يهد) لا تعلق له بشيء من صلة (الذين) وهو لا يجوز»[٣].

وأما العطف على ما دلّ عليه قوله ﴿أو لم يهد﴾، فهو محوجٌ إلى إضمار بلا حاجة حيث إنه لا يمكن هذا العطف لأنها جملة إنشائية، فلا

---

(١) معاني القرآن للفراء ١/ ٣٨٦.

(٢) يقصد بذلك أن فاعل (يهد) يحتمل فيه ثلاثة أوجه: أحدها: أن يكون ضميراً يعود على المولى ﷻ، ويؤيده قراءة من قرأ (نهد) بالنون.
والثاني: أن يكون ضميراً عائداً على ما يفهم من سياق الكلام السابق، أي: أو لم يهد ما جرى للأمم السابقة لهؤلاء القوم. وعلى هذين الوجهين يكون المصدر المسبوك من قوله (أن لو نشاء أصبناهم) في محل نصب مفعول به، والمعنى: أو يبيّن الله، أو ما سبق من قصص القرى ومآل أمرهم للوارثين إصابتّنا إياهم بذنوبهم لو شئنا ذلك. أي: علمهم بإصابتنا، أو قدرتنا على إصابتنا إياهم.
والوجه الثالث: أن يكون الفاعل المصدر المسبوك من قوله ﴿أَن لَّوْ نَشَآءُ أَصَبْنَٰهُم﴾ والمفعول محذوف، أي: أو لم يبيّن ويوضّح للوارثين مآلَهم وعاقبة أمرهم إصابتُنا إياهم بذنوبهم لو شئنا ذلك. ينظر: البحر المحيط ٤/ ٣٥١، والدر المصون ٥/ ٣٩٣.

(٣) البحر المحيط ٤/ ٣٥٣.

يتم العطف إلا بتقدير جملة تكون خبراً يصلح عطف الجملة الخبرية عليها.

وأما العطف على جملة (أصبناهم) وكون ذلك تابعاً لجواب (لو) ودخوله في المشيئة، فقد سبق تضعيف الزمخشري له ووافقه عليه أبو حيان[١] والسمين الحلبي[٢] وغيرهما[٣].

وقد ضعفه الزجاج والنحاس قبل ذلك لتغاير زمن المعطوف والمعطوف عليه[٤].

قال الزجاج: «وقوله ﴿وَنَطْبَعُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾ ليس بمحمول على (أصبناهم)، المعنى: ونحن نطبع على قلوبهم ؛ لأنه لو حمل على (أصبناهم) لكان (ولطبعنا) ؛ لأنه على لفظ الماضي وفي معناه»[٥].

والصواب أن هذا الوجه ليس بممتنع صناعة ولا معنى بل هو سائغ وجارٍ على نظائر كثيرة.

أما من حيث الصناعة فإن حمل المضارع على معنى الماضي كثير جداً.

قال الفراء: «وعطف (فعَلَ) على (يفعلُ)، و(يفعلُ) على (فعلَ) جائزٌ، لأن التأويل كتأويل الجزاء»[٦].

بل إن هذا النوع من الحمل قد جاء في هذه الآية نفسها، لأن (لو) تقلب المضارع إلى المضي، وقد جاء (نشاء) مضارعاً ومعناه المضي.

---

(١) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٣٥٢-٣٥٣.

(٢) ينظر: الدر المصون ٥/ ٣٩٥-٣٩٦.

(٣) ينظر: تفسير البيضاوي ٤/ ٣٣٤، وحاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ٤/ ٣٣٤-٣٣٥، وروح المعاني ٩/ ٢٢.

(٤) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٦١، وإعراب القرآن للنحاس ٢/ ١٤٠.

(٥) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٦١.

(٦) معاني القرآن ١/ ٣٨٦.

قال الزجاج: «ويجوز أن يكون محمولاً على الماضي، ولفظه لفظ المستقبل كما أن (لو نشاء) معناه: لو شئنا»[١].

وأما من حيث المعنى فإن ما ذكره المانعون من أن جواب (لو) غير واقع، وأما الطبع فهو واقع زمن التكلم ومنقضٍ فليس ذلك بمتعيّن على الإطلاق بل يمكن حمل الطبع على معنى إرادة استمراره وبقائه عليه، وهذه حال ليست منقطعة ولا منقضية.

قال الرازي: «تقرير صاحب الكشاف على أقوى الوجوه وهو ضعيف، لأن كونه مطبوعاً عليه إنما يحصل حال استمراره وثباته عليه، فهو يكفر أولاً، ثم يصير مطبوعاً عليه في الكفر، فلم يكن هذا منافياً لصحة العطف»[٢]. لأن الاستمرار لم يقع بعد وإن كان الطبع واقعاً.

وقد كشف ابن المنيّر العلاقة بين اقتراف الذنب والطبع على القلب والترتيب بينهما بقوله: «لا يلزم أن يكون المخاطبون موصوفين بالطبع ولا يضرهم إن كانوا كفاراً أو مقترفين للذنوب فليس الطبع من لوازم اقتراف الذنب ولا بد، إذ الطبع هو التمادي على الكفر والإصرار والغلو في التصميم حتى يكون الموصوف به ميئوساً[٣] من قبوله للحق، ولا يلزم أن يكون كل كافر بهذه المثابة بلى إن الكافر يُهدّد من تماديه على كفره بأن يطبع اللّٰه على قلبه فلا يؤمن أبداً، وهو مقتضى العطف على أصبناهم فتكون الآية قد هدّدتم بأمرين أحدهما الإصابة ببعض ذنوبهم، والآخر الطبع على قلوبهم، وهذا الثاني أشد من الأول، وهو أيضاً نوع من الإصابة بالذنوب أو العقوبة عليها، ولكنه أنكى أنواع العذاب وأبلغ صنوف العقاب، وكثيراً ما يعاقب اللّٰه على الذنب بالإيقاع في ذنب أكبر منه وعلى الكفر بزيادة التصميم عليه والغلو فيه كما قال

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٦١.
(٢) التفسير الكبير ١٤/ ١٥٣.
(٣) في المطبوع (مأيوساً).

تعالى ﴿فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ﴾ [التوبة ٩/ ١٢٥]، كما زادت المؤمنين إيماناً إلى إيمانهم، وهذا النوع من الثواب والعقاب مناسب لما كان سبباً فيه وجزاء عليه، فثواب الإيمان إيمانٌ، وثواب الكفر كفرٌ»[1].



(١) الإنصاف حاشية على الكشاف ٢/ ٧٨.

المسألة الثامنة والثمانون

٨٨- قال الله تعالى: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعۡدِهِمۡ خَلۡفٞ وَرِثُواْ ٱلۡكِتَٰبَ يَأۡخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلۡأَدۡنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغۡفَرُ لَنَا وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُۚ أَلَمۡ يُؤۡخَذۡ عَلَيۡهِم مِّيثَٰقُ ٱلۡكِتَٰبِ أَن لَّا يَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ وَدَرَسُواْ مَا فِيهِۗ وَٱلدَّارُ ٱلۡأٓخِرَةُ خَيۡرٞ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَۚ أَفَلَا تَعۡقِلُونَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٦٩].

التوجيه الإعرابي:

تضمنت هذه الآية عدداً من الجمل المختلفة، ومنها الجملة الشرطية في قوله ﴿وَإِن يَأۡتِهِمۡ عَرَضٞ مِّثۡلُهُۥ يَأۡخُذُوهُ﴾، وقد أجاز المعربون فيها وجهين[1]:

الأول: أن تكون مستأنفة لا محل لها من الإعراب. أي: وهم إن يأتهم عرضٌ مثله يأخذوه.

وقد اختار هذا الوجه أبو حيان[2] والسمين[3].

الثاني: أن تكون جملة حالية في محل نصب، والواو واو الحال، أي: ويقولون سيغفر لنا حالة كونهم إن يأتهم عرضٌ مثله يأخذوه، أي حالة كونهم مصرين على العودة إلى مثل الذنب.

---

(١) ينظر: الكشاف ٢/ ١٠١-١٠٢، والتمييز للسكوني خ٢/ ٢٩٧، وتفسير البيضاوي ٤/ ٣٩٦، وتفسير النسفي ٢/ ١٢٢، والبحر المحيط ٤/ ٤١٤-٤١٥، والدر المصون ٥/ ٥٠٤-٥٠٥، وإرشاد العقل السليم (تفسير أبي السعود) ٣/ ٢٨٨، وروح المعاني ٩/ ١٢٩.

(٢) ينظر: البحر المحيط ٤/ ٤١٤-٤١٥.

(٣) ينظر: الدر المصون ٥/ ٥٠٥.

وقد اقتصر على هذا الوجه الزمخشري[(١)] والبيضاوي[(٢)] والنسفي[(٣)].

قال السمين الحلبي: «هذه الجملة الشرطية فيها وجهان: أحدهما: - وهو الظاهر - أنها مستأنفة لا محل لها من الإعراب، والثاني: أن الواو للحال، وما بعدها منصوب عليها»[(٤)].

الأثر العقدي:

هذه الآيات تتحدث عن حال اليهود حيث إن الله ﷻ ذكر عنهم شيئاً من تعاليهم وعنادهم مع إصرارهم على الضلال والفساد.

قال ابن جرير الطبري في تفسيرها: «فتبدّل من بعدهم بدلُ سوءٍ، ورثوا كتاب الله: تعلموه، وضيعوا العمل به فخالفوا حكمه، يُرشَون في حكم اللّه، فيأخذون الرشوة فيه من عرض هذا العاجل الأدنى، يعني بالأدنى: الأقرب من الآجل الأبعد، ويقولون إذا فعلوا ذلك: إن اللّه سيغفر لنا ذنوبنا تمنياً على اللّه الأباطيل ﴿وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ﴾ يقول: وإن شرع لهم ذنب حرام مثله من الرشوة بعد ذلك أخذوه واستحلوه، ولم يرتدعوا عنه. يخبر جل ثناؤه عنهم أنهم أهل إصرار على ذنوبهم، وليسوا بأهل إنابة ولا توبة»[(٥)].

وتعدّ هذه الآية من مواطن البحث في العقيدة حيث إنها تتحدث عن مغفرة الذنوب، تلك المسألة التي اختلف فيها موقف الطوائف والفرق، وهي من أوائل مسائل الخلاف في هذه الأمة، حيث يرى الوعيدية من الخوارج والمعتزلة أن الذنوب لا تغفر في الآخرة إلا بعد التوبة، أما مع عدم التوبة فلا تغفر منطلقين من قاعدة التحسين والتقبيح العقلية.

---

(١) الكشاف ٢/ ١٠٢.
(٢) ينظر: تفسير البيضاوي٤/ ٣٩٦.
(٣) ينظر: مدارك التنزيل (تفسير النسفي) ٢/ ١٢٢.
(٤) الدر المصون ٥/ ٥٠٤.
(٥) تفسير الطبري ٩/ ١٢٦-١٢٧.

أما أهل السنة والجماعة من أتباع السلف ومن وافقهم من الأشاعرة فيرون أن الذنوب في الآخرة تحت مشيئة اللّه إن شاء غفرها وإن شاء عذّب عليها، كما استفاضت به أدلة الكتاب والسنة مما سبق عرضها[١].

وقد حاول الزمخشري توظيف هذه الآية لصالح معتقده عن طريق التوجيه الإعرابي لجملة ﴿وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ﴾ حيث أعربها جملة حالية.

وقال: «الواو للحال، أي: يرجون المغفرة وهم مصرون عائدون إلى مثل فعلهم غير تائبين وغفران الذنوب لا يصح إلا بالتوبة، والمصرّ لا غفران له»[٢].

وقد كشف عن سر هذا التوظيف أبو حيان بقوله: «وحمله على جعل الواو للحال لا للعطف مذهب الاعتزال»[٣].

ويوضح السمين هذا الاعتزال بقوله: «وإنما جعل الواو للحال لهذا الغرض الذي ذكره من أن الغفران شرطه التوبة، وهو رأي المعتزلة، وأما أهل السنة فيجوز مع عدم التوبة لأن الفاعل مختار»[٤].

المناقشة:

يظهر أن الأمر سيّان سواء قيل بالاستئناف أو الحالية من حيث المعنى، ولا ثمة فرق كبير بين هذين التوجيهين؛ لأن الآية تتحدث عن حال اليهود وعنادهم وتماديهم في الضلال. ولم تتحدث عن مغفرة الذنب وما يشترط في ذلك وما لا يشترط.

وبهذا يظهر أن محاولة الزمخشري توظيف وجه الحالية لخدمة معتقده غير موفقة، بدليل أنه لم يستطع الربط بين هذا التوجيه والمعنى

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: ٢، ٤٣، ٥٣، ٦١ من هذا البحث.
(٢) الكشاف ٢/ ١٠٢.
(٣) البحر المحيط ٤/ ٤١٥.
(٤) الدر المصون ٥/ ٥٠٥.

العقدي، بل اضطر إلى التصريح بما يريد من أن «غفران الذنوب لا يصحّ إلا بالتوبة، والمصرّ لا غفران له»، وليس في الآية شيء يدل على ذلك ولا مجرد إيماءة، بل هو توظيف مكشوف ظاهر من خارج تركيب الآية.

وقد تكرر في أكثر من موضع تصريحه بهذه النزعة الاعتزالية حيث يقول في تفسير الآية نفسها بعد موضع الشاهد: «﴿أَلَمْ يُؤْخَذْ عَلَيْهِم مِّيثَٰقُ ٱلْكِتَٰبِ﴾ يعني قوله في التوراة: من ارتكب ذنباً عظيماً فإنه لا يغفر له إلا بالتوبة، ﴿وَدَرَسُواْ مَا فِيهِ﴾ في الكتاب من اشتراط التوبة في غفران الذنوب، والذي عليه المجبرة هو مذهب اليهود بعينه كما ترى»(١).

وإذا كان مما يضعف محاولة الزمخشري أن وجه الحالية ليس صريحاً في المعنى الذي يريده حتى كشف عن نزعته الاعتزالية، فإن مما يضعّف هذه المحاولة أيضاً نحوياً أن بعض النحويين منع وقوع الجملة الشرطية حالاً إلا بعد خروجها عن مقتضى الشرطية(٢).

قال أبو حيان: «ذكر صاحب المصباح، وهو ناصر الدين بن أبي المكارم المطرزي ت (٦١٠): أن الشرطية لا تكاد تقع بتمامها حالاً فلا يقال: جاء زيدٌ إنْ يسأل يعطَ، على الحال، بل إذا أريد ذلك، جعلت الجملة الشرطية خبراً عن ضمير ما أريد الحال عنه، نحو: جاء زيدٌ، وهو إن يسأل يعط، فيكون الواقع حالاً الجملة الاسمية لا الشرطية، لكن تقع بعد ما تخرج عن حقيقة الشرط»(٣).

وهذا يعني أن وجه الحالية محوجٌ إلى تقدير مبتدأ، كما أنه مخرج للكلام إلى غير حقيقته، وهذا كله مرجح لوجه الاستئناف لسلامته من ذلك.

---

(١) الكشاف ٢/ ١٠٢.

(٢) ينظر: الارتشاف ٣/ ١٦٠٢، والتصريح على التوضيح ١/ ٣٩٠، وهمع الهوامع ٤/ ٤٢-٤٣، وحاشية ياسين على التصريح ١/ ٣٩٠.

(٣) الارتشاف ٣/ ١٦٠٢. ولم أجد رأي المطرزي في كتاب المصباح في علم النحو، تأليف: أبي الفتح ناصر الدين بن عبد السيد، الشهير بالمطرزي ت (٦١٠)، تحقيق: د/ عبد الحميد السيّد طلب، مكتبة الشباب - مصر، ط الأولى، بدون تاريخ.

المسألة التاسعة والثمانون

٨٩- قال اللّه تعالى: ﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ نَّظَرَ بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ هَلْ يَرَىٰكُم مِّنْ أَحَدٍ ثُمَّ ٱنصَرَفُواْ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾ [التوبة ٩/ ١٢٧].

التوجيه الإعرابي:

ذهب جمهور المفسرين والمعربين إلى أن جملة ﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ استئنافية خبرية لا محل لها من الإعراب[١].

وذهب بعضهم إلى أنها دعائية، لا محل لها من الإعراب.

وهذا توجيه الفراء[٢]، واختاره هود بن محكّم الهواري من الخوارج[٣]، وأبو مسلم[٤] والزمخشري[٥] من المعتزلة.

قال الزمخشري: «﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ دعاءٌ عليهم بالخذلان وبصرف قلوبهم عما في قلوب أهل الإيمان من الانشراح»[٦].

---

(١) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٤٧٧، وتفسير الطبري ١١/ ٨٨، وتفسير القرآن للسمعاني ٢/ ٣٦٢، وتفيسر البغوي ٢/ ٣٤١، والتفسير الكبير ١٦/ ١٨٦، والبحر المحيط ٥/ ١٢٠، وتفسير ابن كثير ٢/ ٣٨٥.

(٢) ينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٤٥٥.

(٣) ينظر: تفسير كتاب اللّه العزيز ٢/ ١٧٩.

(٤) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ١١/ ١٦٩، وروح المعاني ١١/ ٧٠.

(٥) ينظر: الكشاف ٢/ ١٧٩،

(٦) الكشاف ٢/ ١٧٩.

وذهب بعضهم إلى احتمال الوجهين[(١)].

قال النحاس: «﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ دعاء عليهم، أي: قولوا لهم هذا، ويجوز أن يكون خبراً»[(٢)].

والفرق بين التوجيهين من جانبين: معنوي وإعرابي.

أما المعنوي فإنها تكون في وجه الاستئناف خبراً من اللّٰه بأنه قد جازاهم على إعراضهم بأن صرف قلوبهم عن الحق، فلا يهتدوا.

أما في وجه الدعاء فتكون توجيها للمؤمنين بالدعاء على هؤلاء المنافقين بعقوبة من جنس فعلهم دون أن يكون قد حكم عليهم بذلك، بل يحتمل أن يتحقق فيهم ذلك ويحتمل ألا يتحقق؛ لأنه وعيدٌ لهم، وهو مستقبلي.

أما من الناحية التركيبية الإعرابية فإن الفرق يظهر في تحديد متعلق الجار والمجرور وهو المصدر المسبوك من (أنّ) ومعموليها في قوله ﴿بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾، إذ يكون المتعلق على وجه الإخبار بقوله ﴿صَرَفَ﴾ أي: صرف اللّٰه قلوبهم بسبب أنهم لا يفقهون.

أما على وجه الدعاء فإن المتعلق هو قوله ﴿ٱنصَرَفُوا۟﴾ الأول، أي: انصرفوا بسبب أنهم لا يفقهون، صرف اللّٰه قلوبهم.

الأثر العقدي:

هذه الآيات تصف حال المنافقين ومخادعتهم للّٰه ولرسوله وللمؤمنين مع مواصلة القرآن لفضحهم وكشف أساليبهم في محاربة الدعوة، ومن ذلك محاولتهم النيل من الإسلام ومن القرآن بالسخرية

---

(١) ينظر: إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٤٠، والمحرر الوجيز ٣/ ١٠٠، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ٢٧٢، والانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ١٧٩، وتفسير البيضاوي ٤/ ٦٦٥، وروح المعاني ١١/ ٧٠.

(٢) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٤٠.

والتغامز والتخفي ثم الانسلال لواذاً عن مجالس المسلمين التي تتلى فيها آيات الله.

وقد بيّن اللّه تعالى أن انصرافهم عن الآيات عند نزولها سبب في أن طبع اللّه على قلوبهم وصرفها عن الإيمان.

وهذه المسألة منتظمة تحت باب خلق أفعال العباد ومسألة الصلاح والأصلح عند المعتزلة ومن تأثر بهم من الخوارج والشيعة[(١)].

وقد جاء القرآن بنصوص عديدة في الطبع والختم والقفل والغلّ والسدّ والصرف ونحوها من الآيات التي ضلّ فيها «طائفتا القدرية والجبرية، فحرفها القدرية بأنواع من التحريف المبطل لمعانيها وما أريد منها.

وزعمت الجبرية أن اللّه أكرهها على ذلك، وقهرها عليه، وأجبرها من غير فعل منها ولا إرادة ولا اختيار وكسب البتّة بل حال بينها وبين الهدى ابتداء، من غير ذنب ولا سبب من العبد يقتضي ذلك.

وقالت القدرية: لا يجوز حمل هذه الآيات على أنه منعهم من الإيمان، وحال بينهم وبينه، إذ تكون لهم الحجة على الله.

وهدى اللّه أهل السنة والحديث وأتباع الرسول لما اختلف فيه هاتان الطائفتان من الحق بإذنه، والله يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم»[(٢)].

ومن هذه الآيات التي حاولت القدرية صرفها عن ظاهرها هذه الآية موضع البحث وذلك بالتحريف الدلالي لكلمة (صرف)، وحملها على معنى غير ظاهر كصرف القلوب إلى الهم والكيد، أو منع الألطاف التي يختص بها من آمن واهتدى أو غير ذلك[(٣)].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (١، ٣٠، ٤٢، ٥٨، ٥٩، ٦٠) وغيرها من هذا البحث.

(٢) شفاء العليل لابن القيم ١/ ٢٧٧، وما بعدها.

(٣) ينظر: متشابه القرآن للقاضي عبد الجبار ص ٣٤٩-٣٥٠، وتنزيه القرآن ص ١٧٣، وأمالي المرتضى ١/ ٣٠٨-٣١٧، والتفسير الكبير ١٦/ ١٨٦.

ويرى بعض المعربين أن توجيه الآية على الدعاء هو من مظاهر توظيف المعتزلة للآية لصالح العقيدة القدرية.

قال ابن المنيّر: «الزمخشري يفرّ من جعله خبراً لأن صرف القلوب عن الحق لا يجوز على اللّه تعالى عنده بناء على قاعدة الصلاح والأصلح، ولا يزال يؤّول الظاهر إذا اقتضى ذلك كما مرّ في قوله ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾، فلما احتملت هذه الآية الدعاء والخبر على حدّ سواء تعيّن عنده جعلها دعاء»[(١)].

ويكشف عن ذلك أيضاً السكوني برؤية أشعرية فيقول: «لم يذكر الزمخشري فيه سوى معنى الدعاء، وقد تكلمنا على ما يقصده المعتزلة بذلك، ورددنا عليهم، ويحتمل الكلام معنى آخر وهو معنى الخبر، قال أبو إسحاق الزجاج: صرف اللّه قلوبهم أي: أضلهم اللّه مجازاة على فعلهم[(٢)].

قلت: وإذا كان بمعنى الخبر احتمل وجهين: الأول: أن يكون تعالى عاقبهم بأن أضلهم على ما قدموه بخلق كفرهم، وهو صرفهم عن[(٣)] الإيمان بأنهم لا يفقهون، أي: بسبب جهلهم بربهم[(٤)]، فكان خلق كفرهم عقاباً على إعراضهم عن النظر والعلم المطلوب.

والوجه الثاني: أن يكون إضلالهم بجهلهم فيكون المعنى: أضلهم بخلق جهلهم عقاباً على انصرافهم المذكور في قوله: ﴿ٱنصَرَفُواْ﴾.

وكل هذه الأوجه جارية على طريق أهل السنة من غير تحريف اعتزالي»[(٥)].

---

(١) الانتصاف حاشية على الكشاف ٢/ ١٧٩.

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٧٧.

(٣) في المخطوط (على).

(٤) في المخطوط هكذا: (بسبب علمهم وجهلهم بربهم لنبيهم). ولم يتبين لي معنى هذا الكلام.

(٥) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز للسكوني ج ٢ل ٣١٧ مخ.

المناقشة:

على الرغم من أن أثر الاختلاف بين التوجيهين في هذه الآية يسيرٌ من الناحية الإعرابية - يتحدد بتعيين متعلق الجار والمجرور - إلا أنه يترتب عليه أثر كبير من الناحية المعنوية، وذلك في تحديد حقيقة هذا الصرف وهل إخبار بعقوبة حتمية من اللّه حكم بها عليهم جزاء من جنس فعلهم، أو توجيه بالدعاء عليهم، والدعاء لا يُقطع بتحققه، ثم إنه ليس قطعياً بنسبة هذا الفعل إلى اللّه ﷻ.

والراجح في ذلك أنها خبرية كما هو القول الأول، لأمور، منها:

أولاً: أن ذلك جارٍ على نظائر متعددة من القرآن الكريم، كقوله ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ لِمَ تُؤْذُونَنِى وَقَد تَّعْلَمُونَ أَنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [الصف ٦١/ ٥].

ثانياً: أنه اختيار أئمة التفسير والإعراب واللغة[(١)].

قال الزجاج: «﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾، أي أضلهم اللّه مجازاةً على فعلهم»[(٢)].

وقال ابن جرير: «فعل اللّه بهم هذا الخذلان، وصرف قلوبهم عن الخيرات من أجل أنهم قومٌ لا يفقهون عن اللّه مواعظه استكباراً ونفاقاً»[(٣)].

ثالثاً: أنه الأقرب والأظهر من صياغة الآيات.

قال أبو حيان: «والظاهر أنه خبر، لما كان الكلام في معرض ذكر التكذيب، بدأ بالفعل المنسوب إليهم وهو قوله ﴿ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟﴾، ثم ذكر فعله تعالى بهم على سبيل المجازاة لهم على فعلهم»[(٤)].

رابعاً: أنه المتوافق مع خلق اللّه لأفعال العباد ومشيئته وتقديره

---

(١) تنظر المصادر في فقرة التوجيه الإعرابي.
(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٤٧٧.
(٣) تفسير الطبري ١١/ ٨٨.
(٤) البحر المحيط ٥/ ١٢٠.

إياها مع تمام عدله وحكمته حيث بيّن للعبد الحق والباطل، وهيأ له أسباب الخير والهدى، وترك له حرية الاختيار، لكنه قبل ذلك قد علم تعالى أثر ذلك في قلب العبد، ومدى قبول هذا القلب وعناده.

قال تعالى: ﴿سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَٰتِيَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِي ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَإِن يَرَوْا۟ كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا۟ بِهَا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا وَإِن يَرَوْا۟ سَبِيلَ ٱلْغَيِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا۟ بِـَٔايَٰتِنَا وَكَانُوا۟ عَنْهَا غَٰفِلِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ١٤٦].

قال ابن القيم: «وأما الصرف فقال تعالى﴿وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ﴾ الآية، فأخبر سبحانه عن فعلهم، وهو الانصراف وعن فعله فيهم، وهو صرف قلوبهم عن القرآن وتدبره؛ لأنهم ليسوا أهلاً له، فالمحل غير صالح ولا قابل، فإن صلاحية المحل بشيئين: حسن فهم، وحسن قصد، وهؤلاء قلوبهم لا تفقه، وقصودهم سيئة، وقد صرّح سبحانه بهذا في قوله ﴿وَلَوْ عَلِمَ ٱللَّهُ فِيهِمْ خَيْرًا لَّأَسْمَعَهُمْ ۖ وَلَوْ أَسْمَعَهُمْ لَتَوَلَّوا۟ وَّهُم مُّعْرِضُونَ﴾ [الأنفال ٨/ ٢٣]، فأخبر سبحانه عن عدم قابلية الإيمان فيهم، وأنهم لا خير فيهم يدخل بسببه الإيمان إلى قلوبهم، فلم يسمعهم سماع إفهام ينتفعون به، وإن سمعوا سماعاً تقوم به عليهم حجته، فسماع الفهم الذي سمعه به المؤمنون لم يحصل لهم، ثم أخبر سبحانه عن مانع آخر قام بقلوبهم، يمنعهم من الإيمان لو أسمعهم هذا السماع الخاص، وهو الكبر والتولي والإعراض، فالأول مانع من الفهم، والثاني مانع من الانقياد والإذعان، فأفهام سيئة وقصود رديئة، وهذه نسخة الضلال وعَلَم الشقاء، كما أن نسخة الهدى وعلم السعادة فهمٌ صحيح وقصد صالح.

فهم دائرون بين عدله وحجته عليهم، فمكّنهم وفتح لهم الباب، ونهج لهم الطريق، وهيأ لهم الأسباب، وأرسل إليهم رسله، وأنزل عليهم كتبه، ودعاهم على ألسنة رسله، وجعل لهم عقولاً تميز بين الخير والشر، والنافع والضار، وأساب الردى وأسباب الفلاح، وجعل لهم أسماعاً وأبصاراً، فآثروا الهوى على التقوى، واستحبوا العمى على الهدى، فأعرضت قلوبهم

عن ربهم وخالقهم ومليكهم، وانصرفت عن طاعته ومحبته وتوحيده، فلمّا رآها سبحانه كذلك عدل فيها بأن صرفها، وأعرض بها عنه، وصدّها عن الإقبال عليه وعن معرفته ومحبته، فهذا عدله فيهم، وتلك حجته فيهم فهم سدّوا على نفوسهم باب الهدى، إرادة منهم واختياراً، فسدّه عليهم اضطراراً فخلّاهم وما اختاروا لأنفسهم، وولّاهم ما تولوا ومكّنهم مما ارتضوه، وأدخلهم من الباب الذي استبقوا إليه، وأغلق عنهم الباب الذي تولوا عنه وهم معرضون، فلا أقبح من فعلهم، ولا أحسن من فعله»[١].

ومع ترجيح وجه الخبرية للمسوغات السابقة إلا أن ذلك لا يمنع حمل الآية على الدعاء موجهاً للمؤمنين بأن يدعو على المنافقين بعقوبة من جنس فعلهم، خاصة إذا عُلم أن التوجيهين يسيران وفق الرؤية السلفية الصحيحة.

قال أبو جعفر النحاس: «﴿صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ دعاء عليهم، أي: قولوا لهم هذا، ويجوز أن يكون خبراً»[٢].

وقال ابن القيم: «وتأمل قوله ﴿ثُمَّ ٱنصَرَفُوا۟ۚ صَرَفَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُم﴾ كيف جعل هذه الجملة الثانية سواء كانت خبراً أو دعاءً عقوبة لانصرافهم، فعاقبهم عليه بصرف آخر غير الصرف الأول، فإن انصرافهم كان لعدم إرادته سبحانه ومشيئته لإقبالهم؛ لأنه لا صلاحية فيهم ولا قبول، فلم يشأ لهم الإقبال والإذعان، فانصرفت قلوبهم بما فيها من الجهل والظلم عن القرآن، فجازاهم على ذلك صرفاً آخر غير الصرف الأول، كما جازاهم على زيغ قلوبهم عن الهدى إزاغة أخرى غير الزيغ الأول كما قال تعالى ﴿فَلَمَّا زَاغُوٓا۟ أَزَاغَ ٱللَّهُ قُلُوبَهُمْۚ﴾ [الصف ٦١/ ٥]، وهكذا إذا أعرض العبد عن ربه، جازاه اللّه سبحانه بأن يعرض بقلبه عنه، فلا يمكنه من الإقبال عليه»[٣].

---

(١) شفاء العليل ١/ ٣٠٣-٣٠٥. بتصرف يسير.
(٢) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢٤٠.
(٣) شفاء العليل ١/ ٣٠٤-٣٠٥.

المسألة التسعون

٩٠ - قال الله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ يَرۡزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلۡأَرۡضِۚ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ فَأَنَّىٰ تُؤۡفَكُونَ﴾ [فاطر ٣٥/ ٣].

التوجيه الإعرابي:

جاءت الآية لتقرير وحدانية الله واستحقاقه للألوهية المطلقة بعد ثبوت ربوبيته الكاملة، على صيغة استفهام استنكاري مكونٍ من مبتدأ، وخبر أو ما يسدّ مسدّه(١)

وقد وردت في كلمة (غير) من قوله ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾ ثلاث قراءات، وهي(٢):

الأولى: قراءة الرفع. وهي قراءة ابن كثير ونافع وابن عامر وأبي عمرو وعاصم.

و(غير) على هذه القراءة إما صفة لـ(خالق) بالاتباع على المحل؛ لأنه مجرور لفظاً مرفوع محلاً، مبتدأ، «وصحت الوصفية به مع إضافته إلى أعرف المعارف لتوغله في التنكير فلا يكتسب تعريفاً في مثل هذا التركيب»(٣). والخبر حينئذٍ محذوف تقديره: هل من خالقٍ لكم أو للأشياء غير الله. أو جملة (يرزقكم) كما سيأتي.

---

(١) ينظر في توجيه الآية: معاني القرآن للفراء ٢/ ٣٦٦، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٤/ ٢٦٢، وإعراب القرآن للنحاس ٣/ ٣٦٠، وإعراب القراءات السبع وعللها لابن خالويه ٢/ ٢٢٤، والكشاف ٣/ ٢٦٧، والبيان في غريب إعراب القرآن للأنباري ٢/ ٢٨٦، والتبيان للعكبري ٢/ ١٠٧٢-١٠٧٣، وتفسير البيضاوي ٧/ ٥٦٩، والبحر المحيط ٧/ ٢٨٦-٢٨٧، والدر المصون ٩/ ٢١٢، وروح المعاني ٢٢/ ٤٦٣-٤٦٦ .

(٢) ينظر: السبعة ص ٥٣٤، والحجة للفارسي ٦/ ٢٦-٢٧، والتيسير لأبي عمرو الداني ص ١٨٢.

(٣) روح المعاني ٢٢/ ٤٦٣.

وإما خبرٌ للمبتدأ (خالق)، أو فاعل سدّ مسدّ الخبر للوصف المعتمد على استفهام.

الثانية: قراءة الخفض. وهي قراءة حمزة والكسائي وأبي جعفر وزيد بن علي.

و(غير) على هذه القراءة نعتٌ على اللفظ لـ(خالق) ليس غير.

الثالثة: قراءة النصب، وهي قراءة الفضل بن إبراهيم النحوي، وهي قراءة شاذة، وتوجيهها على الاستثناء(١).

ومن هنا يتضح أن إعراب جملة ﴿يَرْزُقُكُم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ﴾ يحتمل أن يكون بأحد الأوجه الآتية:

الأول: أن تكون استئنافية لا محل لها من الإعراب(٢).

الثانية: أن تكون صفة لقوله (خالق)، إما في محل رفع على قراءة الرفع، أوفي محل خفض على المحل في قراءة الخفض.

والخبر على هذين الاحتمالين محذوف، تقديره: لكم.

الثالثة: أن تكون في محل رفع خبر لـلمبتدأ (خالق).

الأثر العقدي:

يستدل المعتزلة بهذه الآية في باب خلق العباد على أن العبد يخلق فعل نفسه، حيث إنهم حصروا نفي وجود الخالق في الآية على الخالق

---

(١) ينظر: إعراب القراءات الشواذ للعكبري ٢/ ٣٤٢، والبحر ٧/ ٢٨٧، والدر المصون ٩/ ٢١٢.

(٢) ذهب بعض المعربين إلى جواز كون الاستئناف هنا على التفسير مما قبل «على أن (خالق) فاعل لفعل مضمر يفسره المذكور، وأصله: هل يرزقكم خالق، و(من) زائدة في الفاعل، وقد اعترض على هذا الوجه بأنه قبيح شاذٌ في العربية، فلا ينبغي حمل كلام اللّٰه عليه؛ لأن (هل) لا تدخل على الاسم إذا كان في حيزها فعل، نحو: هل زيدٌ خرج، لاختصاصها بالأفعال في الأصل». حاشية الشهاب ٧/ ٥٦٩، وروح المعاني ٢٢/ ٤٦٤. وقد ذكره الزمخشري وجهاً محتملاً كما سيأتي. ينظر: الكشاف ٣/ ٢٦٧.

الرازق بهذين القيدين، أما الخالق غير الرازق فلا تتضمن الآية نفيه، ومن ثمّ فالعبد عندهم خالقٌ لفعله غير رازق.

وبهذا فإن إعراب الجملة على الصفة هو الأرجح عندهم لكون الصفة قيّد للموصوف، فقيد الخالق المنفي في هذه الآية أنه رازق، ومفهوم ذلك عدم نفي الخالق غير الرازق.

قال عبد الجبار: «مسألة: قالوا: ثم ذكر تعالى ما يدل على أنه لا خالق ولا فاعل إلا اللّه فقال: ﴿يأيها الناس،﴾ الآية. والجواب عن ذلك: أنه لم يطلق في ذلك إطلاقاً، بل علّقه بالرزق، وعندنا لا خالق إلا اللّه يرزقنا ألبتة؛ لأن غير اللّه وإن كان يفعل فلا يجوز أن يفعل الرزق»[١].

ويوازن الزمخشري بين الأوجه الإعرابية لهذه الجملة مبيناً أن وجه الوصفية هو الوجه الذي قد وظّفه المعتزلة لتمرير معتقدهم في هذا الباب.

قال في تفسيره الآية: «فإن قلت: ما محل (يرزقكم)؟ قلت: يحتمل أن يكون له محل إذا أوقعته صفة لـ(خالق)، وأن لا يكون له محلٌ إذا رفعت محل (من خالق) بإضمار (يرزقكم)، وأوقعت (يرزقكم) تفسيراً له، أو جعلته كلاماً مبتدأ بعد قوله (هل من خالق غير الله).

فإن قلت: هل فيه دليل على أن الخالق لا يطلق على غير الله؟ قلت: نعم إن جعلت (يرزقكم) كلاماً مبتدأ، وهو الوجه الثالث من الأوجه الثلاثة.

وأما على الوجهين الآخرين، وهما الوصف والتفسير[٢] فقد تقيّد فيهما بالرزق من السماء والأرض، وخرج من الإطلاق، فكيف يستشهد به على اختصاصه بالإطلاق؟»[٣].

وقد علّق ابن المنيّر على هذا الربط بين التوجيه الإعرابي والمعنى

---

(١) متشابه القرآن ص ٥٧١. وينظر: تنزيه القرآن ص ٣٤٣.

(٢) قد سبق توضيح هذا الوجه وبيان ضعفه النحوي.

(٣) الكشاف ٣/ ٢٦٧-٢٦٨.

العقدي عند الزمخشري بقوله: «القدرية إذا قرعت هذه الآية أسماعهم قالوا بجرأة على اللّه تعالى: نعم ثمّ خالق غير الله؛ لأن كلَّ أحد عندهم يخلق فعل نفسه فلهذا رأيت الزمخشري وسّع الدائرة وجلب الوجوه الشاردة النافرة، وجعل الوجهين يطابقان معتقده في إثبات خالقٍ غير اللّه ووجهاً هو الحق والظاهر، وأخّره في الذكر تناسياً[1] له»[2].

وقد كانت هذه المسألة إحدى مظاهر تأثر الشيعة الرافضة بالمبادئ الاعتزالية حيث تمثل بعض مفسري الشيعة بتقييد نفي الخالق بكونه رازقاً.

قال الطوسي: «وإنما قال ﴿هَلۡ مِنۡ خَٰلِقٍ غَيۡرُ ٱللَّهِ﴾، وإن كان أحدنا يخلق الشيء؛ لأن هذه الصفة لا تطلق إلا عليه تعالى، فأما غيره فإنها تقييد لها. وأيضاً فقد فسر ما أراد وهو أنه هل من خالقٍ رازق للخلق من السموات والأرض غير اللّه أي لا خالق على هذه الصفة إلا هو. هذا صحيح لأنه لا أحد يقدر على أن يزرق غيره من السماء والأرض بالمطر والنبات وأنواع الثمار»[3].

أما أهل السنة والجماعة ومن وافقهم فقد ذهبوا إلى أنه لا يجوز إطلاق لفظ (خالق) على غير اللّه، بل يجب أن يصرف هذا المفهوم - بوصفه اسماً أو صفة أو فعلاً - إلى اللّه تعالى وحده، ولا يجوز إطلاقه على غيره مستدلين بهذه الآية على أنه لا يوجد خالقٌ غير الله.

وبهذا يترجح عند أهل السنة والجماعة وجه الاستئناف وانقطاع الجملة عماّ سبق[4].

---

(١) في المطبوع (تأسياً له).

(٢) الانتصاف حاشية على الكشاف ٣/ ٢٦٨.

(٣) التبيان في تفسير القرآن ٨/ ٤١٣. وينظر: مجمع البيان ٥/ ٢٢٦.

(٤) ينظر: الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ٣/ ٥٥، والتمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز للسكوني ٣/ ٤١٦، والانتصاف لابن المنير ٣/ ٢٦٨، والبحر المحيط ٧/ ٢٨٧، وحاشية الشهاب ٧/ ٥٧٠، وروح المعاني ٢٢/ ٤٦٤، وأضواء البيان ٤/ ٣١١.

قال ابن حزم: «والبرهان على صحة قول من قال: إن اللَّه تعالى خلق أعمال العباد كلها نصوص القرآن وبراهين ضرورية منتجة من بديهة العقل والحس، لا يغيب عنها إلا جاهل، وبالله التوفيق.

فمن النصوص قوله اللَّه تعالى ﴿هَلْ مِنْ خَٰلِقٍ غَيْرُ ٱللَّهِ﴾.

قال أبو محمد: هذا كافٍ لمن عقل واتقى الله. وقد قال لي بعضهم: إنما أنكر اللَّه تعالى أن يكون هاهنا خالق غيره يرزقنا كما في نص الآية.

قال أبو محمد: وجواب هذا أنه ليس كما ظنّ هذا القائل بل القضية قد تمّت في قوله ﴿غَيْرُ ٱللَّهِ﴾، ثم ابتدأ ﷻ بتعديد نعمه علينا فأخبرنا أنه يرزقنا من السماء والأرض»[(١)].

المناقشة:

إذا كان الوجهان في هذا الجملة سائغين نحوياً فإن وجه الاستئناف أظهر وأقرب إلى ظاهر الآية من وجوه، منها:

أولاً: أن سياق الآيات جاء بتقرير توحيد اللَّه في الألوهية بعد تقرر توحيده بالربوبية عند هؤلاء المخاطبين من مشركي العرب، فقد «خوطب بها قومٌ على أنهم مشركون، إذا سئلوا عن رازقهم من السموات والأرض قالوا: اللَّه، فقُرِّروا بذلك وقُرعوا به إقامة للحجة عليهم بإقرارهم، ولو كان على غير هذا الوجه قيداً، لكان مفهومه إثبات خالق غير اللَّه، لكنه لا يرزق، وهؤلاء الكفرة قد تبرءوا من ذلك، فلا وجه لتقريعهم بما يلائم قولهم»[(٢)].

ثانياً: أن الإجماع منعقد على أنه لا يجوز أن تكون جملة ﴿لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ تابعة لما قبلها، بل هي استئنافية مستقلة لفساد المعنى على التبعية.

وهذا ما أقرّ به الزمخشري نفسه حيث يقول: «(لا إله إلا الله)

---

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ٣/ ٥٥. ويريد ابن حزم أن الآية على الاستئناف لا الوصفية.

(٢) حاشية الانتصاف ٣/ ٢٦٨.

جملة مفصولة لا محل لها، مثل (يرزقكم) في الوجه الثالث، ولو وصلتها كما وصلت (يرزقكم) لم يساعد عليه المعنى؛ لأن قولك: هل من خالقٍ آخر سوى اللَّه لا إله إلا ذلك الخالق، غير مستقيم؛ لأن قولك: هل من خالق سوى اللَّه، إثبات لله، فلو ذهبت تقول ذلك كنت مناقضاً بالنفي بعد الإثبات»(١).

وإذا تقرر ذلك فإن جملة ﴿يَرْزُقُكُم﴾ تبقى استئنافية ليحصل التناسق اللفظي؛ لأن الجملتين سيقتا سياقاً واحداً.

ثالثاً: أن وجه الاستئناف أقوى نحوياً من وجه الوصفية، ذلك أن الوصفية بتقدير اسم مفرد، له محل من الإعراب بالتبعية لما قبله، أما الاستئناف فلا يمكن أن يقدر بالاسم بل تظل الجملة على وضعها فلا يكون لها محلٌ من الإعراب، وهذا هو الأصل في الجمل.

قال أبو حيان: «أصل الجملة أن لا يكون لها موضع من الإعراب، وإنما كان كذلك؛ لأنها إذا كان لها موضع من الإعراب تقدّرت بالمفرد؛ لأن المعرب إنما هو المفرد. والأصل في الجملة أن لا تكون مقدّرة بالمفرد»(٢).

رابعاً: أن وجه الاستئناف أقوى بلاغياً من وجه الوصفية، ذلك أن وجه الوصفية لا يتأتّى إلا على وجه التأويل باسم مفرد، أما وجه الاستئناف فتبقى على وضعها من الفعلية، وهذا أبلغ عند علماء البيان؛ لأن الفعل يدل على التجدد والحدوث، وليس كذلك الاسم.

قال عبد القاهر الجرجاني: «الفرق الذي بين الإثبات إذا كان بالاسم وبينه إذا كان بالفعل، - وهو فرق لطيف - تمسّ الحاجة في علم البلاغة إليه.

وبيانه أن موضوع الاسم على أن يثبت به المعنى للشيء من غير أن يقتضي تجدّده شيئاً بعد شيء. وأما الفعل فموضوعه على أن يقتضي تجدد

---

(١) الانتصاف ٣/ ٢٦٨.
(٢) الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي ٣/ ٣٥.

المعنى المثبت به شيئاً بعد شيء، فإذا قلت: زيدٌ منطلق. فقد أثبت الانطلاق فعلاً له من غير أن تجعله يتجدد ويحدث منه شيئاً فشيئاً، بل يكون المعنى فيه كالمعنى في قولك: زيدٌ طويلٌ، وعمرو قصيرٌ. فكما لا يقصد ههنا إلى أن تجعل الطول أو القصر يتجدد ويحدث بل توجبهما، وتثبتهما فقط، وتقضي بوجودهما على الإطلاق، كذلك لا تتعرض في قولك: زيدٌ منطلقٌ. لأكثر من إثباته لزيدٍ.

وأما الفعل فإنه يقصد فيه إلى ذلك، فإذا قلت: زيدٌ ها هو ذا ينطلق فقد زعمت أن الانطلاق يقع منه جزءاً فجزاءً، وجعلته يزاوله ويزجّيه...

ومن ذلك قوله تعالى ﴿هل من خالق غير اللَّه يرزقكم من السماوات والأرض﴾ لو قيل: هل من خالقٍ غير اللَّه رازقٍ لكم، لكان المعنى غير ما أُريد»[1].

ومع رجحان وجه الاستئناف لهذه الوجوه وغيرها فإن من أهل السنة من أجاز الوصفية وسوغّها[2]، لأن الرزق من لوازم الخلق ؛ لكون الخالق لا يكون إلا رازقاً.

قال الطبري: «يقول: لا معبود تنبغي له العبادة إلا الذي فطر السموات والأرض القادر على كل شيئ الذي بيده مفاتح الأشياء وخزائنها، ومغالق ذلك كله، فلا تعبدوا أيها الناس شيئاً سواه، فإنه لا يقدر على نفعكم وضرّكم سواه، فله فأخلصوا العبادة، وإياه فأفردوا بالألوهية ﴿فَأَنَّىٰ تُؤْفَكُونَ﴾ يقول: فأي وجه عن خالقكم ورازقكم الذي بيده نفعكم وضرّكم تصرفون»[3].

وقال العكبري: «﴿يَرْزُقُكُم﴾: يجوز أن يكون مستأنفاً، ويجوز أن يكون صفة لخالق»[4].

---

(١) دلائل الإعجاز ص١٣٣-١٣٦.

(٢) ينظر: التبيان للعكبري ٢/ ١٠٧٢، وتفسير النسفي ٣/ ٤٨٤.

(٣) تفسير الطبري ٢٢/١٣٨.

(٤) التبيان للعكبري ٢/ ١٠٧٣.

القسم الثاني

الدراســــة

الفصل الأول: ظهور الأثر العقدي عند المعربين، أسبابه وطرق معرفته.

الفصل الثاني: موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية.

الفصل الثالث: موقف المعربين في توجيهاتهم من الأصول النحوية.

الفصل الرابع: مظاهر الأثر العقدي في الدرس النحوي.

الفصل الخامس: المباحث العقدية من خلال التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن.

الفصل الأول

ظهور الأثر العقدي عند المعربين أسبابه وطرق معرفته

المبحث الأول: أسباب ظهور الأثر العقدي عند المعربين.

المبحث الثاني: طرق معرفة الأثر العقدي عند المعربين.



تمهيد

لقد كشفت المسائل السابقة في القسم الأول عن مدى قوة أثر الخلفية العقدية في توجيهات المعربين، وأنها ظاهرة جليّة في دراسة إعراب القرآن الكريم، حيث لم تخل منها كثيرٌ من الجهود الإعرابية.

وأحاول في هذا الفصل في مبحثه الأول الكشف عن أسباب ظهور هذه الخلفية العقدية، أي معرفة الدافع الذي جعل بعض المعربين يفصح عن الأثر العقدي في توجيهه أو توجيه غيره.

وهي أسباب متعددة ومختلفة منها ما هو موضوعي يرام منه الوصول إلى التوجيه الإعرابي الأوفق والأليق بكتاب الله، ومنها ما هو ذاتي من خلال توظيفٍ صريحٍ للتوجيه الإعرابي في خدمة المعتقد(١).

ثم أحاول في المبحث الثاني الكشف عن كيفية وقوف القارئ على هذا الأثر العقدي ومعرفته في الجهود الإعرابية.



(١) قد أشار البحث إلى بعض الأسباب العامة للاختلاف بين المعربين، وذلك في المبحث الثاني من التمهيد (مفهوم التوجيه الإعرابي وأساب تعدده)، أما الحديث عن الأسباب هنا فهو فيما يتعلق بالتوجيهات الإعرابية المتأثرة بالمعنى العقدي.

المبحث الأول
أسباب ظهور الأثر العقدي عند المعربين

أ - الاختلاف في لازم الإعراب:

وأعني بذلك أن يكون المؤثر في بعض التوجيهات هو التماس بعض المعربين معنى عقدياً في أحد الأوجه الإعرابية موجباً له أو مانعاً منه، حيث يرى التلازم بين التوجيه الإعرابي وهذا المعنى العقدي، سواء كان هذا المعنى العقدي معنى عاماً متفقاً على وجوبه أو منعه، أو كان معنى يفضي إلى مبدأ خاصٍ لأحد الاتجاهات.

في حين أن غيره من المعربين قد لا يلوح لهم هذا المعنى المذكور، ولا يرى هذا التلازم بين التوجيه الإعرابي والمعنى العقدي، ومن ثمّ يسوّغ الأوجه الإعرابية السائغة نحوياً، دون أن يكون الأثر العقدي موجباً أو مانعاً لشيء منها كما هو الحال عند الفريق الأول.

ولأن هذا السبب راجع إلى حقيقة هذا الالتماس وهذا الفهم فإن هذه الظاهرة غالباً ما تكون بين أفراد المعربين، وليس بين الاتجاهات العقدية، ولهذا فإنه ربما كان الخلاف في لزوم هذا المعنى أو ذاك جارياً بين أفراد المذهب الواحد[1].

وقد يكون التقابل في فهم لازم أحد التوجيهات الإعرابية ومؤداه

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٥، ٦، ٧، ١٠، ١٦، ١٧،١٨، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٣٨، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٦٤،٥٢، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٩،٧٦، ٨٢، ٨٣) من هذا البحث.

بصورة لا يمكن الجمع بين الأقوال فيها لكونها على أوجهٍ متقاطعة ومتعارضة، فقد يصل الأمر إلى إصدار أحكام شديدة نحو توجيهٍ إعرابي معيّن كوصفه بأنه (كفرٌ) أو (ضلال) أو نحو ذلك من الأحكام[١].

يصور مثل ذلك قول الشيخ عضيمه في إحدى مسائل البحث: «أخطأ ابن قتيبة في الإعراب، ففسد المعنى نتيجة هذا الإعراب الخاطئ، ثم جعل القراءة كفراً ولحناً لا تصح به الصلاة، ولو استقام له الإعراب ما فسد المعنى ولا رتب عليه هذه النتائج»[٢].

ومما سبق في هذا الباب ما ذكره البطليوسي عن بعضهم أنه حكم على إعراب قوله تعالى ﴿قَآيِمًا بِٱلْقِسْطِ﴾ [آل عمران ٣/١٨] حالاً، بأنه كفرٌ من قائله مع كثرة قائليه. وذلك بسبب خطئه في تصوّر مفهوم الحال[٣].

كما سبق النقل عن ابن تيمية أن بعض التوجيهات الإعرابية لقوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسْبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال ٨/ ٦٤]. «خطأ قبيح مستلزمٌ للكفر»[٤].

ومنه أيضاً تحذير عبد القاهر الجرجاني من اختيار أحد التوجيهات الإعرابية؛ لأن من اختاره «كان بعُرض أن يقع في الشرك من حيث إنه إن جرى في خاطره أن الكلام على ظاهره خرج ذلك به -والعياذ بالله تعالى- إلى إثبات مذْعُوَّينِ، تعالى اللّه عن أن يكون له شريك»[٥].

---

(١) تنظر المسائل (٨، ٢٤، ٢٥، ٤٥، ٦٢، ٧٥، ٧٧، ٧٨) من هذا البحث.

(٢) دراسات لأسلوب القرآن ق١ج١/ ٢٩. وتنظر المسألة ذات الرقم (٢٤) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٥) المبحث الثاني.

(٤) منهاج السنة ٧/ ٢٠٤، والتدمرية ص ٢٠١، وقاعدة جليلة في التوسل والوسيلة ٢٢١، ٢٣٨. وتنظر المسألة ذات الرقم (٧٥) من هذا البحث.

(٥) دلائل الإعجاز ص ٢٨٧، وينظر: الإيضاح في علوم البلاغة للخطيب القزويني ص ١١٣، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ٣/ ١٦٤. وتنظر المسألة ذات الرقم (٧٧) من هذا البحث.

وكذلك قول الفراء حول معنى (أو) في بعض الآيات: «من زعم أنّ (أو) في هذه الآية على غير معنى (بل) فقد افترى على الله؛ لأن اللَّه تبارك وتعالى لا يشكّ»[١].

فهذه نماذج من الأحكام الخطيرة نحو بعض التوجيهات الإعرابية التي نحا إليها بعض المعربين، مما يعني أن هذا الصورة المتقابلة التي لا يمكن الجمع بين أطرافها، ناتجة عن الاختلاف في التلازم بين التوجيه الإعرابي والمعنى المركب منه، مع الاتفاق على المعنى العام في أكثر الصور.

ب - التقيد بالقاعدة النحوية:

قد يبدو من بعض المعربين تمسكٌ بتطبيق مقتضيات القاعدة النحوية في الآية القرآنية دون تفطنٍ إلى وجوب مراعاة المعنى، ومن ثمّ يصدر عن هذا التطبيق توجيهٌ إعرابي مفضٍ إلى معنى عقدي محذور، لم يتفطن إليه هذا المعرب[٢]، لأنه «قد تقعُ الكلمة أو الجملة موقعاً يحتمل وجهاً إعرابياً تجيزه القواعد النحوية المعروفة، ولكن صحة المعنى لا تستقيم مع هذا الإعراب، فيُمنع هذا الوجه الإعرابي لأن صحة المعنى واستقامته شرط لصحة الإعراب»[٣] كما سبق في التمهيد أن من القواعد التي يجب على المعرب أن يستحضرها في إعرابه مراعاة المعنى مع سلامة القواعد النحوية، وأنه متى تعذر الجمع بينهما كانت صحة المعنى مقدمة في الاعتبار.

قال ابن جني: «إن أمكنك أن يكون تقدير الإعراب على سمت تفسير المعنى فهو ما لا غاية وراءه، وإن كان تقدير الإعراب مخالفاً

---

(١) معاني القرآن ١/ ٢٥٠. وتنظر المسألة ذات الرقم (٧٨) من هذا البحث.

(٢) أما إن كان قد تفطّن له، ولكنه لم ير لزومه في هذا الإعراب وتحققه، فهو مندرج في السبب السابق (الاختلاف في لازم الإعراب)، أما إن كان قد تفطن له ويرى لزوم هذا المعنى ومع ذلك اختار هذا التوجيه فهو مندرج في السبب الآتي (التعصب المذهبي العقدي).

(٣) أوجه من الإعراب القرآني يجيزها النحو ويأباها المعنى، د/ علي أحمد طلب، بحث منشور في مجلة التضامن الإسلامي، مكة المكرمة، السنة ٤٦، الجزء ١٠، ١٤١٢ ص ٢٧-٣١.

لتفسير المعنى تقبّلت تفسير المعنى على ما هو عليه، وصحّحت طريق تقدير الإعراب حتى لا يشذّ منها عليك، وإيّاك أن تسترسل فتفسد ما تؤثر أن تصلحه»[١].

وقال أيضاً: «تجد في كثير من المنثور والمنظوم الإعراب والمعنى المتجاذبين: هذا يدعوك إلى أمر، وهذا يمنعك منه. فمتى اعتورا كلاماً ما أمسكت بعروة المعنى، وارتحت لتصحيح الإعراب»[٢].

وقال العز بن عبد السلام: «وقد يقرّ بعض النحاة ما يقتضيه علم النحو، لكن يمنع منه أدلة شرعية فيترك ذلك التقدير ويقدّر آخر يليق بالشرع»[٣].

وقال المنتجب الهمداني: «نعوذ بالله من إعراب يؤدي إلى فساد المعنى»[٤].

وقال ابن هشام في الباب الخامس: في ذكر الجهات التي يدخل الاعتراض على المعرب من جهتها: «الجهة الأولى: أن يراعي ما يقتضيه ظاهر الصناعة ولا يراعي المعنى، وكثيراً ما تزلّ الأقدام بسبب ذلك. وأول واجب على المعرب أن يفهم معنى ما يعربه مفرداً أو مركباً»[٥].

ولقد وقف البحث على نماذج من الأعاريب التي قدمت فيها سلامة القاعدة النحوية على صحة المعنى، ومن ثمّ ترتب عليها فساد في المعنى[٦].

---

(١) الخصائص ١/ ٢٨٣-٢٨٤. وينظر: ٣/ ٢٦٠-٢٦٤، وأصول التفسير لابن تيمية ص ٣٧، وبدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ٣٩، والبرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠٢-٣٠٤، ٣٠٩، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٥، ٢٣٨، ودراسة الطبري للمعنى ص ٣٢٧-٣٣٢.

(٢) الخصائص ٣/ ٢٥٥.

(٣) الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز ص ٣٣٧.

(٤) الفريد في إعراب القرآن المجيد ٤/ ٢٤٢.

(٥) مغني اللبيب ص ٦٨٤. وينظر: ٦٨٦.

(٦) تنظر المسائل ذوات الأرقام (١، ٢٠، ٢٢، ٢٥، ٢٧، ٢٩، ٣٤، ٧١، ٧٤، ٧٧، ٨٠) من هذا البحث.

ومنها ما سبق في الموقف من قراءة قوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/ ٤٩]. حيث تمسك البصريون وعلى رأسهم سيبويه بترجيح الرفع في (كلّ) على النصب لمعيار نحوي في باب الاشتغال، مع أن القراء قد أجمعوا على النصب، واختاره جمهور النحويين لمعنى عقدي.

قال ابن جني: «الرفع هنا أقوى من النصب، وإن كانت الجماعة على النصب، وذلك أنه من مواضع الابتداء، فهو كقولك: زيدٌ ضربته، وهو مذهب صاحب الكتاب والجماعة، وذلك لأنها جملة وقعت في الأصل خبراً عن مبتدأ، في قولك: نحن كلّ شيء خلقناه بقدر، فهو كقولك: هند زيد ضاربها، ثم تدخل (إنّ) فتنصب الاسم، وبقي الخبر على تركيبه الذي كان عليه من كونه جملة من مبتدأ وخبر»(١).

وغير خافٍ أن ذلك مفضٍ إلى «أن يكون إجماع القراء على خلاف المختار، وهو غير سائغ»(٢)

كما أن حكم عبد القاهر على أحد التوجيهات الإعرابية لقوله تعالى ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمَٰنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾ [الإسراء ١٧/ ١١٠]. بأنه مفضٍ إلى الشرك كما سبق في الفقرة السابقة، كان سببه تعلقه بدلالة بعض الألفاظ نحوياً، «ذلك من حيث كان محالاً أن تعمد إلى اسمين كلاهما اسم شيء واحد فتعطف أحدهما على الآخر، فتقول مثلاً: ادع لي زيداً أو الأمير، والأمير هو زيد، وكذلك محال أن تقول: ﴿أَيًّا مَا تَدْعُوا﴾ وليس هناك إلا مدعوّ واحد؛ لأن من شأن (أيّ) أن تكون أبداً واحداً من اثنين أو جماعة، ومن ثمّ لم يكن له بدّ من الإضافة إما لفظاً أو تقديراً»(٣).

---

(١) المحتسب ٢/ ٣٠٠. وتنظر المسألة ذات الرقم (٣٤) من هذا البحث.

(٢) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٥٠٥.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٨٧.

وقد يكون التقيد بالقاعدة النحوية - في بعض صوره - سلّماً لتمرير بعض المنطلقات العقدية لدى بعض المعربين[١].

قال ابن القيم: «هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنهم يفسّرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيمٌ يقطع السامع بأن مراد القرآن غيرُه»[٢].

أما التزام القاعدة النحوية مع غياب المؤثر العقدي فهو - في نظري - قليل في إعراب آيات العقيدة، لأنّ تحكم الخلفية العقدية أقوى من تحكّم المعايير الصناعية واللفظية.

وقد يكون سبب ذلك خفاء الإعراب واحتماله أكثر من وجه، فيأخذ المعرب بأحد هذه الأوجه دون التفطن للأثر العقدي في ذلك[٣].

ج - التعصب للمذهب العقدي:

لا شك أن المؤثر الحقيقي في تلك التوجيهات الإعرابية لآيات العقيدة هو التوجه العقدي، وأنه يبدو جلياً في مواقف وخفياً في أخرى، وأن هذا الأثر أقوى من غيره من المؤثرات؛ لأن كلّ معربٍ يطمع في أن يكون التوجيه الإعرابي متسقاً مع فهمه المذهبي للآية وبرهاناً على صحة تأويله وفساد تأويل غيره.

غير أنه قد يصطبغ هذا التأثر بشيء من التعصب للمذهب العقدي، من خلال تعسّفٍ ظاهر مكشوف يتجلى باللجوء إلى أوجه نحوية ضعيفة أو مرفوضة، وترك الأوجه الظاهرة القريبة.

يصور مثل ذلك السمين الحلبي بقوله: «وللزمخشري هنا كلامٌ

---

(١) وسيأتي مزيد تفصيل في هذه المسألة في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) بدائع الفوائد ٣/ ٣٩.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٤٥) من هذا البحث.

متعلق بالإعراب ليجره إلى غرضه من الاعتزال»[١].

والنماذج من هذه الصورة متعددة كما سبقت في مسائل القسم الأول[٢]، وكما سيأتي عرضه أيضاً في الفصل الثاني في الحديث عن موقف معربي الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية.

د - الاختلاف في القراءة:

لقد كان من أهم مظاهر العلاقة بين الإعراب والمسوغات«غير اللغوية تعدد القراءات، إذ كثيراً ما يتمثّل الاختلاف بين القراء في مواضع الوقف من الآية أو علامات الإعراب ومواقعه مما يولّد للمعنى احتمالاتٍ متنوعة»[٣].

ولقد كان اختلاف القراءة ومن ثَمَّ تمسك بعض المعربين بأحد وجوهها، وتركه غيره، سبباً لظهور الأثر العقدي في توجيهه الإعرابي، ذلك أن وجه القراءة المتروك قد يفضي إلى معنى عقدي غير متفق ومسلماته العقدية، ومن ثمّ يلجأ إلى الانتقائية في تعامله مع القراءتين[٤].

كما أن لجوء بعض المعربين إلى ترجيح القراءة الضعيفة وتقديمها على القراءة المتواترة سبب أيضاً للكشف عن المؤثر العقدي في هذا التوجّه[٥].

---

(١) الدر المصون ١٠/٥٤٩.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٢، ٣، ١١، ١٤، ١٥، ١٩، ٢٠، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٢، ٣٥، ٣٧، ٤٢، ٤٦، ٤٧، ٥٥، ٥٦، ٥٧، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٨٠، ٨١، ٨٤، ٨٥، ٨٩، ٩٠) والفصل الثاني من هذا البحث .

(٣) قضايا اللغة في كتب التفسير، د/ الجطلاوي ص ٢٩٩.

(٤) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٥، ٨، ١٢، ١٤، ٢٤، ٢٩، ٣٤، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٩٠) من هذا البحث.

(٥) ينظر: الفصل الثالث (موقف المعربين في توجيهاتهم من الأصول النحوية)، وفقرة (الاعتماد على القراءات الشاذة والموضوعة في تأويل النصوص) في مبحث المعتزلة من الفصل الثاني في هذا البحث.

المبحث الثاني
طرق معرفة الأثر العقدي

كما سبق القول بأن التأثير العقدي في التوجيهات الإعرابية تتفاوت نسبة ظهوره، فقد يكون صريحاً واضحاً، وقد يكون خفياً يتطلب منهجية دقيقة لاستنباطه ومعرفته.

وأحاول في هذا المبحث عرض شيء من الطرق التي من خلالها يكتشف المتلقي والقارئ أثر المعنى العقدي في هذا التوجيه الإعرابي أو ذاك، على أنه قد يتوافر في المسألة الواحدة أكثر من وجه لمعرفة الأثر العقدي، أو يظهر عند معربٍ ما يختلف عن الآخر. ومن ذلك ما يأتي:

أ - التصريح بنسبة الإعراب إلى مذهب عقدي:

وهذا طريق واضح وجلي لمعرفة الأثر العقدي، ذلك أن تصريح العالم بنسبة الإعراب إلى مذهبٍ عقدي معيّن يكفي القارئ مؤونة الكشف عنه في التوجيه الإعرابي ومحاولة الربط بينه وبين الأصول والمسلمات العقدية.

وتختلف عبارات التصريح بهذه النسبة، فمنها ما يكون على وجه التفصيل والربط الدقيق بين التوجيه الإعرابي والمسلمات العقدية لبعض المعربين كقولهم «ويعربه أهل السنة»، و«هذا إعراب المعتزلة» و«قال بعض أهل الزيغ»، و«قالت المجبرة»[1].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (١، ٢، ٩، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ١٧، ١٩، ٢٠، ٢٩، ٣٤، ٤٢، ٥٥، ٥٧، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٨٥، ٩٠) من هذا البحث.

ومنها ما يكتفي بالإشارة إلى مغزى المعرب، كقولهم: «وهذا منه اعتزال»، وقولهم: «وهو على مذهبه الفاسد» وقول بعضهم «هذه دسيسة اعتزالية»، وقوله: «وهو يفرّ من اعتقاد...»[١].

ب - الإشارة إلى المعنى العقدي:

قد لا يصل الوضوح في معرفة الأثر العقدي في التوجيه الإعرابي إلى درجة التصريح بنسبته إلى مذهب عقديّ معيّن، وإنما عن طريق الإشارة والإيماء إليه، وإلى ما يدفع المعرب أو غيره إلى ترجيح هذا الإعراب على سواه.

ومن ذلك قولهم «لأنه تعالى لا يكون في مكان أعلم منه في مكان»، و قولهم: «وهو مبني على أن الأعمال لا تجسّم»، وقولهم «وإنما ذهب أهل العلم إلى هذه التأويلات والخروج عن الظاهر لما قام دليل العقل...»، وغير ذلك من العبارات[٢].

ج - القطع بصحة أحد الأوجه وفساد غيره عقدياً:

من طرق معرفة الأثر العقدي في التوجيه الإعرابي قطع المعرب بصحة ما اختاره من الأوجه الإعرابية عقدياً، وفساد غيره دون أن يذكر هذا المعنى العقدي أو ينسب أحد الأوجه إلى مذهب معيّن.

ومن عباراتهم في ذلك: «وهذا خطأ في المعنى والإعراب»، و«هذا منهم قصور نظر»، و«هذا أليق بقولنا؛ لأن القول الآخر يوهم»، و«ومعلومٌ أن الآية لم يقصد بها هذا قطعاً»، ونحو ذلك[٣].

---

(١) تنظر المسائل ذات الأرقام: (١١، ١٤، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣١، ٣٥، ٣٧، ٤٣، ٤٩، ٥٦، ٨١، ٨٦، ٨٨، ٨٩) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٣، ٤، ٧، ١٠، ١٢، ١٣، ٢٢، ٢٣، ٢٧، ٢٨، ٣٤، ٣٥، ٣٨، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٤٨، ٥٢، ٥٦، ٦٧، ٧١، ٧٢، ٨٢، ٨٣) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٤، ٥، ٦، ٨، ١٨، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٢٨، ٣٦، ٤٠، ٤٢، ٤٥، ٥٢، ٥٤، ٦٢، ٦٤، ٧٣، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ٨٤، ٨٧) من هذا البحث.

د - توافق أفراد المذهب العقدي في التوجيه الإعرابي:

قد يخفى الأثر العقدي بدرجة كبيرة، فلا يجد القارئ من ينص على التصنيف العقدي لأيٍّ من التوجيهات، ولا يجد في النقاش والترجيح إشارة إلى معنى عقدي، فيضطرُّ إلى أسلوب التتبع والاستقراء للتوجيهات الإعرابية عبر العصور المختلفة، فقد ينجلي له الأثر العقدي من وجه توافق أفراد المذهب العقدي الواحد على توجيه إعرابي مخصوص، كأن يجد أن أحد تلك التوجيهات قد رجحه واختاره الأخفش الأوسط، ثم أبو علي الفارسي، ثم أبو الفتح بن جني، ثم الشريف المرتضى، ثم الزمخشري، وهكذا فإنه سيقطع حينئذٍ بأن هذا التوجيه الإعرابي متوافق مع الأصول الاعتزالية، فيمعن النظر والتأمل فيه، ويوازنه بمقتضيات تلك الأصول، وكذلك توافق أعلام المذهب الأشعري في مثل ذلك.[1]

هذه أهم الأمور المعينة على اكتشاف الأثر العقدي ومعرفته في التوجيه الإعرابي، وهي تتفاوت في ظهورها، وتوافرها، فقد يمكن معرفته بأكثر من واحدٍ من هذه الطرق، وقد ينحصر في طريق واحد.



(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٤، ١١، ١٣، ١٥، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٢، ٤٧، ٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٨٠، ٨١، ٨٤، ٨٥، ٩٠) من هذا البحث.



الفصل الثاني
موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية

- تمهيد.
- أسس مهمة في التصنيف العقدي للتوجيهات الإعرابية.

المبحث الأول: موقف أهل السنة والجماعة (أتباع السلف)

المبحث الثاني: موقف أهل الكلام وأهل الباطن:

أولاً: المعتزلة.

ثانياً: الأشاعرة.

ثالثاً:الشيعة.

رابعاً: الصوفية.

خامساً: الخوارج.



تمهيد

لقد أنزل اللّٰه كتابه العزيز على رسوله الكريم ﷺ ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ [الشعراء ٢٦/ ١٩٥]، ففهمه ﷺ جملة وتفصيلاً بعد أن تكفل اللّٰه تعالى له بالحفظ والبيان بقوله ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ ۞ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ۞ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [القيامة ٧٥/١٧-١٩]، وقوله ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [النحل ١٦/ ٤٤].

واستجاب ﷺ لهذا الأمر الرباني، وبيّنه للناس أوضح بيان، ففهمه الصحابة رضوان اللّٰه عليهم «جملة بالنسبة لظاهره وأحكامه، أما فهمه تفصيلاً ومعرفة دقائق باطنه بحيث لا يغيب عنهم شاردة ولا واردة، فهذا غير ميسور لهم بمجرد معرفتهم للغة القرآن، بل لا بدّ لهم من البحث والنظر والرجوع إلى النبي ﷺ فيما يشكل عليهم فهمه؛ لأنه عليه الصلاة والسلام عليه البيان، كما أن عليه البلاغ»[1].

ولقد أخذ الصحابة بالتزام الأثر عن النبي ﷺ في تفسير القرآن، بالإضافة إلى سلامة قرائحهم اللغوية، وتوافقها مع لغة القرآن فكان هذا سبباً في قلة الخلاف بينهم في فهم القرآن، وإن وجد فهو من باب التنوّع، وتعدد التعبير مع وحدة المعنى.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «كان النزاع بين الصحابة في تفسير القرآن قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة، فهو قليل بالنسبة إلى من بعدَهم، وكلما كان العصر أشرفَ كان الاجتماع والائتلاف والعلم والبيان فيه أكثر...

(١) الاتجاهات المنحرفة في التفسير، الذهبي ص ١٠.

والخلاف بين السلف في التفسير قليل[(١)]، وخلافهم في الأحكام أكثر من خلافهم في التفسير، وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع على اختلاف تنوّع لا اختلاف تضادّ»[(٢)].

وبعد أن اتسعت رقعة الدولة المسلمة جراء الفتوحات الجهادية شرقاً وغرباً، ودخل الناس في دين اللَّه أفواجاً، واستنارت أمم تلك البقاع بنور الإسلام، كان من أثر ذلك أن اصطحب بعض أولئك القوم شيئاً من موروثاتهم العقدية والفكرية السابقة، فكانت بداية الأمر في نطاق ضيق وخفي، وذلك مع قوة الدولة المسلمة، وإقبال المسلمين على نور الوحيين، ولكن مع مرور الوقت وبُعْدِ الدولة عن مشكاة النبوة ظهرت آثار تلك الثقافات الأجنبية وموروثات الأمم السابقة عن طريق وسائل متعددة، من أبرزها تبنّي بعض الولاة لتلك الثقافات، وتحمّسهم لها، وتقريب أهلها، وتقلديهم كثيراً من المناصب الدينية.

وكان من أثر ذلك أن ظهرت المناهج الكلامية والفلسفية في الميادين العلمية في المناظرات والتآليف، بل والمجالس العلمية في المساجد ودور العلم.

ولقد تفطّن روّاد هذه المناهج إلى أنهم لن يتمكّنوا من تسويق أفكارهم ونشرها بين المسلمين إلا أن يدعموها بدلالة نصوص الوحيين لتحظى بالمصداقية والقبول بينهم.

أما السنة فقد عطّلوا حجيتها لتعذّر تطويعها وليِّ نصوصها، لكونها

---

(١) يطلق مصطلح السلف في علم التفسير على الطبقات الثلاث: الصحابة والتابعين وأتباعهم؛ «لأن أصحابها أول علماء المسلمين الذين تعرّضوا لبيان القرآن، وكان لهم فيه اجتهادٌ بارزٌ، وقلّ أن تجد في علماء الطبقة التي تليهم من كان مشهوراً بالتفسير والاجتهاد فيه، بل كان الغالب على عمل من جاء بعدهم في علم التفسير نقلَ أقوال علماء التفسير في هذه الطبقات الثلاث أو التخيّر منها والترجيح بينها، كما فعل الإمام محمد بن جرير الطبري». التفسير اللغوي للقرآن الكريم د/ الطيار ص ٥٨.

(٢) مقدمة في أصول التفسير، لابن تيمية ص ١٤.

في حقيقة الأمر واردة على وجه التفصيل والتدقيق لكل الأحكام الاعتقادية والتشريعية على سواء، وتذرعوا بتوهين سندها، وحكموا بظنّية دلالتها وعدم بلوغها مرتبة القطعية واليقين.

وأما القرآن فقد وجدوا في طبيعة إجماله، ووصفه حمّالَ أوجهٍ ما يناسب أن يكون مستنداً لأفكارهم وتوثيقاً لمنطلقاتهم ولو على أوجه بعيدة، ومسالك وعرة، إلى حدِّ إخضاع النص القرآني وقسره ليوافق منطلقات المذهب العقدي، وتأويل ما يصادمها من نصوصه تأويلاً لا ينافي هذه المنطلقات ولا يعارضها.

قال ابن قتيبة رحمه اللّه عن أرباب المقالات الكلامية: «وفسروا القرآن بأعجب تفسير، يريدون أن يردّوه إلى مذاهبهم، ويحملوا التأويل على نِحَلِهم»[١].

وقال ابن القيم رحمه الله: «وأنت تجد جميع هذه الطوائف تنزِّل القرآن على مذاهبها وبدعها وآرائها، فالقرآن عند الجهمية جهمي، وعند المعتزلة معتزلي، وعند القدرية قدري، وعند الرافضة رافضي، وكذلك هو عند جميع أهل الباطل ﴿وَمَا كَانُوٓاْ أَوۡلِيَآءَهُۥٓۚ إِنۡ أَوۡلِيَآؤُهُۥٓ إِلَّا ٱلۡمُتَّقُونَ وَلَٰكِنَّ أَكۡثَرَهُمۡ لَا يَعۡلَمُونَ﴾ [الأنفال ٨/ ٣٤]»[٢].

ولقد كانت الدلالة اللفظية والأساليب اللغوية أقرب الطرق التي سلكها أرباب هذه التوجهات لكسب تأييد القرآن لأفكارهم، ذلك أن اللغة واسعة الدلالات، متعددة السياقات، تحوي من المرونة ما يجعلها شاملة للمتباينات من الفهوم والعلوم.

ولقد «طمع كل المستندين في تأويل القرآن إلى اللغة أن تكون الحجة اللغوية برهاناً على صحة تأويلهم وفساد تأويل غيرهم، فبات الدليل اللغوي على صحة التأويل دليلاً مادياً وموضوعياً على أحدية

---

(١) تأويل مختلف الحديث ص ٦٤.

(٢) شفاء العليل لابن قيم الجوزية ١/ ٢٧٣، وينظر: الصواعق المرسلة ٢/ ٦٨٢.

التأويل وإقصاء ما عداه مما لا تحتمله اللغة فكان ذلك من الأسباب الرئيسة الدافعة إلى دراسة اللغة»[١].

ويمثّل التوجيه الإعرابي للآيات أحد مقومات التوظيف المذهبي للدلالة اللغوية في تأويل القرآن، حيث حاول كل معرب أن ينتقي من الإعراب ما يتوافق ومنطلقاته العقدية.

ولقد انكشف لنا في مسائل القسم الأول من هذا البحث كثير من جوانب هذا التوظيف ومعالمه، ويأتي هذا الفصل - بوصفه أهم فصول الدراسة - ليعيد قراءة تلك المسائل قراءة تصنيفية، ليظهر من وراء ذلك موقف الفرق الإسلامية والاتجاهات العقدية من الدلالة اللغوية بوجه عام، ومن القواعد النحوية بوجه خاص، بوصفها الأساس الذي تمتد منه تلك التوجيهات الإعرابية.

- أسس مهمة في التصنيف العقدي للتوجيهات الإعرابية:

قبل الدخول في بيان موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية، تجدر الإشارة إلى بعض الأسس والمعايير المهمة في باب التصنيف العقدي للتوجيهات الإعرابية.

ذلك أن هذا الأمر يستلزم منهجاً علمياً دقيقاً قائماً على العدل والوسطية والتحري بالتتبع والاستقراء لعدد من الجوانب المهمة في هذا الباب، والبعد عن السطحية في الاستقراء، والتسرع في التصنيف.

ومن تلك الأسس المنهجية في هذا الباب، ما يأتي[٢]:

أولاً: أن الأثر العقدي في التوجيهات الإعرابية يأتي على صورٍ متعددة حسب الدوائر العقدية، ومنها:

---

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير د/ جطلاوي ص ٣٨٧.

(٢) قد سبقت الإشارة إلى بعض الأسس الأخرى التي ينبغي على المعرب مراعاتها في فن الإعراب بوجه عام، وذلك في المبحث الثاني من التمهيد (مفهوم التوجيه الإعرابي وأسباب تعدده).

أ - أن يكون خلافاً فردياً، يمثل المعرب فيه رأيه الخاص حول معنى عام لا يختص به مذهب معين، بل يتفق المعربون في الموقف من أصله، ولكن الخلاف طرأ في الكيفية الإعرابية التي توصل إلى هذا المعنى[(١)].

ب - أن يكون خلافاً مذهبيًّاً، يمثّل المعرب فيه رؤية توجهه العقدي، وذلك بأن يكون تعدد التوجيه الإعرابي حول تركيب الآية ناتجاً عن تنازع معربي الاتجاهات العقدية لتوظيفه لصالح المبدأ العقدي الخاص بكل توجه.

وهذا هو غالب تلك التوجيهات السابقة التي كان الخلاف فيها على مستوى الفرق الإسلامية أو بعض معربيها[(٢)].

ج - أن يكون خلافاً مِلَلياً طائفياً، بأن يكون حول معنى متنازع عليه بين دائرة الإسلام وغيره من الديانات.

وهذه الصورة محدودة جداً، ولا تمثّل ظاهرة في هذا النوع من التوجيهات[(٣)].

ثانياً: أن بعض المصادر الإعرابية والتفسيرية قديماً وحديثاً قد بذلت جهداً قيماً في الكشف عن الأثر العقدي خلف التوجيهات الإعرابية، ومع ذلك فإن بعض صور هذا التصنيف فيها غير حقيقي بتأثير ما شابه من الخلط بين المفاهيم والمصطلحات العقدية والمذهبية.

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٥، ٧، ٨، ١٦، ١٧،١٨، ٢١، ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٧، ٣٤، ٤٣، ٤٥، ٥٠، ٥٢، ٦٤، ٧١، ٧٢، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧،٧٨، ٧٩، ٨٢، ٨٣) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (١، ٢، ٣، ٤، ٩، ١١، ١٢، ١٣،١٤، ١٥،٢٠، ٢٦، ٢٨، ٢٩، ٣٠، ٣٢، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٧، ٥١،٥٣، ٥٦، ٥٧، ٥٨،٥٩،٦٠، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٥،٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٨٠،٨١، ٨٤، ٨٥، ٨٦، ٨٨، ٨٩، ٩٠) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٥) من هذا البحث.

ومن أبرز الصور وأخطرها ما يقوم به بعض المعربين من نسبة بعض التوجيهات الإعرابية إلى أهل السنة مع تخريجها على أصول عقدية تخالف مذهب أهل السنة والجماعة، إذ يظهر بعد التحقيق والتدقيق أن المراد بذلك هم الأشاعرة والماتريدية[١].

ويعود السبب في ذلك إلى تجاذب مصطلح (أهل السنة) بين عدد من التوجهات كما سبق بيانه[٢].

وهؤلاء إن سُوِّغ لهم حرصهم على إدراج مذهب الأشاعرة تحت مفهوم أهل السنة - لزعمهم ضيق الفوارق بين المنهجين- إلا أنه من غير السائغ أبداً أن يقصروا توجيه أهل السنة على التوجيه الأشعري، بل المنهج العلمي يقتضي أن يكون توجيه أتباع السلف أحق بهذه النسبة، فإن وافقه توجيه الأشاعرة فذاك، وإلا بقي توجيه أتباع السلف منفرداً بهذا المفهوم.

ومن مظاهر غياب دقة المنهج في تتبع الأثر العقدي في تلك الجهود ما يقوم به بعض معربي الأشاعرة من تصنيف بعض التوجيهات الإعرابية المخالفة لمنطلقاتهم العقدية على أنها معتزلية خالصة، في حين أنها قد تكون متسقة مع منهج أهل السنة والجماعة أتباع السلف وقد قال بها بعض معربيهم[٣].

ويصور ابن القيم فيما سبق هذا التلبيس المتعمّد في هذا التصنيف لدى بعض المؤلفين من قصرهم مفهوم أهل السنة على ما يدّعيه الأشاعرة، ووصف مذهب أهل السنة الحقيقي على أنه اعتزال أو نحو ذلك من البدع.

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (١٠، ١٥، ٢٦، ٥٧، ٨٦) من هذا البحث.

(٢) ينظر: المبحث الثالث (مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده) من التمهيد، والمسألة ذات الرقم (٩) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (١٠، ١٥، ٢٦، ٣٣، ٣٥، ٣٧، ٣٩، ٤٩، ٦١، ٨٦) من هذا البحث.

قال عن إنكار الأشاعرة التعليل والحكمة في أفعال الله: «وجعلوا هذا المذهب شعاراً لأهل السنة ! والقول بخلافه قول أهل البدع من المعتزلة وغيرهم، ولعمر اللَّه إنه لمن أبطل الأقوال، وأشدها منافاة للعقل والشرع ولفطرة اللَّه التي فطر عليها خلقه، وقد بينا بطلانه من أكثر من خمسين وجهاً في كتاب المفتاح»[١].

وإذا كان من المتقرر عند المحققين أنه ليس كل ما نُسب إلى أحدٍ من الصحابة أو السلف الصالح من وجوه التفسير صحيحاً، فإن تقرير ذلك في التوجيه التركيبي والإعرابي من باب أولى.

قال ابن تيمية: «وهذه الكتب التي يسميها كثير من الناس (كتب التفسير) فيها كثير من التفاسير[٢] منقولات عن السلف مكذوبة عليهم، وقولٌ على اللَّه ورسوله بالرأي المجرد، بل بمجرد شبهة قياسية، أو شبهة أدبية.

... ومعلوم أن في كتب التفسير من النقل عن ابن عباس من الكذب شيء كثير، من رواية الكلبي عن أبي صالح وغيره»[٣].

ثالثاً: أنه إذا كان بعض التصنيف العقدي لكثير من التوجيهات الإعرابية غير صحيح لأنه لم يسر على منهج صحيح وتتبع دقيق كما سبق فإن أخطر منه التصنيف العقدي لبعض الأعلام النحوية وأئمة العربية كما تقوم به كتب التراجم والطبقات ويتناقله بعض المتأخرين دون تحقيق ولا تدقيق. لأن ذلك سيؤدي إلى نسبة المعرب وإعرابه إلى الاتجاه العقدي المنسوب إليه. فمن الثابت بالتتبع أن كتب الطبقات والتراجم المذهبية

---

(١) شفاء العليل ١/ ٣٨٢. وينظر: مفتاح دار السعادة ٥٠٨-٥٨٠. وتنظر المسألة ذات الرقم (٢٦) من هذا البحث.

(٢) في المطبوع: التفسير.

(٣) مجموع الفتاوى ٦/ ٣٨٨-٣٨٩، بتصرف يسير.

سواء كانت على أساس عقدي أو فقهي تسعى جاهدة إلى حشد أكبر عدد من الأعلام المشهورين إلى معسكرها.

ولهذا فإن من أعجب العجب وأبين الباطل أن نطالع كتب طبقات المعتزلة أو الأشاعرة وقد حشرت في زمرة أتباعها بعض الصحابة الكرام أو التابعين الأجلاء فمن باب أولى أن تزعم أن أئمة العربية كانوا على مذهب أتباعها وتصنفهم من طبقات أشياعها.

ولذا فإنه يتعين الحذر من موافقة هذه الكتب ومجاراتها في هذا التصنيف. كما أنه ينبغي عدم التشديد والتضييق في إبقاء بعض الأعلام والأئمة في دائرة السلف لمجرد وقوع العالم النحوي أو غيره في خطأ في موضع أو موضعين بل يجب الأخذ بالاعتبار ما يلي:

أ - أن الأصل هو السلامة في معتقد الرجال خاصة في القرون المفضلة التي لم تنتشر فيها البدع ويكون أتباعها هم الأكثر وفق تصنيف واضح.

ب - أنه لا يجوز إتهام العالم ببدعة ونسبته إلى أهلها لمجرد قوله إياها. فقد يكون قالها أو تمثلها جهلاً أو بتأويل حسن ما لم يدع إلى هذه البدعة ويرد على منكريها.

جـ - أن علماء العربية يغلب عليهم الاهتمام والعناية بالعربية رواية وجمعاً وتأليفاً فيها ولهذا فقد تخفى على بعضهم التحقيقات الصحيحة في بعض الآيات والنصوص العقدية، فلا يجوز إخراجهم من دائرة السلف وهي الأصل وهي السلامة لمجرد هذا الخطأ.

ولا يعني هذا عدم بيان الخطأ الذي وقعوا فيه كلّا بل يجب أن يقبل الحق ويرد الباطل من أيٍّ كان وهذا من الواجب المتحتم لأن خطأ العالم سبب لإضلال غيره فيبيّن الخطأ ويرد على صاحبه من غير أن يتخذ ذلك دليلاً على لحاقه بالطائفة العقدية المنحرفة.

رابعاً: أنه يتعيّن في التصنيف العقدي للتوجيه الإعرابي أن يستند على دلائل صريحة، ومظاهر واضحة، سواء بتصريح المعرب نفسه، أو بإشارة غيره، أو بالاستقراء والتتبع في اختيارات التوجه العقدي الواحد، مما يظهر معه أن المحرك في اختيار هذا التوجيه هو المعنى العقدي عند معربي هذا التوجه العقدي أو ذاك، كما سبق عرضه في الفصل الأول.

ولا يلزم أن يتمثل هذا التوجيه الإعرابي كل أفراد المذهب، بل يكفي أن يقول به بعضهم بعد تحقق توظيفه لخدمة المعتقد.

خامساً: أنه لا يتعيّن من توافق معربي مذهبٍ عقدي معيّن في توجيه إعرابي، واقتصارهم عليه، أن يكون هذا التوجيه الإعرابي خاصاً بهذا المذهب، فيصنّف كل من قال به على أنه موافق له؛ فليس كل من وافق مذهباً عقدياً في إعرابه متبعاً له في مرتكزاته العقدية؛ وذلك أن المعاني واسعة، والإعراب محدود، فمن الطبعي أن تتعدد الموارد المعنوية على الإعراب الواحد.

ولقد سبق في إحدى مسائل البحث عرض صورة من الانفصال بين توجه المذهب العقدي وأحد رجاله حين كشف عنها السمين الحلبي بقوله: «لم يزل الناس يقولون: إن الوقف على ﴿يختار﴾[1]، والابتداء بـ(ما) على أنها نافية هو مذهب أهل السنة، ونقل ذلك عن جماعة كأبي جعفر وغيره، وأن كونها موصولة متصلة بـ(يختار) غير موقوف عليه مذهب المعتزلة. وهذا الزمخشري قد قرر كونها نافية، وحصّل غرضه في كلامه، وهو موافق لكلام أهل السنة ظاهراً، وإن كان لا يريده. وهذا الطبري من كبار أهل السنة منع أن تكون (ما) نافية»[2].

فهذان المعربان علمان مقدمان في مذهبيهما العقديين ومع ذلك

---

(١) في قوله تعالى: ﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾ [القصص ٢٨/ ٦٨].

(٢) الدر المصون ٨/ ٦٩١. وتنظر المسألة ذات الرقم (١٤) من هذا البحث.

تقابلت رؤية كل واحدٍ منهما مع إعراب مذهبه، لتوافق رؤية المذهب الآخر.

مما يعني أن الموقف يتطلب دقة في تصنيف الأعلام والمعربين إلى هذه التوجهات العقدية فلا يسوغ أن ينسب العالم إلى توجه عقدي من خلال توجيه إعرابي، لأنه كما سبق في مقدمة الرسالة أن عقيدة العالم لا تؤخذ من كلامه في باب واحد من أبواب العقيدة، بل بمجموع الأبواب والمباحث.

ولهذا فقد نلحظ أن المعرب أو المفسر من أهل السنة قد يوافق أحد الاتجاهات، ولا يعد هذا خروجاً منه عن منهج السلف.[١]

والفرق بين هذه النتيجة والتي قبلها، أن الأولى تتعلق بتصنيف الإعراب ونسبته إلى المذهب العقدي. أما الثانية فتتعلق بتصنيف الأفراد والمعربين إلى المذهب العقدي جراء التوافق في التوجيه الإعرابي مع اختيار مذهب من المذاهب.

والتنظير لذلك كأن يقال عن هذا الإعراب بأنه إعراب المعتزلة، وذلك لتوافر قيود هذا التصنيف وتوافقه مع مسلمات المعتزلة، ولكن لا يجوز أن يحكم على كلّ من اختار هذا الإعراب بأنه معتزلي أو موافق للمعتزلة.

ولقد سبق ذكر بعض الطرق المفيدة في معرفة التصنيف العقدي للتوجيهات الإعرابية في الفصل الأول[٢]..

سادساً: قد يكون التوجيه الإعرابي الواحد مختاراً لدى أكثر من اتجاه عقدي، قد تتفق الرؤية في مؤدى هذا التوجيه الإعرابي، وقد تختلف، فيفسره كل فريق وفق مقتضيات معتقده. وهذا كما هو حاصلٌ في

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٩، ١٢، ١٤، ١٥، ٣٠، ٣٤، ٤٣، ٥٣، ٦٩، ٧٣، ٨٤، ٨٥، ٨٩) من هذا البحث.

(٢) ينظر: مبحث (طرق معرفة الأثر العقدي) في الفصل الأول.

أبواب العقيدة حيث تتلاقى في بعض القضايا العقدية رؤية أكثر من مذهب[١].

ولهذا فإنه قد يشكل على بعض المعربين ما يصدر من غيرهم من تصنيف عقدي للتوجيه الإعرابي قائم على غياب النظرة التعددية التوظيفية لهذا التوجيه.

ومن ذلك تساؤل السمين الحلبي واستشكاله تصنيف مكي بن أبي طالب لأحد التوجيهات على أنه وفق رؤية اعتزالية، وذلك بقوله: «ولا أدري كيف يلزم ما قاله مكي بالإعراب الذي ذكره والمعنى الذي أبداه؟ وقد قال بهذا القول أعني الإعراب الثاني جماعة من المحققين ولم يبالوا بما ذكره لعدم إفهام الآية إياه»[٢].

ولئن جانب مكي الصواب في تضييقه في هذا التصنيف، فإن السمين لم يحالفه الصواب أيضاً في معالجته لهذه الرؤية برؤية معاكسة تقابلها في التضييق بدعواه أن الآية لا تُفْهِم ما حذر منه مكي. وكان الأولى به أن يقول في رده: ولم يبالوا بما ذكره لعدم لزومه في الآية، أو لاحتمال ما هو أقرب منه[٣].

وهذه الأمور تحتم على المعرب أن لا يقف عند حدود الربط بين أجزاء الكلام، والكشف عن العلاقة بين مفردات التركيب، بل عليه أن يتجاوز إلى ما وراء ذلك بالتعمق في ربط الإعراب بالمعنى والكشف عن المؤثرات العقدية في التوجيهات الإعرابية لكي يتسنى له الحكم على هذه التوجيهات بعد تكامل الأبعاد والخلفيات.

كما يتطلب منه أن لا يسلمّ بكل ما يقف عليه من التصنيفات العقدية للتوجيهات الإعرابية، لكثرة مخاطر هذا التصنيف.

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٥، ٦، ٩، ١١، ١٣، ١٥، ٢٥، ٣٢، ٣٥، ٥١، ٥٢، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٥، ٨١، ٨٤، ٨٦) من هذا البحث.

(٢) الدر المصون ١٠/ ٣٨٧.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (١٦) من هذا البحث.

المبحث الأول
موقف أهل السنة والجماعة (أتباع السلف)

تمهيد:

لقد سبق في التمهيد من هذا البحث استعراض أهم أصول أهل السنة والجماعة والسمات العامة في منهج الاستدلال عندهم بنصوص الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح.

ويخصص الحديث في هذا الفصل لاستعراض موقفهم من الاستدلال باللغة العربية، ومنزلة القواعد النحوية في هذا المنهج، والترتيب الحكمي بين الدلالة اللغوية والتأصيل العقدي، وموقفهم في مسألة قبلية اللغة أو بعديتها عندهم.

لقد تجلى من خلال التوجيهات الإعرابية السابقة وغيرها لآيات القرآن الكريم كون «السلف ذوي مذهب متميّز أو مدرسة نحوية لها مقوماتها وسماتها المذهبية»[(١)]، المتمثلة في جهود علمائهم من اللغويين والنحويين أمثال: أبي عمرو ابن العلاء[(٢)] والخليل[(٣)]، ويونس بن

---

(١) المذهب السلفي- ابن القيم وشيخه ابن تيمية - في النحو واللغة، د/ عبد الفتاح الحموز، مجلة الحكمة، عدد ١٤، ص ١٣٨. وينظر: الإمام ابن القيم الجوزية، وآراؤه النحوية، أيمن عبد الرازق الشوا، ص ٨-١٠.

(٢) قال الذهبي: «قال إبراهيم الحربي وغيره: كان أبو عمرو من أهل السنة... وقال ابن معين: أبو عمرو ثقة». معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار ١/ ٨٥، ٨٦، وسير أعلام النبلاء ٦/ ٤٠٨.

(٣) قال ابن عبد البر: «وحسبك بالخليل» التمهيد ٦/ ١٢٦، وقال الذهبي: «كان رأساً في لسان العرب، ديّناً ورعاً، قانعاً، متواضعاً ... وثّقه ابن حبّان... وهو معدود في الزهاد». سير أعلام النبلاء، للذهبي ٧/ ٤٣٠.

حبيب[١] وسيبوية[٢] والكسائي[٣] والنضر بن شميل[٤] والأصمعي[٥] وأبي

---

(١) قال إبراهيم الحربي: «وكان أهل البصرة - يعني أهل العربية منهم - أصحاب أهواء إلا أربعة منهم، فإنهم كانوا على السنة، منهم: أبو عمرو بن العلاء، والخليل بن أحمد، ويونس بن حبيب، والأصمعي». ينظر: غريب الحديث، لأبي إسحاق إبراهيم الحربي ت (٢٨٥)، تحقيق: د/ سليمان العايد، ١/ ٣٥، وعقيدة الإمام الأزهري ص ٧٣.

(٢) كغيره من الأعلام المشهورين تحرص كتب طبقات الفرق العقدية على نسبة سيبويه إلى معتقدها.
فقد نسبته كتب المعتزلة إلى طبقات المعتزلة (طبقات المعتزلة ص ٢١٤)، وتناقلت ذلك بعض الكتب المتأخرة دون تثبت أو تحقيق. والحق أن سيبويه كان على مذهب السلف في الجملة لأمارات منها:
١ - أنه لم ينقل عنه أو يرد في كتابه على ضخامته وكثرة تعليلاته ونقوله ما يخالف منهج السلف في الاعتقاد.
٢ - أن الأصل في التصنيف السلامة ما لم يثبت ما يخالفها خاصة في القرون المتقدمة الأول والثاني حيث لم تنتشر البدع والضلالات.
٣ - أنه عرف بطلبه الحديث والآثار ومجالسة الفقهاء خاصة في بداية طلبه.
٤ - أنه لازم بعض السلف المعروفين بنبذ البدع وأهلها كحمّاد بن سلمة والخليل بن أحمد ويونس بن حبيب.
٥ - تصريح بعض المعاصرين باتباعه السنّة كقول أبي الفرج الرياشي «كان سيبويه سنياً على السنّة» طبقات النحويين واللغويين لليزيدي ص ٦٨».
٦ - أنه لم يرد عن أحد من أتباع السلف بيان مخالفته لمنهج أهل السنّة، بل إن ابن تيمية يضرب به المثل بإمامته في فنه، ويعظم كتابه ويثني عليه وأنه لم يؤلف في العربية مثله. ينظر الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات ابن تيمية للشجيري ص ٣٧٦ كما أنه أبطل المجاز في القرآن ورد على أهل الكلام بأنه لم «يتكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلا، ونحوهم. . . ولم يقل ذلك أحدٌ من اهل اللغة ولا سلف الأمة وعلمائها. وإنما هو اصطلاح حادث والغالب أنه من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين» مجموع الفتاوى ٧/ ٨٨. وكذلك يفعل ابن القيم، ينظر البدائع ١/ ٣٥.
وأما ما يحكى من محاورة أبي حيان لابن تيمية وأنه ذكر الأخطاء في كتاب سيبويه، فهي حكاية لا يشهد لصحتها دليل من الواقع. الشجيري ص ٣٧٦.

(٣) قال الذهبي: «قال أبو عمرو الدوري: سمعت يحيى بن معين يقول: ما رأيت بعيني أصدق لهجة من الكسائي» معرفة القراء الكبار ١/ ١٠١. وينظر: كتاب أبو زكريا الفراء، للأنصاري ص ٧٤.

(٤) قال عنه ابن عبد البر: «كان ثقة مأموناً جليلاً في علم الديانة واللغة». التمهيد٦/ ١٢٦. وينظر: تهذيب اللغة١/ ١٢.

(٥) قال الأزهري: «كان شديد التوقي لتفسير القرآن، صدوقاً صاحب سنة». تهذيب اللغة ١/ ١٤.

عبيد ابن سلام[١]، وثعلب[٢] والجرمي[٣] وابن قتيبة[٤] وابن الأعرابي[٥] وأبي بكر ابن الأنباري[٦] والأزهري[٧] وابن فارس[٨]، وابن الخشاب[٩]، وغيرهم.

---

(١) قال الأزهري: «كان ديناً فاضلاً عالماً أديباً فقيهاً صاحبَ سنّة، معنياً بعلم القرآن وسنن رسول الله ﷺ». تهذيب اللغة ١/ ١٩، وقال الذهبي: «قال الداني: إمام أهل دهره في جميع العلوم، صاحب سنة، ثقة مأمون». معرفة القراء ١/ ١٤١

(٢) قال ابن عبد الملك: «سمعت إبراهيم الحربي- وقد تكلم الناس في الاسم والمسمى - يقول: بلغني أن أبا العباس أحمد بن يحيى النحوي قد كره الكلام في الاسم والمسمى، وقد كرهت لكم ما كره أحمد بن يحيى، ورضيت لكم ولنفسي ما رضي». إنباه الرواة على أنباه النحاة ١/ ١٧٧. وينظر: طبقات الحنابلة، لابن أبي يعلى الفراء، تحقيق: د/ العثيمين ١/ ٢١٠، وآثار الحنابلة في علوم القرآن، الفنيسان، تاريخ ص٣٤.

(٣) قال ابن كثير «وكان فقيهاً فاضلاً نحوياً . . . ديناً ورعاً، حسن المذهب، صحيح الاعتقاد» البداية ١/ ٢٩٠، وشذرات الذهب ٢/ ٥٧.

(٤) قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «وابن قتيبة هو من المنتسبين إلى أحمد وإسحاق، والمنتصرين لمذاهب أهل السنة المشهورة، وله في ذلك كتب متعددة. . . وكان أهل المغرب يعظمونه، ويقولون: من استجاز الوقيعة في ابن قتيبة يتهم بالزندقة، ويقولون: كل بيت ليس فيه شيئ من تصنيفه فلا خير فيه. قلت: ويقال هو لأهل السنة مثل الجاحظ للمعتزلة، فإنه خطيب أهل السنة كما أن الجاحظ خطيب المعتزلة». مجموع الفتاوى ١٧/ . ٣٩١.

(٥) قال الأزهري: «كان رجلاً صالحاً ورعاً زاهداً صدوقاً». تهذيب اللغة ص ٢٠.

(٦) قال عنه ابن أبي يعلى الفراء الحنبلي: «كان صدوقاً، فاضلاً ديّناً خيّراً، من أهل السنة. . . .وقال أبو بكر بن الأنباري - في إحدى مناظراته-: هذا مذهب إمامنا أحمد بن حنبل ﷺ». طبقات الحنابلة ٣/ ١٣٤، ١٣٥.

وتنظر موافقته معتقد أهل السنة في المسائل ذات الأرقام (٤٠، ٤٢، ٥٦، ٦٢، ٨٤) من هذا البحث. وينظر: كتابه الزاهر ١/ ٩٨ في شرحه معاني أسماء الله، ٢/ ٣٣٩. وتهذيب اللغة للأزهري ١/ ٤، ٢٨، ٣/ ٢٠٥، ١١/ ١٨٥، وآثار الحنابلة، الفنيسان ص .٤٥.

(٧) ينظر: تهذيب اللغة ١/ ٤، ١٨، ٢/ ٣٧١ وينظر: عقيدة الإمام الأزهري، د/ العلياني، والتفسير اللغوي ص ٤٢٢.

(٨) قيل عن ابن فارس بأنه: «كان من رؤوس أهل السنة المجرّدين على مذهب أهل الحديث». إنباه الرواة ١/ ١٣٠، وسير أعلام النبلاء ١٧/ ١٠٥، وينظر: مقاييس اللغة- المقدمة٢٠، ٢١، وابن فارس اللغوي، د/ فاخر ص ٦٨-٧٣.

(٩) «كان شديد التعصب في عقيدته لأهل السنة، منتصراً لمذهب الإمام أحمد بن حنبل، وهو من المعدودين في طبقات الحنابلة». إعراب الحديث النبوي، للعكبري، المقدمة ص٢٠. وينظر: سير أعلام النبلاء للذهبي ٢٠/ ٥٢٣.

وعند أصحاب المعاني وإعراب القرآن أمثال أبي زكريا الفراء[1]

---

(١) لقد كثر القول والخلط في معتقد الفراء، وتنازعته عدد من الاتجاهات المختلفة، ففي حين نسبته بعض كتب التراجم إلى الاعتزال. كما في إنباه الرواة ٤/ ١٣، ومعجم الأدباء ٦/ ٢٨١٣، نجد أن صاحب كتاب (أبو زكريا الفراء) يغرب ويبعد في هذه المسألة فيخلص إلى «أن الفراء رائد مذهب الأشاعرة، إن لم يكن المؤسس الأول لهذا المذهب» ص ٩٤، ٥١٣، ثم يعترف بأن هدفه من هذه الدعوى وإثارة هذه القضية «إثبات السبق فقط». وتلك غاية غير منشودة ولا محمودة في مثل هذه القضية الخطيرة.

كما أن الشيعة الاثناعشرية قد حاولوا نسبة الفراء إلى التشيع، وجعلوه من طبقاتهم. ينظر: أبو زكريا الفراء ص٩٦.

و في الحقيقة المستقاة من التتبع والاستقراء المتجردين، أن هذه النسبة باختلاف توجهاتها لا تثبت عند التحقيق. بل الأرجح أنه من أهل السنة، ومما يدل على ذلك أمور منها:

أ - تصريحه بعدم ميله إلى تعلم علم الكلام حيث يقول: «كنت أنا وبشر المريسي في بيت واحد عشرين سنة، ما تعلم مني شيئاً ولا تعلمت منه شيئاً». إنباه الرواة ٤/ ١٣، ووفيات الأعيان ٦/ ١٨٠.

ب - تصريح بعض أهل السنة بسلامة معتقده.

قال الإمام الأزهري: «وهو ثقة مأمون. قال أبو عبيد وغيره. وكان من أهل السنة، ومذاهبه في التفسير حسنة». تهذيب اللغة ١/ ١٨-١٩. كما نقل عنه الإمام البخاري تفسيره لصفة العلم لله ﷻ على رأي السلف.

قال البخاري: «قال يحيى: الظاهر على كلّ شيء علماً، والباطن على كلّ شيء علماً». صحيح البخاري كتاب التوحيد (٩٧)، باب قوله الله تعالى ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِۦٓ أَحَدًا﴾ [الجن ٢٦] رقم (٤).

قال ابن حجر: «يحيى: هذا هو ابن زياد الفراء النحوي المشهور ذكر ذلك في كتاب معاني القرآن له». فتح الباري، كتاب التوحيد باب (٤) ص ٣٢٩٩.

ج - تصريح بعض رؤساء المعتزلة بعدم انتمائه إلى الاعتزال.

قال الجاحظ المعتزلي: «دخلت بغداد حين قدمها المأمون في سنة أربع ومائتين - أي قبل وفاة الفراء بثلاث سنوات فقط- وكان الفراء يحبني، وأشتهي أن يتعلم شيئاً من علم الكلام، فلم يكن له فيه طبع». وفيات الأعيان ٦/ ١٨٠.

وهذا الشريف المرتضى وهو معتزلي متعصّب ومن أحد منظري المذهب يقول عن الفراء «إنه لم يكن متظاهراً بالعدل» أي الاعتزال. أمالي المرتضي ٢/ ١٢٠، وتنظر المسألة ذات الرقم (٤٤) من هذا البحث.

د - تصريح بعض من ترجم له والمتتبعين لكلامه بأنه «لا يميل إلى الاعتزال»، و«أنه كان متديناً ورعاً، وكان ثقة»، ينظر: وفيات الأعيان ٦/ ١٨٠، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري١/ ٩٧، والتفسير اللغوي ص٢٩٨- ٣٠٣، والمسائل النحوية والتصريفية التي خالف فيها ابن مالك الفراء، د/ البجادي ص٢٢. =

وأبي إسحاق الزجاج[١] وأبي جعفر النحاس[٢]، ومكي بن أبي طالب[٣]، والأصبهاني (قوام السنة)[٤]، وأبي البقاء العكبري الحنبلي[٥].

= هـ - موافقته لمعتقد أهل السنة والجماعة في أدق المسائل من أمثال إثبات صفة العجب للَّه ﷻ كما سبق في المسألة ذات الرقم (١٢). وتنظر المسائل ذوات الأرقام (٤٤، ٨٤، ٨٧) من هذا البحث.

(١) كان الزجاج «من أهل الدين والفضل، حسن الإعتقاد جميل المذهب»، فقد كان من المتأثرين بإمام أهل السنة والجماعة أحمد بن حنبل، فقد روى بعض كتبه، وقال عند موته: «اللهم احشرني على مذهب أحمد ابن حنبل». ينظر: معجم الأدباء ١/ ٥١، ومعاني القرآن وإعرابه- المقدمة-١/ ٨، والتفسير اللغوي ص ٣٢٣، وآثار الحنابلة، الفنيسان ص٣٦. وكثيراً ما ينتصر لمذهب أهل السنة. تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣٣، ٤٢، ٦٥، ٧٠، ٨١)، وينظر: معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٢٥٦.

(٢) ينظر: الناسخ والمنسوخ، للنحاس، تحقيق: د/ اللاحم، مقدمة المحقق ١/ ٣٥، ومسائل الخلاف النحوية والصرفية بين النحاس والفراء، إعداد: إبراهيم المحيميد، رسالة ماجستير الرياض ١٤١٦، ص٢٢، والقطع والائتناف، تأليف: أبي جعفر النحاس تحقيق: د/ المطرودي في ١/ ٨.

ومما يؤيد ذلك أنه قد كان تلميذاً للزجاج الذي عرف بسلامة معتقده، واتباعه لطريقة الإمام أحمد بن حنبل، كما كان تليمذاً لأبي جعفر الطحاوي الحنفي صاحب العقيدة الطحاوية. ينظر: إعراب القرآن للنحاس ص ١٤، ١٦، كما أن له كتاب «(تفسير أسماء اللَّه ﷻ) أحسن فيه، ونزع في صدره لاتباع السنة والانقياد للآثار». إنباه الرواة للقفطي ١/ ١٣٧. وتنظر موافقته للسلف للرؤية وهي من أدق المسائل، فقد تناولها في تسع صفحات من كتابه إعراب القرآن٥/ ٨٤-٩٢، ومما قال فيها: «ونحن نذكر الاحتجاج في ذلك من قول الأئمة والعلماء وأهل اللغة إذ كان أصلاً من أصول السنة، ونذكر ما عارض به أهل الأهواء»، تنظر المسألة ذات الرقم (٦٥) وتنظر المسألة ذات الرقم (١٠) أيضاً. وإعراب القرآن ١/ ٥٠٧.

(٣) لم أقف على دراسة تتبعت عقيدة مكي، ولكني أقول ومن خلال تتبع لا بأس به في كتابه مشكل إعراب القرآن: إني لم أقف على ما يدل على خروجه عن معتقد أهل السنة والجماعة، حتى في مواضع دقيقة. وقد كان شديداً في رده على المعتزلة ويصفهم بأهل الزيغ والفساد والبدع، وغير ذلك،

(٤) ينظر: كتابه الحجة في بيان المحجة في شرح مذهب أهل السنة، وقد اتضح فيه تمسكه بالمذهب السلفي ودفاعه عنه ينظر: ص ٤٠، ٤١.

(٥) اشتهر عن أبي البقاء العكبري تعصبه للمذهب الحنبلي الذي يغلب على أتباعه تمسكهم بمذهب أهل السنة والجماعة، ومن خلال تتبعي لإعراب أبي البقاء لم أقف على ما يخالف ذلك عدى مواضع يسيرة جنح فيها إلى التأويل. ينظر: آثار الحنابلة، الفنيسان ص ١٠٠.

وعند المفسرين أمثال أبي جعفر الطبري[١]، والبغوي، والسمعاني وابن تيمية[٢] وابن القيم[٣] وغيرهم.

ويمكن تلخيص منهج معربي أهل السنة والجماعة وموقفهم من القواعد النحوية من خلال تقرير الأمور الآتية:

أولاً: تقديم الدلالة اللغوية واحترام القواعد النحوية:

لقد ظهر من استقراء طويل لتوجيهات المفسرين والمعربين من أهل السنة والجماعة أتباع السلف أن الدلالة اللغوية بكل مستوياتها معتبرة ومقدمة في استنباط الأحكام الاعتقادية كما هي كذلك في استنباط الأحكام التشريعية العملية، وأن فهم القرآن الكريم عندهم يعتمد على أمور نقلية وعقلية، وأن القواعد النحوية تعدّ أهم المقومات العقلية لفهم النص القرآني عندهم.

ويتجلى هذا الأمر في تلك التوجيهات الإعرابية من خلال معالم كثيرة، أبرزها ما يأتي:

(١) ينظر: منهج الطبري في الدراسة النحوية في: النحو في تفسير الطبري، د/ محمود محمد شبكة، بحث في مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، العدد الثامن ١٣٩٨، والنحو وكتب التفسير، د/ رفيدة١/ ٥٩٣-٦٥٨، والتفسير اللغوي، د/ الطيار، ص ١٨٥-٢٠٥، ودراسة الطبري للمعنى، المالكي ص ٣٢١.

(٢) ينظر: منهج ابن تيمية في الدراسة النحوية في: الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، د/ الشجيري، ونماذج من آراء شيخ الإسلام ابن تيمية النحوية، فريد بن عبد العزيز الزامل السليم، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، العدد ٤٦، ربيع الآخر١٤٢٠، ص ٢٠٩-٢٧٦، والمذهب السلفي (ابن القيم وشيخه ابن تيمية) في النحو واللغة د/ الحموز، مجلة الحكمة عدد ١٤، ص ١٣٧.

(٣) ينظر: منهج ابن القيم في الدراسة النحوية في: الإمام ابن القيم الجوزية وآراؤه النحوية، أيمن الشوا، والمذهب السلفي (ابن القيم وشيخه ابن تيمية) في النحو واللغة د/ الحموز، مجلة الحكمة عدد ١٤، ص ١٣٧، وابن القيم اللغوي، د/ أحمد ماهر البقري، مؤسسة شباب الجامعة- الاسكندرية، بدون ط ١٤٠٩، ص ٧٧-١٨٦.

أ - رجحان توجيهاتهم الإعرابية في المعايير النحوية.

إن المتأمل في اختيارات أهل السنة والجماعة للتوجيهات الإعرابية يجدها الأرجح في المقياس النحوي موازنة باختيارات غيرهم. فالمعايير النحوية غالباً ترجح الإعراب السني على غيره لكونها تأتي وفق الأظهر منها. بينما يخرّج غيرهم توجيهه الإعرابي على أحكام نحوية غير ظاهرة في مسألة الخلاف، إما لبعدها عن هذه الظاهرة أصلاً، أو لتخلف بعض الضوابط والقيود فيها.

ويعود السبب في صلابة التوجيه الإعرابي لدى معربي أهل السنة بوصفه واحداً من مستويات الدليل اللغوي، إلى كون منهج الاستدلال باللغة عندهم يقوم على اختيار الأفصح والأشهر من كلام العرب في تفسير كلام اللّه وإعرابه والتعامل معه[(١)].

قال الطبري: «وأحق اللغات أن يقرأ بها كتاب اللّه أفصحها وأشهرها فيهم»[(٢)]. ويعلل هذا الانتقاء بقوله عن القرآن بأنه قد «نزل بأفصح لغات العرب، وغير جائز توجيه شيء منه إلى الشاذ من لغاتها، وله في الأفصح الأشهر معنى مفهوم ووجه معروف»[(٣)].

ومن الطبعي أن كلام الطبري - وهو يمثل مفسري أهل السنة - لا ينحصر في مستوى معيّن من مستويات الدلالة اللغوية، بل ينصرف إلى جوانب لغوية متعددة سواء فيما يتعلق منها بالمعنى المعجمي للفظة المفردة، أو المستوى التركيبي النحوي أو البلاغي أو غير ذلك.

كما أن ثمة سبباً جوهرياً في قوة اختيارات أهل السنة وموافقتها المعايير النحوية وهو الوسطية في منهجهم التي جعلت الدليل الواحد

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٢/ ٤٥٧، ٤/ ١٣٣، ٦/ ٣١٧، ٣٦٥، ٧/ ٥٠٩، ١١/ ٢٣٨، ومجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٧، والتفسير اللغوي ص ٢٠٤- ٢٠٥.

(٢) تفسير الطبري ٢٥/ ١٠٠.

(٣) تفسير الطبري ١٢/ ٣٢٢.

صالحاً لرؤيته من زاويتين متكاملتين، مما يجعل المعرب منهم لا يتعسف في انتزاع دلالته المعنوية على معتقده من خلال توجيه إعرابي معيّن، لأن الدليل على كل حال في صالحه، ومن ثمّ فإنه يتجرد للمفاضلة النحوية.

وكذلك الشمولية في منهج الاستدلال عندهم حيث إنهم يبنون أصولهم من خلال منهج الجمع والتوفيق بين الأدلة الشرعية بنظرتهم إليها بكونها متكاملة لا متعارضة[١].

إن هذه السمة في منهجهم قد أتاحت للمعرب منهم أيضاً تمسكاً بالمقاييس النحوية وتجرداً لها، لثقته أن تأصيل رؤيته ومنطلقه العقدي لا ينحصر في هذا الموضع بل هو متحقق - ولا ريب - في مواضع أخرى، ومن ثمَّ فإنه لا يضطر - كما يبدو عند غيره - إلى التمحّل في ارتكاب الأضعف من التوجيهات الإعرابية في هذا النص المعرب.

---

(١) ذلك أن منهج أهل السنة والجماعة يقوم على «الرجوع إلى النصوص الواردة في مسألة معينة، وعدم الاقتصار على بعضها دون البعض الآخر، وهذا ناشيء من أنهم لا يفرقون بين النصوص وليس لديهم أصول عقلية متقررة سلفاً عندهم ليأخذوا من النصوص ما وافقها ويدعوا ما خالفها، كما وقع فيه أهل الأهواء كلهم، إذ ما من طائفة من طوائفهم إلا وأخذت بجزء من النصوص مما يوافق مذهبها ثم تأتي طائفة تطعن في أدلة الطائفة الأخرى وهكذا في جميع مسائل العقيدة. أما السلف فلا يسلكون مثل هذا المنهج، بل يأخذون بجميع النصوص في المسألة الواحدة فيخلصون إلى مذهب وسط، فيكون معهم الحق الذي مع كل من الطائفتين المنحرفتين». موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ٧٠ بتصرف يسير.

كما أنهم سلموا من التعميم الذي يقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة في دلالة نصٍّ ما على صفة من الصفات على كل ما شابهه من النصوص، وفي المقابل يعمّم آخرون عدم دلالة نصٍّ ما على هذه الصفة على كل نص ولو كان صريحاً.

قال ابن تيمية: «فمن تدبر ما ورد في باب أسماء اللّه تعالى وصفاته، وأن دلالة ذلك في بعض المواضع على ذات الله، أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك هو مدلول اللفظ حيث ورد حتى يكون ذلك طرداً للمثبت ونقضاً للنافي، بل ينظر في كل آية وحديث بخصوصه وسياقه وما يبين معناه من القرائن والدلالات. فهذا أصل عظيم مهم نافع في باب فهم الكتاب والسنة والاستدلال بهما مطلقاً، ونافع في معرفة الاستدلال والاعتراض والجواب، وطرد الدليل ونقضه، فهو نافع في كل علم خبري أو إنشائي، وفي كل استدلال أو معارضة من الكتاب والسنة وفي سائر أدلة الخلق». مجموع الفتاوى ٦/ ١٨. وينظر: ٦/ ١٤.

يقول ابن قتيبة في معرض رده على أبي عبيد - وكلاهما من أهل السنة - في ذهابه إلى أحد التوجيهات التي فيها ضعفٌ نحوي[١]: «وقد أغنانا اللَّه بما في القرآن من الآي البينة المكشوفة الممتنعة على حيل المعتزلة عن أن يحتج عليهم بما يجدون به السبيل إلى الاستهزاء والطعن»[٢].

كما يصور هذه الثقة السنّيّة في سعة الأدلة ووفرتها ابن القيم في ردّه على أحد التوجيهات التي رامت انتزاع دلالة عقدية صحيحة من خلال ارتكاب الأضعف نحوياً، بقوله: «ونحن وكلٌّ محقّ مساعدوه على أن اللَّه خالقُ العباد وأعمالهم، وأن كلَّ حركة في الكون فالله خالقها، وعلى صحة هذا المذهب أكثر من ألف دليلٍ من القرآن الكريم والسنة، والمعقول والفطر ولكن لا ينبغي أن تحملَ الآية على غير معناها اللائق بها حرصاً على جعلها عليهم حجة. ففي سائر الأدلة غنية عن ذلك»[٣].

إن هذه الشمولية وهذه السعة قد أثمرت ثقة لدى معربي أهل السنة والجماعة، كما صبغت اختياراتهم بالانتقائية والتجرد للمعاير النحوية والصناعية.

ويقابل هذه الشمولية والوسطية لدى معربي أهل السنة والجماعة تحجّراً وتحجيراً لدى غيرهم من معربي أهل الكلام يضطرانهم إلى التكلّف والتعسف في التعامل مع النصوص الشرعية يصور ذلك خطيب أهل السنة ابن قتيبة رحمه اللَّه في معرض بيان الموقف من مسألة العصمة بقوله: «يستوحش كثيرٌ من الناس أن يلحقوا بالأنبياء ذنوباً، ويحملهم التنزيه لهم صلوات اللَّه عليهم، على مخالفة كتاب اللَّه جل ذكره، واستكراه التأويل، وعلى أن يلتمسوا لألفاظه المخارج البعيدة بالحيل

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (١٥).

(٢) نتائج الفكر ص ١٩٢ حاشية رقم ١ نقلاً عن كتاب إصلاح الغلط ورقة ٥٠.

(٣) بدائع الفوائد ١/ ٢٢٥. وتنظر المسألة ذات الرقم (١٥) من هذا البحث.

الضعيفة التي لا تُخِيل عليهم، أو على من علم منهم أنها ليست لتلك الألفاظ بشكل، ولا لتلك المعاني بلفق»[١].

وهذا منهج مطردٌ في كثير من نصوص العقيدة لديهم مما كان أثره بالغاً بارزاً في توجيهاتهم الإعرابية كما سيأتي بيانه في مواضعه من هذا الفصل.

ولقد وقف البحث في القسم الأول منه مع كثير من المسائل التي كان توجيه أهل السنة أرجح في المعايير النحوية[٢].

ب - قبول الأعاريب الراجحة في المسألة الواحدة:

من معالم تقديم الدلالة اللغوية واحترام القواعد النحوية عند أهل السنة والجماعة أنه متى وجد في المسألة الواحدة أكثر من إعراب موافق للمعايير النحوية، وهي متوازية نحوياً فهي مقبولة عندهم، وكان مدار الأمر حينئذ يجري عندهم على الترجيح بين هذه الأعاريب مع قبولها جمعياً. وربما كان لكلٍّ توجيه منها مرجّحوه من أهل السنة، في حين أن غيرهم قد يلتزم توجيهاً محدداً لتوافقه مع منطلقاته العقدية، وتعذر الوصول إلى المبدأ العقدي عنده عن طريق إعراب آخر غيره.

وهذه التعددية في الاختيار لدى معربي أهل السنة وإن كانت تدل على قيمة الدلالة النحوية في منهجهم إلا أنها في الوقت نفسه هي ثمرة من ثمار الوسطية في المنهج ذاته، ذلك أن وسطية أهل السنة والجماعة في كثير من أبواب العقيدة بين أطراف متناقضة في المناهج العقدية أدت

---

(١) تأويل مشكل القرآن ص ٤٠٢.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ٤، ٨، ١١، ١٣، ١٤، ١٥، ٢٦، ٤٧، ٥٧، ٥٨، ٦٥،٦٩، ٧٠، ٧٣، ٨٠، ٨٤) من هذا البحث. بالإضافة إلى المسائل التي تأتي الإحالة عليها في هامش الفقرة الآتية، لكونها تدل أيضاً على اختيارهم الأرجح في المقاييس النحوية، وإنما أفردتها ولم أحل عليها هنا لكون الترجيح النحوي فيها متعدداً.

إلى إمكان التعدد ومرونة الاختيار في التوجيهات الإعرابية لديهم، ذلك أن كل مذهب عقدي ينظر إلى الدليل من زاوية واحدة تدعم رؤيته، ويحاول أن يصل إلى هذه الرؤية بمقوماته المذهبية المختلفة، ومنها التوجيه الإعرابي. وينتج عن هذه النظرة الضيقة تضاد بين تلك المذاهب في رؤيتها إلى الدليل الواحد، ثم تجاذبٌ له، وتقابل في توجيهه، ويتمسك كل حزبٍ بما لديهم من توجيه إعرابي يرى أنه لا يسوغ غيره، وأنه الحق وما بعده إلا الضلال.

وتأتي رؤية أهل السنة والجماعة وسطاً بين هذه المناهج والرؤى، فتوافق كل مذهبٍ فيما معه من الحق حول هذا الدليل، وتردّ عليه باطله، ولا ترى أن بين الاستدلالين تعارضاً، أو تضاداً كما رآه غيرهم.

وعلى ذلك يكون توجيه كل فريق من تلك الفرق وإعرابه مقبولاً في منهج أهل السنة لكونه سارياً على الحق الذي يتلاقى فيه مع ذلك المذهب.

يصور هذه الوسطية في إحدى المسائل العقدية المشهورة وأثرها في التعامل مع النصوص شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «وبالجملة فكل ما يحتج به المعتزلة والشيعة مما يدلّ على أن كلامه متعلق بمشيئته وقدرته، وأنه يتكلم إذا شاء، وأنه يتكلم شيئاً بعد شيء، فنحن نقول به. وما يقول به من يقول: إن كلام اللّه قائم بذاته، وأنه صفة له، والصفة لا تقوم بالموصوف[1] فنحن نقول به، وقد أخذنا بما في قول كل من الطائفتين من الصواب، وعدلنا عما يرّده الشرع والعقل من قول كل منهما»[2].

ولذلك كثر تعبير معربيهم ومفسريهم بعد هذه الخلافات بمثل

(١) من الأشعرية والماتريدية. ينظر: الفصل الخامس والمسائل ذات الأرقام: (٣٢، ٧٢، ٨٠، ٨١) من هذا البحث.

(٢) منهاج السنة النبوية ٢/ ٣٨٠. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨٠) من هذا البحث.

قولهم: «وكلا القولين مأثور عن طائفة من السلف» و «كلا القولين حقٌّ باعتبار»[١]، و «كيف جعل هذه الجملة الثانية سواء كانت خبراً أو دعاءً»[٢]، ونحو ذلك من العبارات التي تدل على سعة الرؤية السلفية، وشموليتها.

وإذ سبق القول في الفقرة السابقة بأن هذه الوسطية قد أتاحت للمعرب من أهل السنة أن يتجرد من تحكيم المؤثرات الخارجية في النص ويخلي ميدان الترجيح بين هذه التوجيهات للمقاييس النحوية ما دامت كل هذه التوجيهات موصلة إلى المعنى الحق فيختار الأرجح نحوياً، فإنها في الوقت نفسه قد أفسحت لتعدد الاختيارات الإعرابية في الاتجاه السنّي، مع تلاقيها في سلامة المعنى وصحة الإعراب. ويأتي توزعهم بعد ذلك بين تلك التوجيهات بناء على اختيار الأرجح منها والأقرب في تحقيق الغاية المشتركة كما ظهر جلياً في عدد من مسائل البحث[٣].

ومن هنا فإن المتأمل في هذه التعددية في ترجيحاتهم الإعرابية يجدها في نهاية المطاف متفقة في مؤداها متلاقية في مقاصدها كما هو الحال في كشفهم عن المعاني والتفسير.

قال شيخ الإسلام: «إن من عادة السلف في تفسيرهم أن يذكروا بعض صفات المفسَّر من الأسماء، أو بعض أنواعه، ولا ينافي ذلك ثبوت بقية الصفات للمسمى، بل قد يكونان متلازمين، ولا دخول لبقية الأنواع فيه. وهذا قد قررناه غير مرة في القواعد المتقدمة، ومن تدبره علم أن أكثر أقوال السلف في التفسير متفقة غير مختلفة»[٤]. فأقوالهم حينئذٍ «على سبيل

(١) ينظر: الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح ٢/ ٣٤٢، ٣٤٢.

(٢) شفاء العليل ١/ ٣٠٤. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨٩) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٧، ٨، ١٣، ١٤، ١٧، ٢٥، ٢٦ في تحديد متعلق (لعلّ)، ٣٢، ٣٥، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٥١، ٥٢، ٥٣، ٥٩، ٦٠، ٧٤، ٧٥، ٨٠، ٨٦، ٨٧، ٨٩، ٩٠) من هذا البحث.

(٤) الحقيقة والمجاز - ضمن مجموع الفتاوى ٢٠/ ٣٩٠.

التمثيل لحاجة المخاطبين، لا على سبيل الحصر والتحديد»[١].

على أن ثمة مسائل قليلة قد تباين فيها توجيه معربي أهل السنة على وجه لم يصح معه الجمع بين التوجيهين الإعرابيين، بسبب الاختلاف حول لازم الإعراب، وذلك كأن يرى بعضهم أن أحد الأوجه الإعرابية يؤدي إلى معنى معيّن متفقٍ على منعه، فيمنع هذا التوجيه، في حين أن غيره ممن يشاركه في منع هذا المعنى لا يرى أن هذا الإعراب يوصل إلى هذا المعنى المحذور فيجيز هذا الإعراب.

وهذه الصورة محدودة جداً ولا تصل إلى حد الظاهرة داخل الصف السنّي، كما أنها ليست مقصورة عليهم، بل هي عامة في غيرهم[٢].

ج - اعتماد إجماع اللغويين والنحويين والاحتجاج بأقوالهم:

إن من معالم تقديم أهل السنة للدلالة اللغوية واعتبارها دليلاً قاطعاً في الحجاج العقدي والخلافات التفسيرية للآيات القرآنية، التمسك بإجماع علماء العربية من اللغويين والنحويين، والاعتداد بأقوالهم.

وهذا معلم ظاهر في مؤلفاتهم وتقريراتهم العقدية أشهر من أن تساق له الأمثلة[٣]، وإنما يكتفى من ذلك بالإشارة إلى ما سبق في مسائل البحث من التنصيص على ذلك من مثل قول أبي عمرو الزاهد اللغوي: «سمعت أبا العباس أحمد بن يحيى ثعلباً يقول في قوله ﴿...وَكَانَ بِٱلْمُؤْمِنِينَ رَحِيمًا ۝ تَحِيَّتُهُمْ يَوْمَ يَلْقَوْنَهُۥ سَلَٰمٌ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ٤٣-٤٤]، أجمع أهل اللغة أن اللقاء ههنا لا يكون إلا معاينة ونظرة بالأبصار»[٤].

---

(١) المرجع السابق ٢٠/ ٣٩٦.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٥، ١٦، ٢٤، ٤٦، ٧٤، ٧٥،) من هذا البحث.

(٣) ينظر: نماذج من أقوال السلف في ذلك، في المبحث الأول: (علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية)، تمهيد البحث.

(٤) مجموع الفتاوى ٦/ ٤٨٨-٤٨٩.

وقول الزجاج: «وذلك قول أهل اللغة جميعاً»[١]، وقوله: «وهذا ليس قول أحد من أهل اللغة، قال أهل اللغة كلهم. . .»[٢]، وقوله: «قولان منها لأهل اللغة البصريين والكوفيين جميعاً»[٣]. وقال عن أحد توجيهات المعتزلة بأنه «خطأ لا يعرفه أهل اللغة»[٤]، وقال عن دعوى أخرى «وهذا خطأ لا يعرفه أهل اللغة»[٥].

وقول أبي بكر ابن الأنباري: «وإلى مذهبنا هذا كان يذهب علماء اللغة: الفراء وأبو عبيد، وغيرهما»[٦].

وقول أبي جعفر النحاس عن حذف المضاف في أحد المواضع بأنه «خطأ أيضاً على قول النحويين الرؤساء»[٧]. وقوله: «. . .وهذا القول عندي محال، ولا يجوز في اللغة ولا في كلام من كلام العرب.»[٨]. وقوله: «فهذا حسن جيّد لا إشكال فيه، بل يقول النحويون الحذّاق: في إعادة الذكر في مثل هذا فائدة،»[٩]. وقيله عن إحدى المسائل: «ونحن نذكر الاحتجاج في ذلك من قول الأئمة والعلماء وأهل اللغة إذ كان أصلاً من أصول السنة، ونذكر ما عارض به أهل الأهواء»[١٠]

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن تقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز بأن: «هذا التقسيم هو اصطلاح حادثٌ بعد انقضاء القرون الثلاثة لم

---

(١) إعراب القرآن ومعانيه ٤/ ٢٦٥، وتنظر المسألة ذات الرقم (١٠) من هذا البحث.
(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٨٤.
(٣) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ٧٩.
(٤) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٣٧٤. وتنظر المسألة ذات الرقم (٦٦) من هذا البحث.
(٥) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٧٤. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨١).
(٦) الأضداد للأنباري ٤١١-٤١٤. بتصرف يسير. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨٤) من هذا البحث.
(٧) إعراب القرآن للنحاس ٥/ ٨٤. وتنظر المسألة ذات الرقم (٦٦) من هذا البحث
(٨) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٣٢٣. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨٤) من هذا البحث.
(٩) إعراب القرآن للنحاس ٢/ ٢١٦، والجامع لأحكام القرآن ٨/ ١٣٦.
(١٠) إعراب القرآن ٥/ ٨٤. وتنظر المسألة ذات الرقم (٦٥) من هذا البحث.

يتكلم به أحدٌ من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحدٌ من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي، وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم... ولم يقل ذلك أحدٌ من أهل اللغة ولا سلف الأمة وعلمائها»[١].

وذكر تلميذه ابن القيم بأن التقديم في أحد المواضع «لا يجيزه النحاة»[٢].

إن هذه النصوص المنقولة عن أئمة أهل السنة والجماعة وأمثالها كثير لتعطي صورة واضحة عن مدى قبولهم واعتدادهم بأقوال النحويين في تقريرهم الصورة التركيبية الفصيحة للقرآن الكريم.

وإن هذه المعالم وغيرها لتدل دلالة واضحة على مدى قيمة القواعد النحوية في منهج أهل السنة والجماعة، وموقفهم من الدلالة اللغوية في تحديد معاني آيات العقيدة وغيرها في منهج الاستدلال عندهم من خلال تتبع واستقراء لتوجيهاتهم، واحتكام إلى أقوالهم في ذلك.

ثانياً: احترام ظاهر النص القرآني، وعدم التدخل فيه إلا بدليل معتبر:

لقد قام منهج أهل السنة والجماعة على احترام النص القرآني ورفض نقله عن ظاهره، وتحويل تركيبه عن أصله الحقيقي الذي نزل به من رب العالمين إلى غيره، وترك تغيير وضعيته الطبعية التي جاء عليها، وعدم التدخل فيه بالتأويلات والتقديرات التي لجأ إليها مخالفوهم «بصفة اعتباطية دون الاعتماد على قواعد وأسس منطقية سليمة، وعلى هذا الأساس رفضوا التحول من الأصل إلى الفرع، أو من الثبات إلى التغير،

(١) مجموع الفتاوى ٧/ ٨٨-٨٩.

(٢) الصواعق المرسلة ٢/ ٧١٦. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨٤) من هذا البحث.

أو من العموم إلى الخصوص أو من الإحكام إلى النسخ أو من الظاهر إلى الباطن أو من التقديم إلى التأخير، أو من الحقيقة إلى المجاز أو غير ذلك إلا إذا قام الدليل الواضح القاطع الذي يدعو إلى التسليم بذلك»[١].

قال ابن القيم: «الفصل الثالث: (في أن التأويل إخبار عن مراد المتكلم لا إنشاء)، فهذا الموضع مما يغلط فيه كثير من الناس غلطاً قبيحاً، فإن المقصود فهم مراد المتكلم بكلامه، فإذا قيل معنى اللفظ كذا وكذا، كان إخباراً بالذي عناه المتكلم، فإن لم يكن هذا الخبر مطابقاً كان كذباً على المتكلم»[٢].

ولقد ظهر من خلال القسم الأول من هذا البحث أن توجيهات أهل السنة الإعرابية هي الأقرب إلى روح النص القرآني بتمسكها بدلالته القريبة الظاهرة غير المتكلفة، التي تتوافق مع المنهج الرباني بتيسيره القرآن للذكر ليفهمه الناس كلهم على اختلاف مداركهم ومستوياتهم العقلية.

كما أن أقوال أئمتهم صريحة في وجوب القبول بظاهر القرآن، وتضييق باب التأويل وتغيير التركيب القرآني عن أصله[٣].

قال الطبري: «وليس لأحد أن يحيل الظاهر إلى الباطن من التأويل بغير حجة يجب التسليم لها»[٤].

وقال أبو الحسن الأشعري في كتابه الإبانة: «القرآن على ظاهره، ولا يزول عن ظاهره إلا بحجة... وحكم كلام اللّه ﷻ أن يكون على ظاهره وحقيقته»[٥].

---

(١) دراسة الطبري للمعنى ص ١٤٣. بتصرف.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٢٠٢.

(٣) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص ١١١، ١١٢، ومجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٧، والصواعق المرسلة ص٢٠٢، ٢٨٨- ٢٩٣، ٣١٠، ٣٢٠، وأضواء البيان للشنقيطي ٣/ ١٥٦.

(٤) تفسير الطبري ١/ ٥٨٦، ٥٨٧.

(٥) الإبانة عن أصول الديانة ص ١١١.

وقال أبو بكر الأنباري: «ولا وجه لأن نؤخر ما قدّم اللَّه، ونقدّم ما أخر الله... إذ كان الواجب علينا، واللازم لنا أن نحمل القرآن على لفظه، وألا نزيله عن نظمه، إذ لم تدعنا إلى ذلك ضرورة»[١].

وقال ابن تيمية: «إن الكلام إذا احتمل معنيين وجب حمله على أظهرهما، ومن تكلف غير ذلك فقد خرج عن كلام العرب المعروف، والقرآن منزه عن ذلك. والعدول عمّا يدل عليه ظاهر الكلام إلى مالا يدل عليه بلا دليل لا يجوز ألبتة»[٢].

وهم مع محافظتهم على ظاهر الدليل فإنهم لا يجمدون على هذا الظاهر في كل موضع مهما كانت معطياته، بل إنهم في إطار التوفيق والجمع بين الأدلة الصحيحة، يعدّون «الدلالة في كل موضع بحسب سياقه، وما يحفّ به من القرائن اللفظية والحالية»[٣].

ولهذا يجيز أهل السنة والجماعة صرف اللفظ عن ظاهره بدليل صريح على عدم إرادة هذا الظاهر.

قال ابن تيمية: «ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسّر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أهل أحدٍ من أهل السنة، وإن سمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه؛ لأن تفسير القرآن بالقرآن ليس تفسيراً له بالرأي. والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه بغير دلالة من اللَّه ورسوله والسابقين كما تقدم»[٤].

---

(١) الأضداد ص ٤١٢-٤١٣. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨٤) من هذا البحث.

(٢) مجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٧.

(٣) ينظر: الإبانة عن أصول الديانة للأشعري ص ١١١، ١١٢، ومجموع الفتاوى ١٠/ ٦٢٧، والصواعق المرسلة ص٢٠٢، ٢٨٨- ٢٩٣، ٣١٠، ٣٢٠.

(٤) مجموع الفتاوى ٦/ ٢١.

وقال ابن القيم: «لما كان الأصل في الكلام هو الحقيقة والظاهر كان العدول به عن حقيقته وظاهره مُخرِجاً له عن الأصل، فاحتاج مدعي ذلك إلى دليل يسوغ له إخراجه عن أصله»[١].

وبهذا يظهر الفرق بين منهج أهل السنة ومنهج غيرهم في هذه القضية، إذ إن أهل السنة يصرفون ظاهر الدليل إلى دليل وبدليل معتبرَينِ من الكتاب والسنة وفهم السلف.

أما غيرهم فيصرف الدليل عن ظاهره إلى مسلّمة مذهبيّة، لمقدّمة عقلية بلا دليل شرعي.

لقد وضع العلماء - رحمهم اللَّه - ضوابط وأصولاً سليمة لفهم النصوص الشرعية فهماً صحيحاً، وكيفية التعامل معها، والجمع بينها، ذلك أنه «إذا ورد نصٌ في القرآن الكريم خفي معناه في موضع فإنه يمكن أن يرد في نصوص أخرى في القرآن ما يوضح ذلك، فجمع نظائر النص في المواضع الأخرى يسهم في توضيح المعنى وزوال الخفاء، وما يرد في المواضع الأخرى إن هو إلا قرائن لفظية.

فإذا لم يرد في القرآن ما يوضّح ذلك فإنه يُفزَع- حينئذ - لما صحّ عن المصطفى صلوات اللَّه وسلامه عليه، فهو لا ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى، ولذلك فما صحّ عنه عليه السلام يكون أيضاً من القرائن اللفظية.

فإن لم يوجد فينظر- بعدئذ - في الإجماع، ومن هنا يبدأ الاعتداد بفهم المتلقي، ولكنه ليس أيّ متلقٍ، وإنما هم أولئك الذين نزل القرآن في زمنهم، فهم أقدر على فهم القرآن فهماً صحيحاً سليماً، وأقدر ممن جاء بعدهم، فإذا أثر عنهم فهمٌ وأجمع عليه طائفة منهم، فإن ذلك سيكون قرينة لفظية أيضاً.

(١) - الصواعق المرسلة ١/ ٢٨٨.

والمرحلة الأخيرة في الاستعانة بفهم النص هي القياس، والقياس أشبه ما يكون بالقرينة المعنوية، ولكن القياس لا ينفك بحال عن المقيس عليه الذي مرّ بتلك المراحل الثلاث: القرآن وصحيح السنة، وما أثر عن الصحابة، والقياس لا بد أن يكون معتمداً على أساس تجيزه اللغة وقوانينها.

ومن هنا تتضح أهمية الاعتداد بالقرينة اللفظية للوصول إلى الفهم الصحيح للقرآن الكريم الذي يمثل أول أساس الإعراب الصحيح كما مرّ غير موضع.

ثم إن احتيج إلى القرينة العقلية، فلا بد أن تكون بمعونة من القرائن اللفظية حتى لا يترك المجال مفتوحاً للعقل القاصر، ليتحكم - بمفرده - في فهم النصوص دون ضوابط»[(١)].

ولقد تمثّل منهج أهل السنة في محافظتهم على ظاهر القرآن واحترامه في التوجيهات الإعرابية لآيات العقيدة من خلال معالم متعددة، منها:

أ ـ اختيار الإعراب المتوافق مع ظاهر الآية:

إن المتتبع والمستقرئ لتوجيهات السلف ومن سار على نهجهم للتضح له سمة عامة بارزة في تلك التوجيهات، وهي المحافظة على الظاهر اللفظي والتركيبي للنص وفقاً لمحافظتها على الظاهر المعنوي، ولهذا فإن إعرابات أهل السنة قريبة من فهم القارئ والمتلقي، بعيدة عن التعقيد والإلغاز والتعمية أو ليّ عنق النص بحمله على الأوجه النحوية البعيدة، أو حمله على حكم نحويٍّ غير متوافرة مسوغاته وشروطه في موضع الخلاف.

---

(١) المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، د/ الصامل ص ١٥٣-١٥٤. بتصرف.

ولهذا فإنه كلما كان الإعراب أقرب إلى ظاهر الآية محافظا على تركيبها كان أحظى لدى معربي أهل السنة[١].

ومن مظاهر ذلك تقرير أن الأصل في التركيب أن يكون على ظاهره في ترتيب أجزائه دون دعوى التقديم والتأخير.

قال أبو بكر بن الأنباري: «ولا وجه لأن نؤخر ما قدّم اللّه، ونقدّم ما أخر الله... إذ كان الواجب علينا، واللازم لنا أن نحمل القرآن على لفظه، وألا نزيله عن نظمه، إذ لم تدعنا إلى ذلك ضرورة، وما دعتنا إليه في هذه الآية ضرورة»[٢].

ب - عدم التوسع في الحذف والتقدير:

يجمع علماء العربية على أن الأصل في الكلام ذكر مكونات جمله، وأن الحذف فيها طارئ يجنح إليه المتكلم لغرض من أغراض شتى، فيكون خياراً للمعرب عند تعذر بقاء السياق على ظاهره معنوياً أو لفظياً.

ومن هذه المنهجية الأصيلة كان معربو أهل السنة يتحرزون من توسيع ظاهرة الحذف، في إعرابهم لكتاب الله ﷻ؛ لأن ظاهره متوافقٌ مع أصولهم العقدية، فلم يك موجبٌ للجوء إليه وقد استقام الكلام بدونه.

قال ابن القيم: «إن التقدير إنما يتعين حيث لا يصح الكلام بدونه، فأما إذا استقام الكلام بدون تقدير من غير استكراه ولا إخلال بالفصاحة كان التقدير غير مفيد، ولا يحتاج إليه، وهو خلاف الأصل»[٣].

ويعدّ التقدير في نهايته تدخلاً من المتلقي معرباً أو مفسراً في طبيعة النص، وناقلاً له من خصوصية المتكلم إلى مشاركة المتلقي، بمعنى أنه

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٢، ٣، ٤، ١١، ١٢، ٢٩، ٤٢، ٤٦، ٤٧، ٤٨، ٦٣، ٦٥، ٧٣، ٨٠، ٨٤، ٨٧، ٨٩) من هذا البحث.

(٢) الأضداد ص ٤١٢-٤١٣. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨٤) من هذا البحث.

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ص ٢٩٠.

بعد أن كان النص في درجة يقينية في الدلالة على مراد المتكلم، أصبح في درجة غير قطعية، بعد ادعاء المتلقي أن جزءاً من النص غير ملفوظٍ به، ومن ثمَّ اجتهاده في تقريب هذا المحذوف أو تكميله، مما يجعل هذا التقدير قابلاً للتأثر بمؤثرات مختلفة باختلاف توجهات المتلقين.

وهذه الخطورة التي يتضمنها اعاء الحذف ثم التقدير جعلت أهل السنة يقفون منها موقفاً حازماً تبين شيء من معالمه في باب حذف المضاف، ويتمثل في تضييق نطاقه، وعدم التوسع فيه وادعائه إلا في حدود ضيقة جداً مضبوطة بأحد الضوابط الآتية[1]:

١ - أن يكون المحذوف ظاهراً لكل المتلقين على اختلاف مستوياتهم ومداركهم بحيث لا تختلف فيه فهومهم، ولا يخضع لتعدد اجتهاداتهم، بل يكون مقطوعاً به لدى كل سامع، فيكون حذفه ضرباً من الإيجاز والبلاغة.

قال أبو جعفر النحاس: «ولا يجوز الحذف إلا أن لا يصح الكلام إلا عليه»[2].

وقال ابن عبد البر المالكي: «ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا تعالى إلا على ذلك، وإنما يوجه كلام اللّٰه تعالى إلى الأشهر والأظهر من وجهه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم، لأنه لو ساغ ادعاء المجاز لكل مدّع ما ثبت شيء من العبارات»[3].

٢ - أن يدل عليه دليل ظاهر معتبر.

والدليل المعتبر هو دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول ﷺ

---

(١) ينظر: باب حذف المضاف في المسألة ذات الرقم (٦٦) من هذا البحث.

(٢) إعراب القرآن ١/ ٤٣٢.

(٣) التمهيد ٦/ ١٢٥. وينظر: ٦/ ١٣٤ .

تقوم به حجة، أو إجماع من أهل التأويل، فهذه الأصول هي القرائن اللفظية التي يجب الاعتماد عليها قبل الاحتكام إلى العقل أو غيره، فأما الدعاوى فلا تتعذر على أحد، كما يقول الطبري[١].

قال ابن القيم: «إن دليل المدعي للحقيقة والظاهر قائم، فلا يجوز العدول عنه إلا بدليل صارف يكون أقوى منه»[٢].

ومن هنا فإننا نلحظ أن توجيهات أهل السنة قد قلّ فيها الحذف والتقدير إلى أضيق حدوده، في حين أن غيرهم قد وجد ذلك باباً مشرعاً لصرف الآية عن ظاهر دلالتها[٣].

ولم يكن هذا الضبط لهذه الظاهرة تضييقاً وتشديداً في المنهج السلفي بل إن بعض أعلام المعتزلة النحويين قد دعوا في موضع تجردٍ إلى تضييق نطاقها وحصر غالب جوانبها على السماع كما في باب حذف المضاف، حيث رأى أبو الحسن الأخفش عدم قياسيته، مما حدا بابن جني المعتزلي أن يتحمس للرد عليه، وإثبات شيوعه وقياسيته المطلقة[٤].

وهذا الرماني المعتزلي يقول: «والحذف لا بدّ فيه من خلفٍ يُستغنى به عن المحذوف»[٥].

ويقول أيضاً: «لا يجوز العدول عن الظاهر بلا قرينة»[٦]، وأيضاً:

---

(١) ينظر: تفسير الطبري ٩/ ٢٨٩، ٧/ ٥٠٩. وينظر: درسة الطبري للمعنى ص ١٤٧، ١٦١، وموقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة د/ الغصن ٢/ ٨٠٣-٨١٣.

(٢) الصواعق المرسلة ١/ ٢٩٢.

(٣) تنظر المسائل ذات الأرقام: (٤٧، ٦٥، ٦٦، باب حذف المضاف، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠) من هذا البحث.

(٤) ينظر: باب حذف المضاف في المسألة ذات الرقم (٦٦).

(٥) الجامع لعلم القرآن، للرماني ل ٧٢، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١٣).

(٦) المرجع السابق تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١٥٨).

«الكلام إذا صحّ معناه من غير حذفٍ، لم يجز تأويله على الحذف»[١].

كما يرى «أن المجاز لا يصح إلا بدليل»[٢]. وقد سبق أن بعض النحويين يعد حذف المضاف ضرباً من المجاز[٣].

كما أن الرازي وهو الإمام المقدَّم عند الأشاعرة يقرر أن «حمل اللفظ على المجاز خلاف الأصل»[٤].

ج - حمل حروف المعاني على معانيها الأصلية القريبة:

لقد كان معربو أهل السنة ومفسروهم حريصين على استعمال الكلمات والتراكيب في معناها الأصلي، وفي الوضع التركيبي السليم الذي يجب أن يكون لها، ويفهمه المتلقي بجلاء لقربه وظهوره. ومن هنا فقد كانوا يرفضون «الخروج بالحرف أو الكلمة أو التركيب عن معناها الأصلي من غير ما دليل لغوي قوي، أو قرينة لفظية أو مقامية تقضي بذلك، ما دام الاتفاق حاصلاً على أن القرآن الكريم يجب أن تحمل ألفاظه على معانيه على الأفصح والأشهر من كلام العرب. وبناء على هذا لا يسوغ نقل الكلمة أو تحويلها عن معناها الأصلي أو صرفها إلى أحد وجوهها - إذا كانت تحمل وجوهاً متعددة من المعنى - من غير حجة يجب التسليم بها»[٥].

يقول الطبري: «وغير جائز لأحد نقل الكلمة التي هي الأغلب في استعمال العرب على معنى إلى غيره إلا بحجة يجب التسليم لها»[٦].

ويقول أيضاً: «والكلمة إذا احتملت وجوهاً لم يكن لأحد صرف

---

(١) المرجع السابق ل ٦٨، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١١٣).
(٢) المرجع السابق ل ٤٩، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١٠٦).
(٣) ينظر: باب حذف المضاف في المسألة ذات الرقم (٦٦) من هذا البحث.
(٤) التفسير الكبير ١٠/ ١٦٢.
(٥) دراسة الطبري للمعنى ص ١٤٥. بتصرف.
(٦) تفسير الطبري ١/ ٣٢.

معناها إلى بعض وجوهها دون بعض، إلا بحجة يجب التسليم لها»[١].

بهذه المنهجية السليمة جاء تعامل معربي أهل السنة مع حروف المعاني ودلالاتها حيث أثبتوا لها في القرآن الكريم ما ثبت لها في لغة العرب دون أن يعطلوا شيئاً من هذه المعاني أو يتكلفوا في ترك الدلالات الظاهرة القريبة لها إلى دلالات بعيدة، أو مجازية[٢].

ذلك أن من مبادئهم المنهجية في الاستدلال أن الواجب«حمل اللفظ إذا دار بين كونه حقيقة أو مجازاً مع الاحتمال على حقيقته. . .لأن الأصل الحقيقة، والمجاز خلاف الأصل»[٣].

ثالثاً: التمسك بالقراءة القرآنية والاعتداد بها:

ومن سمات المنهج السلفي في الأصول النحوية الاعتداد بالقراءة القرآنية وقبولها معنىً وإعراباً، واعتبارها دليلاً لا يجوز ردّه أو صرفه عن ظاهره، ولهذا نجد أن مفسري أهل السنة ومعربيهم يعلنون قبول القراءة عند ثبوتها عن النبي ﷺ، بل بلغ بهم الإجلال والقبول إلى ترك المفاضلة بين القراءتين المتواترتين في الموضع الواحد إلى قبولهما معاً كما يقرره إمام مفسريهم أبو جعفر الطبري بقوله في كثير من المواضع: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب»[٤].

ولقد وقف البحث على نماذج متعددة من صور قبول معربي أهل السنة والجماعة للقراءة الثابتة وحملها على أقوى الأوجه، في مقابل تضعيف أو ردّ لها من معربي الاتجاهات الأخرى[٥].

---

(١) تفسير الطبري ١/ ٣١٥.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٢٦، ٣٢، ٣٨، ٥١، ٥٧، ٥٨ ،٦٠ ،٦٢، ٦٣، ٦٥، ٨١) من هذا البحث.

(٣) شرح الكوكب المنير ١/ ٢٩٤.

(٤) تفسر الطبري ٢٣/ ٥٣، ٣٠/ ١٦٩. وينظر: دراسة الطبري للمعنى، للمالكي ص ١٠٤.

(٥) تنظر المسائل ذات الأرقام: (١٢، ١٧، ٢٩، ٣٤، ٧٣، ٨٠) من هذا البحث.

رابعاً: عدم تفرّد المعايير النحوية والأساليب اللغوية بتأويل القرآن وإعرابه.

مع أهمية الدلالة اللغوية المتمثلة بالقواعد النحوية وغيرها في إعراب القرآن الكريم عند أهل السنة فإنها لا تستقل بذلك بمفردها، بل لا بد للمعرب أن يراعي معها مقومات أخرى سياقية ومعنوية، لأنه لا يلزم من كون التوجيه صحيحاً نحوياً أن يكون هو المتوافق مع معنى الآية، بل يحتمل أن يكون معنى الآية على توجيه إعرابي آخر تحتمله الآية أيضاً، فيجب ترك الأول والأخذ بالثاني، وإن كان الأول متسقاً مع المعايير النحوية؛ لأن المعنى الصحيح هو المعتبر حينئذ.

ولقد سبق في التمهيد أن أهم قاعدة يجب أن يتمثلها المعرب هي أن يجمع بين سلامة المعيار النحوي وصحة المعنى، وأنه لا يصح أن يقتصر المعرب على مراعاة القواعد النحوية، ويهمل جانب المعنى[(١)].

قال الطبري: «إنما ينبغي أن يحمل الكلام على وجههِ من التأويل، ويلتمس له على ذلك الوجه للإعراب في الصحة مخرجٌ لا على إحالة الكلمة عن معناها ووجهها الصحيح من التأويل»[(٢)].

ولقد عدّ ابن تيمية التركيز على سلامة المعايير اللغوية قبل صحة المعنى أحد أسباب الخلاف في التفسير والخطأ فيه، لأن قوماً «فسّروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير نظرٍ إلى المتكلم بالقرآن، والمنزَل عليه والمخاطب به»[(٣)].

ويرجع ابن القيم حرص أهل السنة والجماعة على هذا المنهج

---

(١) ينظر: التمهيد من هذا البحث، وأيضاً: مغني اللبيب ص ٦٨٤، ومجموع الفتاوى٥/ ١٤٧، ومقدمة في أصول التفسير لابن تيمة ص٨١، وبدائع الفوائد لابن القيم ٣/ ٣٩، والصواعق المرسلة ١/ ٢٨٩، والإتقان١/ ٢٣٨، والتفسير اللغوي للقرآن الكريم ص٥٠، ٥١٢، ٥١٣، ٥١٧، ٦٣٣-٦٥١، ٦٧٧، ودراسة الطبري للمعنى١٢٣-١٢٦، ٢٤٨، ٣٢٧-٣٣٢.

(٢) تفسير الطبري ١٩/ ١٥٨.

(٣) مقدمة في أصول التفسير ص ٣٧.

المتكامل من مراعاة سلامة المعنى وصواب الإعراب إلى خصوصية القرآن التي أغفلها بعض المعربين وقاسوه على بقية الكلام فوقعوا في أخطاء منهجية خطيرة، حيث يقول: «وينبغي أن يتفطّن ههنا لأمر لا بدّ منه، وهو أنه لا يجوز أن يحمل كلام اللّه عز وجل ويفسّر بمجرد الاحتمال النحوي الإعرابي الذي يحتمله تركيب الكلام، ويكون الكلام به له معنى ما، فإن هذا مقام غلط فيه أكثر المعربين للقرآن، فإنهم يفسّرون الآية ويعربونها بما يحتمله تركيب تلك الجملة ويفهم من ذلك التركيب أي معنى اتفق، وهذا غلط عظيمٌ يقطع السامع بأن مراد القرآن غيرُه.

وإن احتمل ذلك التركيب هذا المعنى في سياق آخر وكلام آخر فإنه لا يلزم أن يحتمله القرآن... بل للقرآن عرفٌ خاصٌ ومعانٍ معهودةٌ لا يناسبه تفسيره بغيرها، ولا يجوز تفسيره بغير عرفه المعهود من معانيه، فإن نسبة معانيه إلى المعاني كنسبة ألفاظه إلى الألفاظ، بل أعظم، فكما أن ألفاظه ملوك الألفاظ وأجلّها وأفصحها، ولها من الفصاحة أعلى مراتبها التي يعجز عنها قدر العالمين، فكذلك معانيه أجلُّ المعاني وأعظمها وأفخمها، فلا يجوز تفسيره بغيرها من المعاني التي لا تليق به، بل غيرها أعظم منها وأجلُّ وأفخم، فلا يجوز حمله على المعاني القاصرة، بمجرد الاحتمال النحوي والإعرابي، فتدبر هذه القاعدة، ولتكن منك على بال، فإنك تنتفع بها في معرفة ضعف كثير من أقوال المفسرين وزيفها»[1].

ويقول أيضاً: «وليس لأحد أن يحمل كلام اللّه ورسوله على كل ما ساغ في اللغة أو الاصطلاح لبعض الشعراء أو الخطباء أو الكتاب أو العامة، إلا إذا كان ذلك غير مخالف لما علم من وصف الرب تعالى وشأنه وما تضافرت به صفاته لنفسه وصفات رسوله له، وكانت إرادة ذلك المعنى بذلك اللفظ مما يجوز ويصلح نسبتها إلى اللّه ورسوله لا سيما والمتأول يخبر عن مراد اللّه ورسوله، فإن تأويل كلام المتكلم بما يوافق

---

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٣٩-٤٠.

ظاهره أو يخالفه إنما هو بيان لمراده، فإذا علم أن المتكلم لم يرد هذا المعنى وأنه يمتنع أن يريده، وأن في صفات كماله ونعوت جلاله ما يمنع من إرادته وأنه يستحيل عليه من وجوه كثيرة أن يريده استحال الحكم عليه بإرادته. فهذا أصل عظيم يجب معرفته»(١).

وبهذا يظهر «أن معطيات اللغة وحدها - رغم ضروريتها وأولويتها - تبقى قاصرة عن الوفاء بالمعنى والإحاطة به على وجه كامل ودقيق، وعليه فالقواعد النحوية والأساليب اللغوية لا تنهض وحدها وسيلة للإحاطة بكيفيةٍ أدق على المقاصد الدينية، والأحكام الشرعية التي ترمي إليها، ويبقى بعد ذلك كله أن العالم باللغة لا يدرك معنى الآية القرآنية على وجه التفصيل والدقة والتمام، وإنما يدرك معنى عاماً من المعنى القرآني للآية الذي يبقى معنى غير نهائي»(٢).

وخلاصة القول في منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال باللغة «أن المفسرين والمعربين من أهل السنة كانوا أكثر إلحاحاً من غيرهم على وجوب الأخذ بالدليل اللغوي في التفسير، وبذلك أصبحت اللغة عندهم أداة فعّالة في مواجهة خصومهم من أهل الباطن وأهل البدع الذين كانوا يقطعون الصلة بصفة نهائية بين معنى الآية القرآنية على مستوى اللغة وبين المعنى المنحرف الذي يبعد الآية عن معناها الصحيح، يفعلون ذلك خدمة لأهدافهم وعقائدهم. . .

وقد يُعترَض على ما قدمناه من القول باعتماد أهل السنة أكثر من غيرهم على اللغة في التفسير، بأن جميع المفسرين - من غير أهل الباطن على الأقل- لم يكونوا يجادلون في مشروعية التفسير اللغوي وقيمته بصفة مطلقة، وإنما كانوا هم أنفسهم يعتمدون اللغة في التفسير على نحو ما هو عليه الأمر عند المعتزلة مثلاً.

---

(١) الصواعق المرسلة ٢٩٠.

(٢) دراسة الطبري للمعنى ص ١٢٥. بتصرف. وتنظر المسألة ذات الرقم (٣٤) من هذا البحث.

ويمكن أن يجاب عن هذا الاعتراض بأن محل الخلاف لم يكن في مبدأ اعتماد اللغة أداة في التفسير، ولكن الخلاف كان قائماً حول درجة اعتمادها وحجيتها، حيث رأينا أن اللغة عند أهل السنة تبقى في كل الأحوال هي المعيار الأساسي والمنطلق المنهجي في كل عملية تفسيرية»[(١)].

وينصّ على هذه الأولويّة والنظرة التأصيلية والتأسيسية للدلالة اللغوية والقواعد النحوية إمام مفسري أهل السنة والجماعة ابن جرير الطبري بقوله: «الواجب أن تكون معاني كتاب الله... لمعاني كلام العرب موافقة، وظاهره لظاهر كلامها ملائماً»[(٢)].

أما غير أهل السنة والجماعة فإنه - كما سيأتي- ينظر إلى اللغة نظرة بعدية أي بعد أن يقرر المعنى الذي يريده من الآية يبحث عن ما يناصر هذا المعنى من الأساليب اللغوية والأعاريب الممكنة.

ومع تقرير هذه المنهجية الأصيلة لدى معربي أهل السنة والجماعة في تعاملهم مع نصوص القرآن الكريم فإن هذا لا يعني التقابلية والضدية مع منهج غيرهم في كل الأحوال، بل ثمة أوجه تلاقٍ مع غيرهم في شيء من هذه المعالم ونحوها، وهناك أقدار مشتركة مع معربي الفرق الأخرى تضيق أحياناً وتتسع أحايين أخرى كما سيظهر في منهج هذه الفرق.

قال ابن القيم: «فمن هداه اللَّه إلى الأخذ بالحق حيث كان ومع من كان، ولو كان مع من يبغضه ويعاديه، ورد الباطل مع من كان، ولو كان مع من يحبه ويواليه، فهو ممن هدى اللَّه لما اختلف فيه من الحق. فهذا أعلم الناس وأهداهم سبيلاً وأقومهم قيلاً.

وأهل هذا المسلك إذا اختلفوا فاختلافهم رحمة وهدى يقر بعضهم بعضاً عليه، ويواليه ويناصره»[(٣)].

---

(١) دراسة الطبري للمعنى ص ١٢٣. وينظر: ص ١٦٦، ١٩٦.

(٢) تفسير الطبري ١/ ١٢ المقدمة.

(٣) الصواعق المرسلة ٢/ ٥١٦.

المبحث الثاني
موقف أهل الكلام وأهل الباطن

تمهيد:

لقد أشار البحث إلى شيء من سمات منهج أهل الكلام وغيرهم من المخالفين لأهل السنة والجماعة من الاستدلال باللغة وموقفهم من قواعد النحو في توجيهاتهم الإعرابية من خلال بيان منهج أهل السنة وموازنته بمنهج غيرهم.

وهذه الفرق وإن كانت بينها كثير من الفروقات الموضعية في التوجيهات الإعرابية إلا أنها تلتقي في الموقف العام في منهج الاستدلال باللغة امتداداً لمنهجهم في التعامل مع النصوص والأدلة، حيث تكون البداية في تقرير الأحكام الاعتقادية عندهم من تقرير مقدمات عقلية يوصل إليها عن طريق مفردات علم الكلام والمنطق، ثم يتبع ذلك محاولةُ تأصيل هذه المقدمات والمسلمات من طريق النصوص القرآنية فما وافقها قُبِلَ وأخذ بظاهره ودلالته، وما خالفها أو تعارض معها صُرِفَ عن هذا الظاهر، وأحيلت دلالته إلى غير ظاهرها بضروبِ التأويل المختلفة، وإن تعذر كلّ ذلك عُطّلت دلالته أو فوّض معناه.

قال الرازي متمثّلاً هذه المنهجية: «ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إليه التأويل»[1].

---

(١) التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨.

فمقتضى الدلالة العقلية المنطقية هي التي أوجبت عنده تأويل النص، مما يعني بأوّليتها وثانوية الدليل القرآني.

وهذه الدلالة العقلية المنطقية وإن كانت في الأصل تنطلق من مفردات علم الكلام والمنطق والفلسفة وهي بزعم روّادها قطعية يقينية، إلا أنها في الواقع تأخذ أبعاد المذهبية الخاصة، وتصطبغ في كل مذهب بمسلمات أفراده، فهي موظّفة ومسيّرة لصالح كل رؤية عقدية خاصة، مما يعني تعدديتها وتنازعها وتجاذبها بين تلك المذاهب، مما هو متعارضٌ مع دعوى قطعيتها.

ويكشف ابن القيم عن هذا المنهج الانتقائي والنظرة البعدية لدلالة النصوص عند أهل هذه المذاهب بعد تجاذبهم الدلالة العقلية بقوله: «وحقيقة الأمر أن كلّ طائفة تتأول ما يخالف نحلتها ومذهبها، فالعيار على ما يتأول وما لا يتأول هو المذهب الذي ذهبت إليه، والقواعد التي أصّلتها، فما وافقها أقرّوه، ولم يتأولوه، وما خالفها فإن أمكنهم دفعه وإلا تأوّلوه.

... فهذا في الحقيقة هو عيار التأويل عند الفرق كلها»[١].

كما كشف عن المنهج العام لدى هؤلاء المتكلمين في الفصل الرابع والعشرين من كتاب الصواعق المرسلة بعنوان: (في ذكر الطواغيت الأربع التي هدم بها أصحاب التأويل الباطل معاقل الدين، وانتهكوا بها حرمة القرآن، ومحوا بها رسوم الإيمان)، «وهي:

قولهم: إن كلام اللَّه وكلام رسوله أدلة لفظية لا تفيد علماً، ولا يحصل منها يقين.

وقولهم: إن آيات الصفات وأحاديث الصفات مجازاتٌ لا حقيقة لها.

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢٣٠-٢٣٢. وينظر: مقدمة في أصول التفسير ص ٣٧، ٣٨.

وقولهم: إن أخبار رسول الله ﷺ الصحيحة التي رواها العدول وتلقتها الأمة بالقبول لا تفيد العلم، وغايتها أن تفيد الظن.

وقولهم: إذا تعارض العقل ونصوص الوحي أخذنا بالعقل، ولم نلتفت إلى الوحي»[1].

ومن المعلوم أن هذه النصوص التي طالها تأويل المذاهب الكلامية قد كانت اللغة فيها هي الوسيلة الأهم في دلالتها، ولهذا كان نظر أصحاب هذه المذاهب «إلى اللغة تابعاً للمعتقد الذي يعتقدونه. والأصل عندهم بدعتهم، ثم يبحثون في سعة لغة العرب عمّا يدعمها، وإن كانوا يحرصون على إبراز أن تأويلاتهم لا تخرج عن اللغة»[2]، كما يقول القاضي عبد الجبار: «وهكذا طريقتنا في سائر المتشابه: أنه لا بدّ من أن يكون له تأويل صحيحٌ على مذهب العرب، من غير تكلف وتعسّف»[3].

كما أنهم يحافظون على ظاهر الكلام وبقائه على أصله كما يقول أيضاً: «وكلام اللّه تعالى مهما أمكن حمله على الحقيقة لا يجوز أن يعدل به عنه إلى المجاز»[4].

ولكن ذلك كله مشروط عندهم بموافقة مقرراتهم الكلامية، أما إن تعارض معها فيظل ذلك مجرد دعوى لا حقيقة له؛ ولهذا فإنهم «يحتالون في صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى فيه تكلف غير مقبول، وذلك إذا أحسوا أن اللفظ القرآني يصادم مذهبهم الباطل»[5].

قال الشريف المرتضى المعتزلي: «فإذا ورد عن اللّه تعالى كلامٌ ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره - إن كان

---

(١) الصواعق المرسلة ٢/ ٦٣٢. وينظر: كلام متين في هذا الموضوع في المرجع نفسه ١/ ١٧٣، ٢٩٧.

(٢) التفسير اللغوي ص ٥١٧.

(٣) المغني ١٦/ ٣٨٠.

(٤) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٥) التفسير والمفسرون ١/ ٢٠١.

له ظاهرٌ - وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها، ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرةٍ من كتاب اللَّه تعالى اقتضى ظاهرها الإجبار أو التشبيه، أو ما لا يجوز عليه تعالى»[١].

ويعلل ذلك بأن دلالة القرآن محتملة ودلالة العقل قطعية[٢].

ولقد سبق أن أصحاب هذه المذاهب لا يخالفون في اعتماد اللغة دليلاً، وإنما خلافهم في درجة هذه الاعتماد، حيث يرون الأسبقية للمعتقد الذي يستقونه من مقدمات عقلية ومنطقية، ثم تأتي دلالة النصوص بالوسيلة اللغوية تابعة لذلك.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن هؤلاء: «ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة، وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات...»[٣].

ويعرض الشريف الجرجاني هذه التأويلات والمسالك اللغوية بقوله: «ومن كان له رسوخ قدمٍ في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته ومجانباً عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها»[٤].

ولهذا فإنهم يعترفون أن معرفة هذه الغرائب والاستعارات اللغوية لا يحيط بها ولا يدركها إلا من تعمّق في معرفة المقدمات والموروثات العقلية، أما من قرب عهده بالفطرة ولم يكن له إطلاع بهذه المورثات فإنه

---

(١) أمالي المرتضى ٢/ ٣٠٠، وينظر: ١/ ٤٧٧.
(٢) ينظر: أمالي المرتضى ٢/ ٣٩٩.
(٣) درء تعارض العقل والنقل ١/ ١٢.
(٤) شرح المواقف للإيجي، شرح الشريف الجرجاني ٨/ ١٢٩.

لا يدرك غرائب هذه التأويلات والشذوذات، بل إنه يُمنع من محاولة معرفة ما يوصله إلى حقائق أسماء اللّٰه وصفاته.

قال الغزالي: «الناس في هذا فريقان: عوام وعلماء، والذي نراه اللائق بعوام الخلق أن لا يخاض بهم في هذه التأويلات، بل ننزع عن عقائدهم كل ما يوجب التشبيه، ويدل على الحدوث، ونحقق عندهم أنه موجود ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير، وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها، وقيل: ليس هذا بعشّكم فادرجوا، فلكل علم رجال. . .لأن عقول العوام لا تتسع لقبول المعقولات ولا إحاطتهم باللغات، ولا تتسع لفهم توسيعات العرب في الاستعارات. وأما العلماء فاللائق بهم تعريف ذلك وتفهمه»[١].

وإذا كان نظّار أهل الكلام يوصون في سبيل اطراد المقدمات العقلية الموروثة عن الفلاسفة بأن يغير المتلقي فطرته ويطوعها لها فمن باب أولى أن يطوّعوا الدلالة اللغوية في خدمة هذه المقدمات.

قال الرازي: «ونختم هذا الكتاب بما روي عن أرسطاليس أنه كتب في أول كتابه في الإلهيات من أراد أن يشرع في المعارف الإلهية، فليستحدث لنفسه فطرة أخرى»[٢].

---

(١) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٦.
ولقد أبطل علماء السلف هذه الدعوى الزائفة مبينين أن اللّٰه تعالى قد أنزل كتابه تبياناً للناس أجمعين، وأنه ينزه عن أن يتكلم بما يُفْهِم الضلال أو غير الحق، وأن دعوة السلف لتمرير آيات الصفات كما جاءت إنما هي متجهة إلى معرفة كيفيتها وكنهها، وهذا منهي عنه العوام والعلماء على السواء، أما معرفة حقيقة معناها فهو حق مندوب إليه الجميع.
وقد تناول ابن القيم ذلك في الصواعق المرسلة، الفصل الحادي عشر: بعنوان: (في أن قصد المتكلم من المخاطب حمل كلامه على خلاف ظاهره وحقيقته ينافي قصد البيان، والإرشاد والهدى، وأن القصدين متنافيان، وأن تركه بدون ذلك الخطاب خير له وأقرب إلى الهدى) ١/ ٣١٠، وفي الفصل الثاني عشر: (في بيان أنه مع كمال علم المتكلم وفصاحته وبيانه ونصحه يمتنع عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره، وحقيقته وعدم البيان في أهم الأمور وما تشتد الحاجة إليه) ١/ ٣٢٠.

(٢) أساس التقديس ص ٢٤.

ولقد أبان ابن قتيبة هذا الخلل في مناهج أهل الكلام في تحكيم قواطعهم العقلية التي يزعمونها ومقدماتهم المنطقية في نصوص الكتاب والسنة الفصيحة الصريحة التي جاءت بلسان عربي مبين.

قال ابن قتيبة: «وقد تدبرت - رحمك اللَّه - مقالة أهل الكلام فوجدتهم يقولون على اللَّه ما لا يعلمون، ويفتنون بما يأتون، ويبصرون القذى في عيون الناس، وعيونهم تطرف على الأجذاع، ويتهمون غيرهم في النقل، ولا يتهمون آراءهم في التأويل.

ومعاني الكتاب والحديث وما أودعاه من لطائف الحكمة وغرائب اللغة، لا يُدرك بالطفرة والتولد والعرض والجوهر والكيفية والكمية والأبنية[1].

ولو ردّوا المشكل منهما إلى أهل العلم بهما، وضح لهم المنهج، واتسع لهم المخرج، ولكن يمنع من ذلك طلب الرياسة، وحب الأتباع واعتقاد الإخوان بالمقالات. والناس أسراب طيرٍ يتبع بعضها بعضاً»[2].

والنتيجة كما يقول الطبري: ««لا صواب اللغة أصابوا، ولا كتاب اللَّه وما دلت على صحته الأدلة اتبعوا»[3].

ولقد اجتمع بالإضافة إلى نظرة التوظيف والتبعية لدلالة اللغة في تناول هؤلاء أن تذوقهم اللغوي ليس فطرياً ولا متلقى عن أهل السليقة اللغوية، ذلك أن كثيراً من روّاد هذه المذاهب كانوا من ذوي الأصول الأعجمية، وربما كانت مصادر تلقيهم اللغة من مشارب مذهبية داخل المنحى العقدي الواحد، فاجتمع انعدام التعمق الحقيقي في روح اللغة

(١) هذه مصطلحات ومفاهيم لها مدلولاتها عند أهل الكلام، فيعظمونها وتنطلق منها قواطعهم العقلية.

(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٠.

(٣) تفسير الطبري ١/ ٥٨٨.

وفهم طبيعتها في تناول هؤلاء مع سبقِ مسلماتٍ ومقرراتٍ عقدية تحتمي بقداسة العقل المزعومة[١].

وإن إطلالة على ما جرى من المناظرات والمحاورات بين أهل السنة والجماعة وروّاد تلك المذاهب في القرنين الثالث والرابع كافية في الكشف عن طبيعة تناول هؤلاء والمؤثرات في رؤيتهم للغة.

ولعل من أقرب النماذج في هذا الباب تلك المناظرة الشهيرة التي جرت فصولها في بلاط الخليفة العباسي المأمون بين الإمام عبد العزيز الكناني المكي، وهو إمام من أئمة أهل السنة والجماعة، وبين بشر المريسي الذي يعد أحد مؤسسي مذهب الاعتزال.

لقد حملت هذه المناظرة أبعاداً مهمة في تكوين الرؤية في موقف الفريقين من الدلالة اللغوية وموقعها في فهم النصوص، كما وضّحه الإمام عبد العزيز في تلك المناظرة الطويلة[٢].

ومن ذلك قوله فيها: «والذي تعرف العرب التعامل به في لغاتها وخطابها ومعاني كلامها ومخارج ألفاظها هو الذي جرت عليه سنة الله ﷻ في كتابه، إذ كان إنما أنزل القرآن بلسانها والتف على بنيانها، فخاطبهم الله ﷻ بما عقلوه وعرفوه ولم ينكروه... وإنما دخل الجهل يا أمير المؤمنين على بشر ومن قال بقوله؛ لأنهم ليسوا من العرب ولا علم لهم بلغة العرب ومعاني كلامها، فتأول القرآن على لغة العجم التي لا تفقه ما تقول، وأنها تتكلم بالشيء كما يجري على لسانها، وكل كلامهم

---

(١) قال الأزهري: «علينا أن نجتهد في تعلّم ما يتوصل بتعلمه إلى معرفة ضروب خطاب الكتاب ثم السنن المبيِّنة لجمل التنزيل، الموضِّحة للتأويل، لتنتفي عنا الشُبهةُ الداخلة على كثيرٍ من رؤساء أهل الزيغ والإلحاد، ثم على رؤوس ذوي الأهواء والبدع الذين تأوّلوا بآرائهم المدخولة فأخطئوا، وتكلّموا في كتاب الله - جل وعز - بلُكَنهم العجمية دون معرفة ثاقبة فضلوا وأضلّوا، ونعوذ بالله من الخذلان». تهذيب اللغة ١/ ٤.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٣٢) من هذا البحث، فقد أشير فيها إلى شيء من ذلك.

ينقض بعضه بعضاً، ولا يعتقدون ذلك من أنفسهم، ولا يعتقده عليهم غيره لكثرة خطئهم ولحنهم وادعائهم لذلك».

ويقرّ خصمه بشر المريسي في نهاية الأمر بأنه على منهج لا يلتزم الدلالة اللغوية في مسائل العقيدة، ولا يرى قبليتها، وإنما يقوم على تقرير المنطلقات العقدية في إطار عقلي وضمن قوانين منطقية محكّمة في النصوص الشرعية والدلالات اللغوية، حيث يقول عبد العزيز - لما استسلم له الخصم بمخالفته لغة العرب-: «فقال بشر: أَوَ على الخلق أن يتعلموا لغات العرب؟ ما تعبد اللَّه الخلق بهذا، ولا أمرنا به، وكل إنسان يتكلم بما علمه اللَّه، وما كلّف اللَّه الخلق فوق طاقتهم ولا طالب أولاد العجم بلغة العرب»[1].

ويعذره الإمام عبد العزيز في عدم إحاطته بكلام العرب، ويوافقه بأنه إنما أتي هو وشيعته من الجهل بحقائق هذه اللغة، ولكن كان عليهم أن يقفوا عند حدّ علمهم ولا يتجاسروا في فهم النصوص من غير طريق اللغة.

يقول الإمام عبد العزيز: «فقلت لبشرٍ: فكلّف اللَّه الخلق أن يتكلموا بما لا يعلمون؟[2] ادعيت العلم، وتكلمت في القرآن، وتأولت كتاب اللَّه على غير ما عناه الله ﷻ، ودعوت الخلق إلى اتباعك، وكفّرت أتباعك، وكفّرت من خالفك وأبحت دمه، والله ﷻ قد نهى الخلق جميعاً فلم يتجاسر منهم أحد أن يقولوا ما لا يعلمون».

ولكن بشراً ينتقل بعد ذلك إلى التصريح بما هو أخطر من موقفه في شأن الدلالة اللغة، بكشفه عن نظرة الفريقين إلى منزلة دلالة القرآن الكريم في المنهج العقدي حيث يقول: «يا أمير المؤمنين: هذا يريد نص القرآن لكل شيء يتكلم به، وهذا مما لا يُقدَر عليه، لأنه ليس كلّ ما يتكلم به

---

(١) الحيدة ٤١-٥٥.

(٢) التقدير: (أفكلف الله). بحذف همزة الاستفهام الإنكاري.

الناس مما يحتاجون إليه من علم أديانهم يوجد في كتاب اللّه بنص التنزيل، وإنما يوجد فيه بالتأويل».

هذه نظرة بشر وأتباعه إلى القرآن الكريم بأنه لا يشتمل على كل ما يجب اعتقاده والعمل به، وأن ذلك يأتي من فهومات المتلقين ومعطيات هذا الفهم الخارجية. ولكن عبد العزيز يبطل هذه الدعوى الخطيرة بعرض منهج أهل السنة والجماعة في هذه المسألة وأنه «كل ما يتكلم به الناس مما يحتاجون إليه في علم أديانهم ويتنازعون فيه منها، فهو موجود في القرآن لقوله ﷻ ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ﴾ [الأنعام ٦/ ٣٨] فأخبر اللّه ﷻ أنه ما فرط في الكتاب من شيء، فعقل ذلك من عقله، وجهله من جهله»[١].

إلى آخر هذه المناظرة التي حملت في فصولها دلالات مهمة في الدرسين العقدي واللغوي، وفي دراسة مناهج الاتجاهات العقدية وأسسها التي تبني عليها مرتكزاتها العقدية[٢].

كما برهنت على أن المناهج الكلامية تجدُّ في البحث عن مسلك لغوي تصرف فيه دلالة القرآن لأغراضها، فإذا ما تعذر عليها ذلك أعرضت عن الدليل القرآني، وقلّلت من قيمة دلالته، ولجأت إلى دلالة العقل المقدسة عندها.

---

(١) هذه النقول من كتاب الحيدة، للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني في ص ٤٢-٥٩. وقد نقل جزءاً من هذه المناظرة شيخ الإسلام ابن تيمية في درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٤٥- ٢٩١.

(٢) إن الحديث عن هذه الدلالات المنهجية والفكرية والتربوية التي تحملها هذه المناظرة يطول ويحيد بالموضوع عن طريقه، ولكن من أبرز ما استوقفني في هذه المناظرة براعة منهج الحوار عند الإمام عبد العزيز، حيث يعدّ نموذجاً ناصعاً على قوة الحجة في المنهج السلفي ليس فقط في فهم الكتاب والسنة، بل فيما يدعيه المعتزلة من القياس والنظر كما تمثله المرحلة الثانية من المناظرة بعد حيدة بشر المريسي، وشهادة المأمون بغلبة الإمام عبد العزيز بالحجج النقلية والعقلية. ينظر: الحيدة ص ٦٠- ٦٦. وينظر: مثل ذلك في النقاش العقلي والترتيب المنطقي في كلام ابن جرير الطبري في تفسيره ١/ ٥٨٥-٥٨٩، وتنظر المسألة ذات الرقم (٨٠) من هذا البحث.

لقد ظهر الإمام عبد العزيز على خصمه من خلال الاحتكام إلى «دلالة الكتاب والسنة واللغة العربية والنظر والمعقول»[١].

ولا غرو في ذلك فهو عربي من كنانة وعاش في أباطح مكة، وصحب الفصحاء، ومنهم الإمام الشافعي الذي كان حجة في العربية.

في حين أن خصمه بشراً المريسي كان أحد الموالي من الأعاجم الذين دخلوا في الإسلام، وكان علماً بارزاً في نشر الفكر الوافد والمترجم، وتسيسه، وحمل الناس عليه.

هذه هي أبرز معالم موقف هذه الاتجاهات العقدية من اللغة بمختلف مستوياتها في فهم نصوص القرآن الكريم وتأويله بصورة إجمالية.

ولقد كان التوجيهُ الإعرابي لآيات القرآن الكريم أحد ضروب هذا التأويل التي وظّفها أرباب هذه المذاهب الكلامية لتأصيل مسلماتهم بدلالة النصوص حيث كانت المنطقات العقدية هي المتحكمة والمؤثرة - غالباً - في الاختيارات الإعرابية كما ظهر من خلال مسائل هذا البحث في قسمه الأول، والذي يمكن استخلاص موقف كل فريق منها على النحو الآتي:



(١) درء تعارض العقل والنقل ٢/ ٢٥١.

أولاً: موقف المعتزلة

تمهيد:

كانت البداية بفرقة المعتزلة لكونها أقوى تلك المذاهب تعمقاً في علم الكلام والمنطق، وأولها انفتاحاً على موروثات الأمم السابقة من خلال استلهام روّادها موروثات الأمم الوافدة والانقطاع إليها من خلال حركة الترجمة لذلك الموروث، مما جعلها مدرسة ذات منهج عقلي منطقي، فكان أثر «هذه النزعة العقلية أن انعكست على آثارهم في اللغة والأدب، فكانوا أصحاب منهج»[١] خاصٍ، له مقوماته وأسسه، التي انطلقت من رؤية عقدية تقوم على أنه «ليس يراد من اللغة إلا ما يريده العقل»[٢].

يكشف عن هذه الرؤية ابن جني المعتزلي في أهم باب في كتاب الخصائص يدل على سر اهتمام المعتزلة بالدراسة اللغوية، وذلك تحت عنوان: (باب ما يؤمِّنه علم العربية من الاعتقادات الدينية). قال فيه: «اعلم أن هذا الباب من أشرف أبواب هذا الكتاب، وأن الانتفاع به ليس إلى غاية ولا وراءه من نهاية. وذلك أن أكثر من ضلّ من أهل الشريعة عن القصد فيها، وحاد عن الطريقة المثلى إليها، فإنما استهواه واستخف حلمه ضعفُه في هذه اللغة الكريمة الشريفة، التي خوطب الكافة بها، وعرضت عليها الجنة والنار من حواشيها وأحنائها، وأصل اعتقاد التشبيه للَّه تعالى بخلقه منها، وجار عليهم بها وعنها»، ثم ساق عدداً من آيات

(١) البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، د/ محمد أبو موسى ص ٦٥، نقلاً عن مقدمة إعجاز القرآن ص ٢٠.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ٣٨٥.

الصفات وموقف هؤلاء المعنيين منها[١]، ثم قال: «ولو كان لهم أنسٌ بهذه اللغة الشريفة أو تصرف فيها، أو مزاولة لها، لحمتهم السعادة بها، ما أصارتهم الشقوة إليه بالبعد عنها، وسنقول في هذا ونحوه ما يجب في مثله»[٢].

وهو ينعى على الذين بلغ بهم إجلال القرآن وتقديسه إلى أن ينأوا به عن التحريف والتغيير فأبقوه على ظاهره وقبلوا ما دلّ عليه من الصفات والأحكام بأنهم لم يفهموا اللغة على الطريقة التي فهمها المعتزلة، ولذلك هم- في نظره -جهلة بهذه اللغة وطبيعتها التي يلخصها بقوله بعد ذلك: «وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز، وقلّما يخرج الشيء منها على الحقيقة»[٣].

ولقد كان جهد المعتزلة في التوظيف العقدي للتوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم أظهر الجهود المذهبية وأبرزها، إذ لا يوازيه توظيف آخر كمّاً في الدراسات القرآنية؛ لأنهم «من أعظم الناس كلاماً وجدالاً» كما يقول ابن تيمية[٤].

والسبب في ذلك يعود إلى أمور، منها:

١ - كون المعتزلة ذوي مدرسة عقلية في كثير من منازع الفكر، ومنها اللغة والأدب كما سبق.

---

(١) وهو «يقصد مثبتي الصفات، وإن كان ذكر ألفاظاً من ألفاظ أهل التجسيم التي لا يوافق عليها أهل السنة الذين يثبتون ما أثبته اللّه لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ دون تمثيل كما يفعله أهل التمثيل، ولا تعطيل كما يفعله أهل التأويل الذين هم باسم التحريف أولى.
وهذا إما لأنه لا يفهم مذهب السلف، وإما أنه أراد أن يشنع هذا المذهب بذكر هذه الألفاظ التي لا يرضاها الناس إذا سمعوا بها لينفروا عن أصحاب هذا المذهب». التفسير اللغوي ص ٥١٨.

(٢) الخصائص ٣/ ٢٤٥.

(٣) الخصائص ٣/ ٢٤٥-٢٤٧.

(٤) مقدمة في أصول التفسير ص ٣٨.

٢ - تفطن روّاد هذا المذهب - في وقت مبكر - إلى أهمية استغلال سعة الدلالة اللغوية وتعدد مجالاتها في الخروج من صراحة النصوص على مناقضة منطلقاتهم العقلية إلى أوجه أخرى تسمح بها شمولية اللغة وسعتها ولو على أبعد الأوجه وأضعفها.

ولهذين الأمرين وغيرهما كان اهتمام المعتزلة العقدي بالدراسة النحوية نظرية أو تطبيقية كبيراً، يتجلى ذلك بوفرة النشاط العلمي اللغوي لدى علماء المعتزلة تأليفاً وتنظيراً، فكانت آثارهم في الفكر النحوي والقرآني كثيرة جداً، مما حدا بالسيوطي أن يقول: «كثيرٌ من النحاة معتزلة»[(١)].

وهذا التصنيف منه وإن كان غير مسلَّم على إطلاقه إلا أنه مظهر من مظاهر توجه المعتزلة إلى هذا النوع من الدِّراسة مما كان سبباً في تغلغل بعض المقررات الكلامية والمنطقية في بعض أشكال الدرس النحوي والإعرابي[(٢)].

ويبرز هذا الجهد والتوظيف المعتزلي في الدرس الإعرابي من خلال ما وصلنا من مؤلفات عدد من علمائهم الذين «صنّفوا تفاسير على أصول مذهبهم»[(٣)]، كأمثال: قطرب[(٤)] ....

(١) الأشباه والنظائر في النحو ٧/ ١٢٩.

(٢) ينظر: المبحث الأول من التمهيد (علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية)، وينظر: رسالة: أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي/ مصطفى عبد العليم ص ٤٧٣، وأثر الفكر الفلسفي في الدراسات النحوية، د/ توفيق محمد سبع، مجلة كلية اللغة العربية، -بالرياض، العدد الثامن ١٣٩٨، ص١٨١- ٢٣٤، والتوجيه النحوي والصرفي لآيات قرآنية لدى المعتزلة، مجلة بحوث جامعة حلب ص١٣٩، وبين النحو والمنطق وعلوم الشريعة، د/ عبد الكريم محمد الأسعد، دار العلوم - الرياض، ط الأولى ١٤٠٣، ص ١٥، ٥٩.

(٣) مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٣٨.

(٤) قال الأزهري: «وكان متهماً في رأيه وروايته» تهذيب اللغة ١/ ٣.

وقال في معجم الأدباء ٦/ ٢٦٤٦، «وأخذ عن النظّام المتكلم إمام المعتزلة وكان على مذهبه». وتنظر المسألة ذات الرقم (٤٢) من هذا البحث.

وأبي الحسن الأخفش[1]، وأبي علي الفارسي، وأبي الحسن الرماني، وأبي الفتح ابن جني، والشريف الرضي والقاضي عبد الجبار، والشريف المرتضى، وأبي القاسم الزمخشري[2].

وعلى الرغم من ضخامة هذا التراث المعتزلي في علوم القرآن، إلا إن تفسير الزمخشري (الكشاف) يعدّ أبرز هذا التراث في التوظيف العقدي وأبلغه أثراً وذلك، لما تميز به من براعة التأليف وتوظيف الأسلوب البياني في توضيح الآيات، فلقد «سخّر الزمخشري كل أدوات التفسير التي يتملكها، من أحاديث وروايات ضعيفة، ولغة ونحو وعلم معاني وعلم بيان لنصرة عقيدته الاعتزالية، وحتى القراءات القرآنية استعانها وتكلف تخريجها على أصول مذهبه الكلامي، وهو بدون شك في مسلكه هذا سائر على نهج أسلافه المعتزلة الذين كانوا يخضعون عبارات القرآن لآرائهم متوسلين بكل ما يتسنى لهم من ثقافة نقلية وعقلية ولغوية وأدبية»[3].

ولقد كان أسلوب الزمخشري البياني واهتمامه في الكشف عن وجوه إعجاز القرآن وبلاغته سبباً في أن «ذاع هذا الكتاب وصاح صيته في شرق العالم الإسلامي وغربه، واهتم به المثقفون اهتماماً يكاد يكون

---

(١) ينظر: النص على اعتزاليته: في إعراب القرآن للنحاس ١/ ٤٢١، وطبقات الزبيدي ص ٧٢ والجامع لأحكام القرآن للقرطبي ٤/ ٢٧٩٨، والبحر المحيط٣/ ١٢٨، وبغية الوعاة للسيوطي ١/ ٥٩٠، ومقدمة معاني القرآن للأخفش ١/ ٣٨، وكتاب أبو زكريا الفراء، للأنصاري ص ٧٥.
ومن ذلك تعليقه على قوله تعالى ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء ٤/ ١٦٤] بقوله: «الكلام خلقٌ من اللّه على غير الكلام منك، وبغير ما يكون منك، خلقه اللّه ثم أوصله إلى موسى». معاني القرآن١/ ٢٤٨. وتنظر المسائل ذات الأرقام (٢٩، ٦٥، ٦٧) من هذا البحث.

(٢) إن اعتزالية هؤلاء المذكورين أشهر من أن يشار إلى مواضعها في المصادر، من خلال تصريحهم به وانتسابهم إليه، والنص عليه في تراجمهم. ينظر: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٣٨.

(٣) الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية ص ١٩٢. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨١) من هذا البحث.

منفرداً في كتب اللغة والأدب والتفسير. ففزع منه أهل السنة والجماعة والأشاعرة، وشرّعوا أقلامهم لمناقشته والرد على مسائل الاعتزال وبدعه، وهم مقدّرون أن الزمخشري معتزلي خطير المكانة في العلم والعقيدة، وأنه قادر على أن يدسّ البدع في كلامه الحسن الفصيح. وقد بالغوا في معارضته حتى دعوا الناس إلى مقاطعة هذا الكتاب إلا لمن أحكم العقائد واقتدر على الإحاطة بفن البيان حتى لا يقعوا في الزيغ»(١).

قال شيخ الإسلام ابن تيمية عن مفسري أهل الكلام: «ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة فصيحاً، ويدُسُّ البدع في كلامه، وأكثر الناس لا يعلَمون، كصاحب (الكشاف)، ونحوه، حتى إنه يروجُ على خلقٍ كثيرٍ ممن لا يعتقد الباطل من تفاسيرهم الباطلة ما شاء الله»(٢).

وقال تاج الدين السبكي الأشعري عن الكشاف: «والقول عندنا فيه أنه لا ينبغي أن يسمح بالنظر فيه إلا لمن صار على منهاج أهل السنة لا تزحزحه شبهات القدرية»(٣).

ومع كل ما قيل عن براعة الكشاف في توظيف الأساليب البلاغية في الكشف عن إعجاز القرآن، وأنه «انفرد بهذا الفضل على جميع التفاسير»(٤)، ومع ما بذله صاحبه في دسّ أفكاره وإخفائها في طيات الدقائق النحوية والبلاغية حتى غدت من الشيء «الخفي الذي هو أدق من

---

(١) البلاغة القرآنية ص ٩٥. بتصرف. وينظر في ذلك التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، والانتصاف من الكشاف لابن المنيّر، ومقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٣٩، و٦٣، ومقدمة ابن خلدون ص ٤٧٥، والنحو وكتب التفسير١/ ٧٣٤-٧٤٣، والتوجيه البلاغي لآيات العقيدة، الربعي١/ ٧١، ٢/ ١٠٨٣، ١١٣٣-١١٤٥، والمسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف، الغامدي ص ٤٢، والزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية، عبد الرحيم مرزوق ص ٥٣، ١٩٢.

(٢) مقدمة في أصول التفسير ص ٣٩.

(٣) البلاغة القرآنية ص ٩٦، نقلاً عن معيد النعم ومبيد النقم للسبكي ص١١٥، وينظر: مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٥.

(٤) مقدمة ابن خلدون ص ٤٧٥.

دبيب النمل، ويكاد الاطلاع عليه أن يكون كشفاً»[١] إلا أن «الحق أن الزمخشري كان يتعسّف أحايين كثيرة، ويتمحّل في إخضاع النص ودلالته إلى قواعد شيعته»[٢]، كما تجلى ذلك خلال التوجيهات الإعرابية السابقة، ولهذا فإنه «كلما شرع في تفسير آية مضمونها لا يساعد هواه صرفها عن ظاهرها بتكلفات باردة وتعسفات جامدة، بلا نكتة بلاغية»[٣]. فكثيراً ما يشير المعربون إلى أن «الزمخشري تمحّل لمذهب المعتزلة بطريق أخرى من جهة الصناعة النحوية»[٤].

ويصحب ذلك أحياناً تعصب مذهبي مقيت يخرج به عن إطار النقاش العلمي في هجوم ضارٍ على مخالفيه مما يمثل دليلاً ناصعاً على كلل واضح في تلك الآلات المستعملة والمحاولات المبذولة لنصرة مذهبه[٥].

وهذه السمة من التكلف والتمحّل وتوظيف الدلالة اللغوية لخدمة المعتقد عامة في منهج المعتزلة، وموقفهم من القواعد النحوية كما سيتضح في الفقرات الآتية في ذكر أهم سمات هذا المنهج، ومنها.

١ - تبعية التوجيه الإعرابي للتقرير العقدي:

كما سبق القول بأن المعتزلة ومن تأثر بهم ينظرون إلى اللغة على أنها تابعة للمعتقد المستمد من العقل بالدرجة الأولى، ومن هنا فقد كان روّاد هذا المذهب «يُخضعون اللغة للعقل معتقدين أن الأوضاع اللغوية تحتمل غير وجهٍ، ولا يمكن تحديد مدلولها تحديداً قاطعاً، فوجب

(١) الانتصاف من الكشاف ٢/ ٢٠٠.

(٢) البلاغة القرآنية ص ١٠١.

(٣) التوجيه البلاغي لآيات العقيدة ص ١١٣٥.

(٤) الدر المصون ١٠/ ٥٧٦. وينظر: كلام الزمخشري في الكشاف ٤/ ١٦٥.

(٥) ينظر: شيء من تعصبه ضد أهل السنة والجماعة ووصفهم بأبشع الصفات في المسائل ذوات الأرقام: (٨١، ٨٢، ٨٨) من هذا البحث.

الرجوع إلى ما يقتضيه العقل، ومن هنا لم تكن ظواهر النصوص ملزمة لهم؛ لأنها لا تثبت على ظواهرها.

وهذا الفهم لطبيعة اللغة منحهم حرية طليقة في توجيه الألفاظ والتراكيب وصرفها إلى معانٍ غير معانيها القريبة»[١]. مع إقرارهم في كثير من المواضع أن ما جنحوا إليه مخالف للدلالة اللغوية في أصل ورودها.

ولقد أبدع السمين الحلبي حين علق على أحد المواضع التي تجلت فيها ثانوية التقعيد النحوي والتوجيه الإعرابي لدى المعتزلة بقوله: «وللزمخشري هنا كلامٌ متعلقٌ بالإعراب ليجرّه إلى غرضه من الاعتزال»[٢]. فيلحظ دقة التعبير بلفظ (يجره) وما تشي به من التكلف والعنت، ثم التبعية المطلقة وتأخر هذا الإعراب عن تقرير المعتقد.

وهذه التبعية اللغوية في قواعدها النحوية تبرز عندهم في ميدان التوجيهات الإعرابية في مظاهر متعددة. منها:

أ - كثرة تغيير التركيب القرآني عن أصله عند الإعراب:

كما سبق القول بأن منظري هذا المذهب لا يلتزمون بظواهر النصوص، ومن هذا المبدأ كثر في توجيههم الاعتماد على تغيير التركيب عن أصله وظاهره إلى صورة يعتقدونها فيه، وذلك إما بالحذف والتقدير، أو التقديم والتأخير أو المجازية أو غير ذلك من صور رفض الظاهر إلى غيره.

ومنهج المعتزلة هذا يصوره الشريف المرتضى المعتزلي بقوله: «فإذا ورد عن اللّٰه تعالى كلامٌ ظاهره يخالف ما دلّت عليه أدلة العقول وجب صرفه عن ظاهره - إن كان له ظاهرٌ - وحمله على ما يوافق الأدلة العقلية ويطابقها، ولهذا رجعنا في ظواهر كثيرةٍ من كتاب اللّٰه تعالى اقتضى ظاهرها الإجبار أو التشبيه، أو ما لا يجوز عليه تعالى»[٣].

---

(١) البلاغة القرآنية ص ١٠٧. بتصرف يسير.

(٢) الدر المصون ١٠/ ٥٤٩.

(٣) أمالي المرتضى ٢/ ٣٠٠. وينظر: ١/ ٤٧٧.

ولقد رأينا في توجيهات المعتزلة جنوحاً ظاهراً إلى كثرة الحذف والتقدير، حتى قال الشريف المرتضى: «ولو أفردنا لما في القرآن من الحذوف الغريبة، والاختصارات العجيبة كتاباً لكان واجباً»(١). فهو ينص على أن حذوفات المعتزلة غريبة عجيبة.

ولقد سبق بسط القول في ظاهرة الحذف وأثرها في صرف الآيات عن دلالاتها الظاهرة(٢).

ومن أبرز الأبواب النحوية التي كثر تقديرهم فيها باب المضاف، حيث وجدوا في ظاهرة حذف المضاف منفذاً مشرعاً لصرف الأدلة عن ظاهرها، حتى عده ابن جني قياسياً مطرداً في القرآن، وهو «أوسع وأفشى، وأعم وأوفى»(٣).

بل وصلت به المغالاة أن يدعي أنه «قلّت آية تخلو من حذف المضاف، نعم، وربما كان في الآية الواحدة من ذلك عدة مواضع»(٤).

ويصل بعد ذلك إلى نتيجة مفادها أن ظاهرة حذف المضاف لا يمكن حصرها وعدها كثرة؛ لأنها «في عدد الرمل سعة»(٥).

ولا ريب أن هذا البعج لهذه الظاهرة والتوسع فيها بهذه الدرجة المنفلتة التي قاد كبرها ابن جني وشيعته مظهر من مظاهر التغيير الصريح للنص القرآني، والتدخل السافر في دلالته، بغرض تعطيل آيات الصفات عن صراحتها(٦).

---

(١) أمالي المرتضى ٢/ ٣٠٩.

(٢) ينظر: باب حذف المضاف في المسألة ذات الرقم (٦٦) والفصل الرابع (مظاهر الأثر العقدي في الدرس النحوي) من هذا البحث.

(٣) الخصائص ٢/ ٢٨٤.

(٤) الخصائص ١/ ١٩٢.

(٥) المحتسب ١/ ١٨٨.

(٦) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٤٧، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٨١) من هذا البحث.

ولقد لقي هذا التوسع والإفراط معارضة من بعض معربي المعتزلة أنفسهم، لما أدركوه من أثر ذلك في فقدان المصداقية وفساد الخطاب. ولهذا فإن الأخفش لا يرى قياسيته[١]، كما أن الرماني يشترط وجود الخلف المغني عن المحذوف، والدليل عليه، وأن «الكلام إذا صحّ معناه من غير حذفٍ، لم يجز تأويله على الحذف»[٢].

بل إن الشريف المرتضى وهو الذي قد سبق من كلامه ما يفيد اطراد هذه الظاهرة وشيوعها نراه يقول في ترجيح متجرد لأحد التأويلات: «وفي هذا الوجه ترجيح لغيره من حيث اتبعنا فيه الظاهر، ولم نقدّر محذوفاً، وكلّ جوابٍ مطابق الظاهر، ولم يُبن على محذوف كان أولى»[٣].

ولا أدري كيف يتوافق هذا مع قوله السابق وفي المرجع نفسه: «ولو أفردنا لما في القرآن من الحذوف الغريبة، والاختصارات العجيبة كتاباً لكان واجباً»[٤]؟.

وهل يعني ذلك إلا أن أكثر القرآن على غير الأولى عند المعتزلة ؟.

كما أن القاضي عبد الجبار شيخ الطائفة قد صرّح في موضع تجردٍ بأن دعوى الحذف بلا دليل«تقتضي تحريف القرآن وتغييره وتفتح باب تأويلات الباطنية»[٥].

وليس تغيير التركيب القرآني عن ظاهره منحصراً عند المعتزلة في ادعاء الحذف والتقدير فحسب، بل قد يلجأون في هذا السبيل إلى مسلك آخر، وهو ادعاء التقديم والتأخير أيضاً بصورة غير مقبولة في بعض مظاهرها[٦].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٦) باب حذف المضاف.

(٢) الجامع لعلم القرآن، ل ٦٨، تفسير سورة آل عمران الآية رقم (١١٣).

(٣) أمالي المرتضى ٢/ ١٢٠.

(٤) أمالي المرتضى ٢/ ٣٠٩.

(٥) شرح الأصول الخمسة ص ٧٣٥.

(٦) تنظر المسائل ذات الرقم (٢٩، ٤٢، ٨٤) من هذا البحث.

ومن ذلك ما سبق أن وقف عليه البحث من تعسف الأخفش في توجيهه قوله تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٨]. في قراءة حمزة بـ(تحسبنّ) بالخطاب على أن الآية على التقديم والتأخير والأصل: ولا تحسبنّ الذين كفروا أن ما نملي لهم ليزدادوا إثماً، إنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم. وعليه فإن المفعول الثاني لتحسب هو جملة (أنما نملي لهم ليزدادوا إثماً) وجملة (أنما نملي لهم خيرٌ لأنفسهم) جملة اعتراضية بين المفعولين.

قال النحاس: «قال أبو حاتم: وسمعت الأخفش يذكر كسر (إن)[1] يحتج به لأهل القدر؛ لأنه كان منهم ويجعله على التقديم والتأخير أي: ولا يحسبن الذين كفروا إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً إنما نملي لهم خير لأنفسهم»[2].

كما سبق أن قطرباً حمل قوله تعالى ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّنَاۚ وَسِعَ رَبُّنَا كُلَّ شَيْءٍ عِلْمًاۚ﴾ [الأعراف ٧/ ٨٨-٨٩] على التقديم والتأخير بغية صرف دلالتها عن مشيئة اللّه العودة إلى الكفر، لتعارضه مع مبدأ الصلاح والأصلح.

قال الشريف الرضي مستعرضاً أهم تخريجات المعتزلة فيها: «وثالثها: ما ذكره قطرب بن المستنير من أنّ في الكلام تقديماً وتأخيراً، وأنّ الاستثناء من الكفار وقع لا من شعيب، فكأنه تعالى قال حاكياً عن الكفار: ﴿لَنُخْرِجَنَّكَ يَٰشُعَيْبُ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَعَكَ مِن قَرْيَتِنَآ﴾ إلا أن يشاء اللّه أن تعودَ في ملتنا، ثم قال تعالى حاكياً عن شعيب: ﴿وَمَا يَكُونُ لَنَآ أَن نَّعُودَ فِيهَآ﴾ على كلّ حال»[3].

---

(١) هكذا في إعراب القرآن للنحاس، وفي الجامع لأحكام القرآن٤/ ٢٧٩. أما في البحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٠ (يذكر فتح أن) وهو الأظهر كما سبق.

(٢) إعراب القرآن ١/ ٤٢١.وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩٨، ،البحر المحيط ٣/ ١٢٨، والدر المصون ٣/ ٥٠٠. وتنظر المسألة ذات الرقم (٢٩) من هذا البحث.

(٣) أمالي المرتضى ١/ ٤٠٣. وتنظر المسألة ذات الرقم (٤٢) من هذا البحث.

ولا شك أن هذه المحاولات مخالفة «للنصوص النقلية والعقلية وللعبارة والإشارة...، ولا يخفى أن كلّ ذلك مما يضحك الثكلى»(١).

ومنه ما سبق من تعسف بعض المعتزلة ومن وافقهم في توجيه القراءة السبعية ﴿ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾ [البروج ٨٥/ ١٥]، فحملوها على أوجهٍ متكلفة ضعيفة في كلام المخلوقين ينزّه عنه كلام الخالق، من الجر على الجوار أو الفصل بين التابع ومتبوعه(٢).

وربما وصلت الجرأة ببعض غلاتهم إلى تغيير الشكل الظاهري للقرآن بتحريف أثر علامات الإعراب ووظيفتها في أداء المعنى ليتواكب مع الرؤية الاعتزالية إذا لم يمكن غيره من أوجه التحريف، كما يصوره ابن قتيبة بقوله: «وقالوا في قوله ﷻ ﴿فَمَن يُرِدِ اللَّهُ أَن يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[الأنعام ٦/ ١٢٥] فجعلوا الإرادة في الهداية والإضلال للعبد لا لله، وركبوا في ذلك أفحش غلط وأحول كلام، والإرادة لا تجوز أن تكون للعبد وقد وليها اسم اللّه وهو مرفوع بإجماع القراء، ولو كان أحد منهم نصب (الله) لكان أقرب من المعنى الذي أراده وإن كان لا يجوز أيضاً؛ لأنه يضم في الكلام (من) فيكون معناه من يريد من اللّه أن يهديه يشرح صدره للإسلام ثم يحذف (من) وينصب اللّه لما نزع حرف الصلة كما يقال (من يسرق القومَ مالهَم يقطع)، أي: يسرق من القوم مالهم، وهذا لا يجوز إلا مع حروف معدودة محكية عن العرب(٣) ولا نحمل عليها غيرها ونقيسه عليها»(٤).

---

(١) روح المعاني ٩/ ٩. ومع وضوح رداءة تقديرات المعتزلة وبعدها نلحظ أن الرازي يصفها بأنها جيدة. ينظر: التفسير الكبير ١٤/ ١٤٦.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٣) من هذا البحث.

(٣) ينظر: المحلى في وجوه النصب ص ٦٧، وأمالي ابن الشجري ١/ ٧٠، ١٤٣، ١٦٥.

(٤) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ١٧. وتنظر المسألة ذات الرقم (٣١) من هذا البحث.

ب - تخريج الإعراب على أوجه نحوية بعيدة:

من مظاهر تحكيم العقل والمعتقد في اللغة عند المعتزلة أن التخريجات النحوية الظاهرة والقريبة للآيات القرآنية كثيراً ما تُرفض عندهم، لمعارضة مؤداها مقرراتهم العقدية، فيلجأ معربهم إلى أوجهٍ بعيدة وغير ظاهرة في هذا الموضع بشيء من التكلف والتعسّف.

وقد يجري ذلك بصورة محكمة متقنة تضفي على التوجيه الإعرابي قدراً من القرب من المعايير النحوية المعتبرة(١).

وقد يجري بصورة ممجوجة في التحريف المذهبي لنصوص القرآن، تبلغ من الصراحة في ذلك ما يجعل نظّارهم يقرّون بأنها على طريق «غريب»، وفيها «عدول عن الظاهر»(٢).

وقد وقف البحث على مسائل كثيرة من نماذج هذه الصورة(٣).

وقد يحاول بعض معربيهم أن يؤصّل التوجيه الإعرابي نحوياً، فيوهم أن المعايير النحوية ترجح الرؤية المعتزلية، وبعد التحقيق في كتب اللغة والنحو يتضح أن الأمر على خلاف ما ذكره، وأنه «خطأ لا يعرفه أهل اللغة»(٤)، ولا القواعد النحوية تؤيده(٥).

لقد أدت بهم هذه النظرة إلى «أن طوّعوا اللغة لهم، حتى كأنها لا تخدم إلا مذهبهم، وإن لم يجدوا في قريب اللغة ومتبادرها ما يسعفهم، عمدوا إلى غريبها وشاذها لإثبات بدعتهم، والتدليل بها على صحة ما ذهبوا إليه»(٦).

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ٤، ١١، ١٤، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٣٢، ٤٣، ٤٤، ٤٧، ٥١، ٨٠، ٨١، ٨٨، ٨٩) من هذا البحث.

(٢) أمالي المرتضى ١/ ٣٦-٣٧.

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٢، ٣، ٢٩، ٤٢، ٥٩، ٦٣، ٦٥، ٧٣، ٨٤) من هذا البحث.

(٤) معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٧٤.

(٥) تنظر المسألة ذات الرقم (١١، ١٤، ٢٥، ٥٨، ٦٥، ٧٠، ٨٠، ٨١، ٨٧) من هذا البحث.

(٦) التفسير اللغوي ص ٥٢٥.

ج - صرف حروف المعاني عن معانيها الأصلية القريبة:

قد سبق في تمهيد هذا البحث القول بأن حروف المعاني جزء من التركيب، ولكنها تنفرد بكونها تحمل في ذاتها معاني متعددة لا تظهر إلا من خلال تركيبها مع مفردات الجملة قبلها وبعدها.

وهذه التعددية في حروف المعاني أضفت عليها خطورة في النقاش العقدي. حيث وجد المتكلمون مجالاً في هذه التعددية لصرف النصوص عن دلالتها الظاهرة إلى ما يوافق معتقداتهم.

ولهذا نجد أن معربي المعتزلة خالفوا في دلالات بعض هذه الحروف، فمنعوا بعض الأوجه القريبة الظاهرة، وحملوها على أوجه بعيدة[(١)].

بل إن بعضهم ربما أضاف معاني ودلالات لهذه الحروف لم تكن معروفة لها في أصل وضعها اللغوي.

ومن ذلك ما سبق بيانه من أن المعتزلة زعمت التأبيد في (لن) مع أن ذلك«دعوى باطلة على أهل اللغة، وليس يشهد بصحته كتاب معتبر، ولا نقل صحيح».[(٢)] بل هي «تقوّل وزيادة على أهل اللسان غير صحيحة»[(٣)].

ومن ذلك أيضاً أن الزمخشري زعم أن السين في قوله تعالى ﴿أُوْلَٰٓئِكَ سَيَرۡحَمُهُمُ ٱللَّهُۗ﴾ [الأنفال ٨/ ٧١] «تفيد وجود الرحمة لا محالة، فهي تؤكد الوعد كما تؤكد الوعيد في قولك: سأنتقم منك يوماً»[(٤)].

وفي كلامه هذا «دفينة خفية من الاعتزال بقوله: السين مفيدة وجوب

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٢٦، ٢٩، ٣٢، ٣٨، ٥١، ٥٧، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٨١).

(٢) التفسير الكبير ١٤/ ١٩٠. وتنظر المسألة ذات الرقم (٨١) من هذا البحث.

(٣) التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال خ٢/ ٢٨٧ .

(٤) الكشاف ٢/ ١٦٢.

الرحمة لا محالة، يشير إلى أنه يجب على اللَّه تعالى إثابة الطائع، كما تجب عليه عقوبة العاصي، وليس مدلول السين توكيد ما دخلت عليه، إنما تدل على تخليص المضارع للاستقبال فقط»[(١)].

ومن ذلك «ما نقل عن أبي مسلم محمد بن بحر الأصفهاني المعتزلي ت (٣٢٢) في تفسير قوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ زُيِّنَ لِلْكَٰفِرِينَ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنعام ٦/ ١٢٢]، حيث جعل (زُيّن) في مثل هذا لا يحتاج إلى فاعل، كالأفعال المذكورة في باب (فُعِل) مما لا يحتاج إلى فاعل، كأُعجِب، وجُنّ، وزُهي، وعُني، وسُلَّ، وزُكِم، وغيرها في هذا الباب»[(٢)].

ودافعه في ذلك العدل الاعتزالي الذي يقوم على إنكار أن يكون تزيين الشهوات فتنة وابتلاء من اللَّه للعبد.

وهذا ادعاء على العربية، إذ لم ينقل عن العرب أن هذا الفعل من الأفعال المحصورة التي تلازم البناء للمفعول[(٣)].

ويدل على بطلان رأيه أن هذا الفعل قد ورد مبنياً للمعلوم في القرآن الكريم نفسه، وفي السورة نفسها، في قوله تعالى ﴿كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمْ﴾.

ومما يذكر في هذا الجانب ما سبق عرضه من أن جمهور المعتزلة يحملون قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة ٧٥/ ٢٢-٢٣]، على أن النظر هنا من الانتظار وهو التوقع والترقب، وقد أجمع أهل العربية على أن ذلك خطأ فاحش، إذ لم يرد عن العرب هذا الاستعمال فيها[(٤)].

(١) البحر المحيط ٥/ ٧١، وينظر: الدر المصون ٦/ ٨٥، ومغني اللبيب ص ١٨٥، ٨٧٠، والبرهان في علوم القرآن ٢/ ٤١٨، ٤/ ٢٨٠، والإتقان ٢/ ٢١٢، والنحو وكتب التفسير ١/ ٧٤٠.

(٢) التفسير اللغوي ص ٥٥٤.

(٣) ينظر: الكتاب ٤/ ٦٧، وتهذيب اللغة (زُكم) ١٠/ ١٠٤، والارتشاف ٣/ ١٣٢٥ .

(٤) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٥) من هذا البحث.

قال الأزهري: «من قال: إن معنى قوله: (إلى ربها ناظرة) بمعنى منتظرة، فقد أخطأ؛ لأن العرب لا تقول: نظرت إلى الشيء، بمعنى انتظرته، إنما تقول نظرت فلاناً أي: انتظرته»(١).

كلّ ذلك وغيره مظاهر من مظاهر تطويع المعاني اللغوية للمفردات، والمركبّات لخدمة الرؤية الاعتزالية في مسائل الاعتقاد، في تلاعب سافر، وتحريف صريح لدلالة اللغة.

ويكشف الأزهري في مقدمة تهذيب اللغة وهو يعرض مصادر اللغة الموثوقة وغير الموثوقة عن عمق هذا المسلك في التيار الاعتزالي، من خلال جهد أئمته لتطويع اللغة وتحريفها بأساليب البيان والمجازات ونحوها، وذلك بقوله: «وممن تكلّم في لغات العرب بما حضر لسانه وروى عن الأئمة في كلام العرب ما ليس من كلامهم (عمرو بن بحر المعروف بالجاحظ(٢) وكان أوتي بسطةً في لسانه، وبياناً عذباً في خطابه، ومجالاً واسعاً في فنونه. غير أن أهل المعرفة بلغات العرب ذمّوه، وعن الصدق دفعوه، وأخبر أبو عمر الزاهد أنه جرى ذكره في مجلس أحمد بن يحيى (ثعلب) فقال: اعذبوا عن ذكر الجاحظ فإنه غير ثقة ولا مأمون»(٣).

٢ - حمل الكلام على المجاز إذا تعذر صرف ظاهره إعرابياً:

قد يتعذر على المعرب المعتزلي أن يجد محملاً نحوياً مقبولاً ولو

---

(١) تهذيب اللغة (نظر) ١٤/ ٣٧١.

(٢) المعروف عن الجاحظ أنه من رؤوس المعتزلة وإليه تنسب فرقة الجاحظية، وله طوام كبيرة قال عنه البغدادي: «هؤلاء أتباع عمرو بن بحر الجاحظ، وهم الذين اغتروا بحسن بيان الجاحظ في كتبه التي لها ترجمة تروق بلا معنى واسم يهول، ولو عرفوا جهالاته في ضلالاته لاستغفروا الله تعالى من تسميتهم إياه إنسانا، فضلاً عن أن ينسبوا إليه إحساناً». الفرق بين الفرق ص ١٦٤، وينظر: الملل والنحل للشهرستاني ١/ ٧٥. ومع عظم ضلالاته ورسوخ قدمه في الاعتزال، إلا أنه قلّ أن يكشف عن هذا الأمر في سيرته التأليفية في المقررات الجامعية. فلا يعرف الدارسون عنه إلا أنه فارس البيان وإمام الفصاحة، وأحسنهم حالاً من يظنّ ظناً في اعتزاليته وما هو من المستيقنين.

(٣) تهذيب اللغة ١/ ٣٠.

على وجهٍ من التعسف والتمحل لصرف الآية عن ظاهرها بأحد المسالك السابقة، فيضطر لموافقة جمهور المعربين بتوجيه الآية توجيهاً إعرابياً صحيحاً، ولكنه بعد ذلك يصرف دلالتها من الحقيقة إلى المجاز بعد أن تعذر صرفها إعرابياً، ولغوياً[١].

وعلى الرغم من إقرار علماء الكلام بأن المجاز خلاف الأصل وأنه لا يجوز اللجوء إليه وادعائه إلا في الاضطرار كما سبق بيانه[٢] إلا أن المجاز يعدّ أحد أهم المسالك التي سلكها المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام لصرف نصوص الكتاب والسنة على مسائل كثيرة من العقيدة خاصة فيما يتعلق بصفات الله ﷻ وأفعاله، «وقد لعب دوراً مهمّاً في مدرسة الاعتزال، إذ اعتمدت عليه كل تأويلاتهم في نفي الصفات وخلق القرآن وما إلى ذلك»[٣].

وهو أهم مرتكزات الفهم المعتزلي لطبيعة اللغة العربية، فهذا ابن جني يقول بعد أن عطل كثيراً من آيات الصفات: «وطريق ذلك أن هذه اللغة أكثرها جارٍ على المجاز، وقلّما يخرج الشيء منها على الحقيقة، وقدمنا ذكر ذلك في كتابنا هذا وفي غيره»[٤].

بل إن هناك من يرى أن فكرة القول بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز هي من ابتداع المعتزلة وأساليبهم نحو تعطيل دلالة النصوص[٥].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ١١، ١٢، ٢٦، ٣٤، ٤٢، ٤٣، ٥٧، ٦٢، ٦٣، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٨٠، ٨١) من هذا البحث.

(٢) ينظر: المبحث الأول من هذا الفصل (أهل السنة والجماعة).

(٣) ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د/ السيد أحمد عبد الغفار، دار الرشيد- الرياض، بدون ط ١٤٠٠، ص١٦٨.

(٤) الخصائص ٣/ ٢٤٧.

(٥) ينظر: التمهيد لابن عبد البر ٦/ ١٢٥، ١٣٤، والإيمان لابن تيمية ص ٧٥، وما بعدها، ومجموع الفتاوى ٧/ ١٢، ٨٧، ٨٨، والحقيقة والمجاز لابن تيمية، ضمن مجموع الفتاوى ٢/ ٤٠٤، والصواعق المرسلة ١/ ١٧٣، ٢/ ٦٣٢، ٦٨٠، ٧١٠، وتفسير القاسمي المسمى (محاسن التأويل) تأليف: محمد جمال الدين القاسمي ت (١٣٣٢)، تصحيح: محمد فؤاد =

قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «هذا التقسيم هو اصطلاح حادثٌ بعد انقضاء القرون الثلاثة لم يتكلم به أحدٌ من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحدٌ من الأئمة المشهورين في العلم، كمالك والثوري والأوزاعي، وأبي حنيفة والشافعي، بل ولا تكلم به أئمة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم.. ولم يقل ذلك أحدٌ من أهل اللغة ولا سلف الأمة وعلمائها.

وإنما هذا اصطلاح حادث. والغالب أنه جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلمين... فإن تقسيم الألفاظ إلى حقيقة ومجاز إنما اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمته موجوداً في المائة الثانية، اللهم إلا أن يكون في أواخرها»[(١)].

ولقد أصبح الموقف من المجاز في آيات الصفات من أوضح المعالم الفارقة بين أهل السنة والمعتزلة ومن تأثر بهم.

يقول الإمام ابن عبد البر: «أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة، والإيمان بها، وحملها على الحقيقة لا على المجاز... وأما أهل البدع والجهمية والمعتزلة كلها والخوارج فكلهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة، ويزعمون أن من أقرّ بها مشبّه»[(٢)].

= عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، ط الثانية ١٣٩٨، في١/ ٢٢٢-٢٤٤، ومنع المجاز عن المنزل للتعبد والإعجاز، تأليف: محمد الأمين الشنقيطي ت (١٣٩٣)، - مطبوع في ذيل أضواء البيان، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط الأولى ١٤١٧، ٦/ ٣٩١، وموقف المتكلمين ١/ ٤٢١-٤٧٧، والمذهب السلفي في النحو واللغة ص ١٤١-١٤٨، وقضايا اللغة في كتب التفسير د/ جطلاوي ص ٣٤٦-٣٥٦.، والتفسير اللغوي ص ٥٤٢-٥٥٠، وظاهرة التأويل وصلتها باللغة د/ عبد الغفار ص ١٦٦-١٧٤، والدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، د/ الشجيري ص ١٩٥-٢٥٨، والمدخل إلى بلاغة أهل السنة د/ الصامل ص ١٣٠، وإنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي، د/ إبراهيم التركي، دار المعارج الدولية- الرياض، ط الأولى ١٤١٩، ص ٤٩، وما بعدها.

(١) مجموع الفتاوى ٧/ ٨٨-٨٩.

(٢) التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، لابن عبد البر ٦/ ١٣٤.

ومع أن المجاز قد وظِّف في أول نشأة القول به لتعطيل آيات الصفات، إلا أن هذا لا يعني الارتباط السرمدي بين هذين الأمرين، بل «يمكن تحويل المجاز إلى وسيلة نافعة على الرغم مما شاب نشأته من ملابسات»[١]، إذا قام على اعتبارات متفق عليها بعيدة عن الأهواء.

قال ابن عبد البر: «ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته، حتى تتفق الأمة أنه أريد به المجاز، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك»[٢].

٣ - الانتقائية في توجيه القراءات القرآنية:

كان المنهج الاعتزالي يتعامل مع القراءة القرآنية بطريقة تعامله مع النصوص النقلية بتحكيم الأصول المذهبية فيها، قبولاً ورفضاً حسب توافقها أو تعارضها مع هذه الأصول، بغض النظر عن المقاييس المعتبرة في هذه الأحكام لدى علماء الأمة، ونقّادها

فهذا الزمخشري - وهو أبرز معربي المعتزلة- قد سار على نهج أصحابه المعتزلة «في تعامله مع القراءات توجيهاً واستدلالاً، فهو يخرّج بعضها على أصول مذهبه وقواعده، وهو صريح في تخريجه هذا لا يهمه أين يقع من المعاني التي يوجه عليها القراءة ما دام أنه يتوافق مع عقيدته، وإذا ما كان ظاهر معنى قراءة يعين على فهم اعتزالي استجلبها واعتمدها دليلاً قوياً لترجيح المعنى الذي يؤوّل به الآيةَ أو الآيات القرآنية، وهو في كل ذلك يمزج اللغة بالقراءات في الاستدلال والتوجيه طلباً لتعاضد الأدلة في نصرة عقيدته، غير أن التعصب للمذهب المعتزلي انتهى بالزمخشري إلى الشطط في التأويل والتعسف في فهم وجوه القراءات وتخريجها تخريجاً قبيحاً يتنافى مع وضوح العقيدة الإسلامية»[٣].

---

(١) المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة ص ١٣٠.

(٢) التمهيد ٦/ ١٢٥.

(٣) الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية ص ١٩٣. بتصرف.

ومن مظاهر هذا المنهج الاعتزالي في الموقف من القراءات ما يأتي:

أ - ردّ القراءات الثابتة الصحيحة:

قد يجد المعرب أو المفسر المعتزلي نفسه أمام قراءة صريحة في معارضة مسلماته الكلامية، فحينئذٍ يلجأ إلى أحد المسالك السابقة في صرف دلالتها، وربما لم يتمكن من ذلك فينتقل إلى مسلك جريء يتمثل في ردها صراحة أو تضعيفها أو تجاهلها أو نحو ذلك من وجوه رفضها، مما سبق ذكر بعضه في مسائل البحث[1].

فلقد سبق أن الفارسي وغيره من المعتزلة يضعّفون قراءة ابن عامر السبعية المتواترة بنصب (فيكون) من قوله تعالى ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة ٢/١١٦-١١٧]. حيث يقول: «أجمع الناس على رفع (يكون)، ورفضوا فيه النصب، إلا ما روي عن ابن عامر، وهو من الضعف بحيث رأيت، فالوجه في (يكون) الرفع»[2].

مع أن أهل السنة سوّغوها على وجهٍ صحيح فصيح، بل إن بعضهم جعلها راجحة[3].

ولقد أصبح موقف الرد والرفض للقراءات المتواترة منهجاً متبعاً عند أئمة المعتزلة، واشتهروا بذلك حتى قيل إن «الزمخشري أكثر من الطعن في القراءات المشهورة»[4].

ولقد أُحصيت القراءات المتواترة التي انتقدها فبلغت خمسة وعشرين حرفاً متواتراً[5].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٣٤، ٧٣، ٨٠) من هذا البحث.

(٢) الحجة ٢/٢٠٧.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٨٠) من هذا البحث.

(٤) فيض الإنشراح من روض طيّ الاقتراح لابن الطيب الفاسي، ١/٤٢٤.

(٥) ينظر: الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية ص ٢٢٤-٢٤٠.

ب - الاعتماد على القراءات الشاذة:

لقد تجاوزت جرأة المعتزلة مسألةَ ردّ المتواتر من القراءات القرآنية أو تضعيفها في مقابل قراءة متواترة أخرى إلى درجة هي الأخرى خطيرة، وهي الجنوح إلى القراءات الشاذة التي يتوافق ظاهرها مع منطلقاتهم، وذلك بإبرازها على أنها تمثل خياراً موازياً للقراءة المتواترة، لما كانت القراءات المتواترة «لا تساعدهم في الاستنصار لآرائهم»[(١)].

وقد عرض البحث بعض النماذج في هذا الجانب في مسائله[(٢)].

ومن ذلك أيضاً ترجيح بعضهم القراءة الشاذة في آية التوبة وهي قوله تعالى ﴿فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُلْ حَسْبِيَ ٱللَّهُ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ ٱلْعَرْشِ ٱلْعَظِيمِ﴾ [التوبة ٩/ ١٢٩]، برفع (العظيم) على ما أجمعت عليه القراءات السبع بخفضها فراراً من وصف العرش بالعظمة.

حيث نقل عن أبي بكر الأصم أحد أئمة المعتزلة قوله (وهذه القراءة أعجب إليّ؛ لأن جعل (العظيم) صفة للّه تعالى أولى من جعله صفة للعرش) «[(٣)].

من ذلك ما قرأ به أبو السمال وأبو العجاج بفتح الهمزة من (أمّا) من قوله تعالى ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان ٧٦/ ٣]، وقد حملها بعض المعربين على أنها لغة في (إمّا) العاطفة، بينما حملها الزمخشري على أنها التفصيلية على حذف جوابها. وقال عنها: «هي قراءة حسنة، والمعنى: أمّا شاكراً فبتوفيقنا، وأما كفوراً فبسوء اختياره»[(٤)].

يريد أن يصل إلى أن العبد هو الذي يخذل نفسه ولا يهديه اللّه إلى سبيل الكفر.

---

(١) المرجع السابق ص ١٩٣.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ٢٩، ٧٣) من هذا البحث

(٣) الدر المصون ٦/ ١٤٢. وتنظر المسألة ذات الرقم (٧٣) من هذا البحث.

(٤) الكشاف ٤/ ١٦٧. وينظر: الدر المصون ١٠/ ٥٩٥.

ج - اختراع القراءات الموضوعة:

لا يقف تجرؤ المعتزلة عند حدّ تضعيف القراءة المتواترة، أو تفضيل القراءة الشاذة على القراءة المتواترة، بل إن «غلاتهم لا يتورعون من اختراع قراءات بالرأي والاجتهاد للتسويغ لآرائهم وعقائدهم»[(١)].

وهم بذلك يرون أن هذا الاختراع والتلاعب سائغ وصحيح لكونه يأتي في إطار الاجتهاد والرأي.

قال القاضي أبو بكر الباقلاني: «قال قوم من المتكلمين: إنه يسوغ إعمال الرأي والاجتهاد في إثبات القرآن وأوجه وأحرف إذا كانت تلك الأوجه صواباً في اللغة العربية مما يسوغ التكلّم بها، ولم تقم حجة أن النبي ﷺ قرأ تلك المواضع بخلاف رأي القايسين واجتهاد المجتهدين.

وأبى ذلك أهل الحق وأنكروه، وخطّأوا من قال بذلك وصار إليه، واحتجوا على فساده بما سنوضحه فيما بعد إن شاء الله»[(٢)].

ومن صور هذا الاختراع أن عمرو بن فائد المعتزلي قرأ قوله تعالى ﴿قَالَ عَذَابِيَ أُصِيبُ بِهِۦ مَنْ أَشَآءُ﴾ [الأعراف ٧/ ١٥٦]، بالسين المهملة ﴿من أساء﴾ من الإساءة.

قال أبو عمرو الداني: «ولا تصح هذه القراءة عن الحسن ولا عن طاووس. وعمرو بن فائد رجل سوء. وقرأ بها سفيان بن عيينة مرة واستحسنها، فقام إليه عبد الرحمن المقرئ فصاح به وأسمعه، فقال سفيان: لم أفطن لما يقول أهل البدع». «يعني عبد الرحمن أن المعتزلة تعلقوا بهذا القراءة في أنّ فعل العبد مخلوق له»[(٣)].

---

(١) موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/ ١١٥.

(٢) الانتصار للقرآن ١/ ٦٩، والبرهان للزركشي ص ١١٦.

(٣) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ١٩، والمحرر الوجيز، والبحر المحيط ٤/ ٤٠٢، والدر المصون ٥/ ٤٧٧

وينقل مكي صورة أخرى من صور تلاعب المعتزلة أيضاً باختراع القراءات المناسبة لمعتقدهم. وذلك عند إعراب قوله تعالى ﴿مِن شَرِّ مَا خَلَقَ﴾ [الفلق ١١٣/ ٢].

قال مكي: «أجمع القراء المشهورون وغيرهم من أهل الشذوذ على إضافة (شرّ) إلى (ما خلق)، وذلك يدل على خلق الشرّ. وقد فارق عمرو بن عبيد رئيس المعتزلة جماعةَ المسلمين فقرأ ﴿مِن شَرٍّ مَا خَلَقَ﴾ ليثبت أن مع اللَّه خالقاً يخلق الشر تعالى اللَّه عما قال علوّاً كبيراً، وقوله إلحادٌ»(١).

وليس موقف المعتزلة من القراءات واختراعها ناشئاً من مجرد خطأ عابر أو اجتهاد مخلص، يمكن أن يعذروا فيه، بل كان منهجاً متبعاً مقصوداً بذاته، وما هذه الحكاية الآتية إلا دليل صريح على ذلك.

«روي أن عمرو بن عبيد قال لأبي عمرو بن العلاء: أحبّ أن تقرأ هذا الحرف ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء ٤/ ١٦٤] ليكون موسى هو الذي كلّم اللَّه، ولا يكون في الكلام دلالة على أن اللَّه كلّم أحداً، فقال له: وكيف تصنع بقوله ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف ٧/ ١٤٣]»(٢).

وقد قرأ بها بعض المعتزلة بنصب لفظ الجلالة ليحقق ما يصبو إليه أسياده(٣).

قال ابن القيم: «ومن تحريف اللفظ تحريف إعراب قوله ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ﴾ [النساء ٤/ ١٦٤]، في الرفع إلى النصب. وقال ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ﴾، أي

---

(١) مشكل إعراب القرآن ٢/ ٢٣٩. وينظر: ٢/ ٥١١. والدر المصون ١١/ ١٥٨، وبدائع الفوائد ٢/ ٢٩٦.

(٢) مجموع الفتاوى ١٢/ ٥١٥، والصواعق المرسلة ١/ ٢١٧، ٣٨٩، ٣/ ١٠٣، البرهان للزركشي ٢/ ٣٩٣، وموقف المتكلمين ١/ ١١٧.

(٣) تنظر المراجع السابقة، والمحتسب لابن جني ١/ ٢٠٤، والكشاف ١/ ٢٠٤، والتفسير والمفسرون ١/ ٣٧٧.

موسى كلّم اللَّه، ولم يكلمه الله. وهذا من جنس تحريف اليهود بل أقبح منه، واليهود في هذا الموضع أولى بالحق منهم.

ولما حرفها بعض الجهمية قال له بعض أهل التوحيد: فكيف تصنع بقوله ﴿وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ﴾ [الأعراف ٧/ ١٤٣]، فبهت المحرّف»[١].

كما قرأ بعض المعتزلة قوله تعالى ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِۦٓ إِلَّا ٱلْفَٰسِقِينَ﴾ [البقرة ٢ /٢٦]، بالرفع ﴿إِلَّا ٱلْفَٰسِقُونَ﴾، ليصل إلى تعطيل دلالة الآية على نسبة إضلال الفاسقين إلى اللَّه، وأنه من فعلهم وخلقهم.

قال القرافي: «قال أبو عمرو: هذه قراءة القدرية، وهي مخالفة لرسم المصحف، فجعله- أي الاسم الواقع بعد إلا - مفرّغاً للفاعل.

قلت: فإن القدرية تعتقد أن اللَّه لا يريد الضلال، ولا يضل أحداً، وإنما العبد يضل من قبل نفسه، بناء على أن الحيوان مستقل بأفعاله. وهذه الآية حجة عليهم، وتحريف القرآن لا يخلصهم من قيام الحجة عليهم لبطلان قراءتهم»[٢].

ومن ذلك ما سبق في المسألة الثالثة من أن بعض المعتزلة سأل بعض أئمة العربية: هل يمكن أن يقرأ (العرشُ) بالضم في قوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه ٢٠/ ٥]، ليصرف الاستواء إلى العرش لا إلى الرحمن[٣].

كما سبق أن من صور التحريف للقراءات المتواترة بصورة متلاعبة مستهترة بحرمة الكتاب العزيز ضائقة ذرعاً بصراحته على بطلان المسلمات العقدية ما نقله الأئمة عن بعض غلاة المعتزلة بتحريف المصحف الشريف

---

(١) الصواعق المرسلة ١/ ٢١٧-٢١٨.

(٢) الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ١٥٥.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٣) من هذا البحث.

الوارد فيه القراءة المتواترة في قوله تعالى ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْۚ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًاۚ وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [آل عمران ٣/ ١٧٨]. لتوافق الرؤية الاعتزالية.

قال ابن قتيبة: «وقد حمل بعضهم نفسه على أن قرأ ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰنًا﴾ وألحقها في بعض المصاحف طمعاً في أن تبقى على الدهر، ويجعلها الناس وجهاً، وكيف له ما قدّر، والله يقول إلى جنبها ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾»[1].

وقال النحاس: «قال - أبو حاتم -: ورأيت في مصحف في المسجد الجامع قد زادوا فيه حرفاً فصار: إنما نملي خيرٌ ليزدادوا إيماناً، فنظر يعقوب القارئ فتبين اللحق فحكّه»[2]. ووجه هذا التحريف الساذج أنه أبدلت فيه الثاء ياءً وزيد بعد الميم ألفاً[3].

إلى غير ذلك من صور تساهل المعتزلة مع حرمة القراءة القرآنية وتحكمهم في معيار القبول والرفض فيها.

وخلاصة القول في منهج المعتزلة في الاستدلال باللغة أنهم قد حاولوا توظيف مسالكها والتصرّف فيها بما يتوافق مع أصولهم العقدية، وبالتالي تقوية هذه الأصول «التي ينادون بها، رافضين بكل إصرار التأويلات التي ترد عن أيِّ مفسّر مخالف لهم، ناعتينه في أكثر الأحيان بالجهل وعدم العلم بمجاري الكلم وقواعد اللغة والنحو ومشارب لغة العرب، ذلك لأنهم يتعتقدون اعتقاداً جازماً أن التأويلات التي يقترحونها للآيات القرآنية هي التأويلات الصحيحة التي لا يتطرق إليها الشك والغلط من أي وجهٍ، وأن المعنى الذي يفسرون الآيات به هو المراد عند اللّه

(١) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة ص ٢٠.

(٢) إعراب القرآن ١/ ٤٢١. وينظر: الجامع لأحكام القرآن ٤/ ٢٧٩. وفيه: (فتبيّن اللحن). قال محقق إعراب القرآن «في أ (الحق)، وفي د (اللحن)، وما أثبته من ب لأنه أقرب».

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٩) من هذا البحث.

تعالى؛ لأنهم يرون أن عقيدة الاعتزال هي جوهر الإسلام الذي نزل القرآن الكريم مؤيداً لها.

فلقد استغل المعتزلة عدداً من الظواهر النحوية لتمرير معتقداتهم، ومنها التضمين والقول بالحذف وتقدير المحذوف وفقاً لما يوافق عقيدتهم، كما قاموا باستحداث معانٍ جديدة تخدم معتقدهم عند تأويل الآية التي لا تقبل التأويل، وذلك بصنع قراءة تؤيد ما يذهبون إليه.

والملاحظ عليهم أيضاً أنهم لا يهتمون إلا بالقراءات التي تخدم أغراضهم، فلا يبالون بالتواتر، ولا يجعلونه شرطاً في قبول القراءات.

وبما أنهم لا يهتمون إلا بالأدلة العقلية فإننا وجدناهم لا يعيرون اهتماماً للتفاسير المنقولة عن أهل الأثر تفسيراً لكتاب اللّه تعالى»[١].

كما أنهم قد وقعوا «في تناقضات متعددة في أحكامهم على النصوص القرآنية، فقد كانوا يؤيدون قاعدة ما في تأويل أحد النصوص، إذا كانت هذه القاعدة تخدم المذهب، ثم يردون القاعدة نفسها في آية أخرى، إذا كانت تخالف ما عليه مذهبهم»[٢].



(١) أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، العشيبي، ص ٥٦٢-٥٦٣. بتصرف يسير.

(٢) التوجيه النحوي والصرفي لآيات قرآنية لدى المعتزلة، نايف شقير، مجلة بحوث جامعة حلب، عدد ٨، ١٩٨٦، ص ١٤٩.

ثانياً: موقف الأشاعرة

تمهيد:

وإذ سبق في التمهيد عرض أهم أصول المذهب الأشعري ومنهجه الاستدلالي فإن المهم هنا هو عرض موقف الأشاعرة من القواعد النحوية من خلال تتبع مواقفهم في التوجيهات الإعرابية لآيات العقيدة لإبراز أهم معالم منهجهم في الدلالة اللغوية ومستوياتها.

وإن من الإنصاف أن يقال إن كثيراً من الجهود المبذولة في تتبع الأثر الاعتزالي في توجيهات بعض المعربين هي من قبل معربي الأشاعرة ومفسريهم. فلقد شغلت بعض كتب التفسير والإعراب لعلماء الأشاعرة بالنقاش العقدي القائم على استعراض توجيهات المعتزلة وكشف التوظيف العقدي فيها ثم نقض ما يخالف مسلمات المذهب مما يتعارض فيه الاتجاهان.

يتجلى ذلك في جهود أمثال: أبي بكر الباقلاني(١) وعبد القاهر الجرجاني(٢)، وأبي البركات الأنباري(٣) وابن عطية(٤)، ....

---

(١) ينظر في أشعريته سير أعلام النبلاء ١٧/ ١٩٠، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٥٤٩ .

(٢) ينظر: سير أعلام النبلاء ١٨/ ٤٣٣، والمدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة د/ الصامل ص ٤٧، والبلاغة القرآنية ص ١١٢.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٥١) من هذا البحث، وانظر تأويله صفة العجب في الإنصاف ٢/ ٤٨١. كما أنه له ميل إلى المذهب الصوفي ومشاركات فيه، مما يدل على أنه كان متصوفاً. ينظر: ابن الأنباري، وجهوده النحوية، د/ جميل علوش، الدار العربية للكتاب- ليبيا، بدون ط ١٩٨١، ص ٧٢، ٧٣، والبيان في غريب إعراب القرآن - المقدمة ١/ ٩.

(٤) ينظر: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٦٤، والتفسير اللغوي ص ٢٣٨، وتنظر المسألة ذات الرقم (١٠) من هذا البحث.

والفخر الرازي[١] والبيضاوي[٢] والعز بن عبد السلام[٣] وأبي علي السكوني[٤] وأبي حيان الأندلسي[٥]، والسمين الحلبي[٦]، والسيوطي[٧]، وأبي السعود[٨]، والشهاب الخفاجي[٩] وغيرهم.

ولئن نال المذهب المعتزلي نصيباً لا بأس به من اهتمام بعض الدراسات ببيان أثره في الدرس النحوي واللغوي، وتصدى للكشف عن المقاصد الاعتزالية علماء أفذاذ من الأشاعرة وغيرهم، فإن «الأشاعرة قد اقتصرت معظم الدراسات حولهم على الجوانب الكلامية والفلسفية، بعيداً

---

(١) يعد الرازي من أساطين المذهب الأشعري ومنظريه، وأحد أبرز أعلامه.

(٢) ينظر: موقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٨٧-٦٨٩، وبلاغة أهل السنة ص ٧٤.

(٣) ينظر: طبقات الشافعية ٨/ ٢٠٩، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢، ٦٨١-٦٨٣.

(٤) ينظر: التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزال في تفسير الكتاب العزيز، المقدمة خ١ ل ٣، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٢/ ٦٩٠.

(٥) ينظر في أشعريته المسائل ذوات الأرقام (٦، ٢٦، ٣٥، ٣٧، ٣٨، ٤٦، ٤٩، ٥١، ٥٢، ٦٠، ٦١، ٦٣، ٨٠، ٨٤، ٨٦) من هذا البحث. وينظر في تأويله بعض الصفات: البحر المحيط ١/ ١٢٩، ١٥٢، ٣/ ٥٣٥.

ويصرح بموقفه من آيات الصفات أجمع بقوله عند تفسير قوله تعالى ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ «الجمهور على أن هذا استعارة عن جوده، وإنعامه وأضاف ذلك إلى اليدين جارياً على طريقة العرب، في قولهم: فلانٌ ينفق بكلتا يديه... ومن نظر في كلام العرب عرف يقيناً أن بسط اليد وقبضها استعارة للجود والبخل... قال الزمخشري: ومن لم ينظر في علم البيان عمي عن تبصر محجة الصواب، في تأويل أمثال هذه الآية، ولم يتخلص من يد الطاعن إذا عبثت به... انتهى. وكلامه في غاية الحسن... وما ورد مما يوهم التجسيم كهذا. وقوله ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ و ﴿مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ﴾ و ﴿يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ و ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ﴾ و ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنَا﴾ و﴿هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ﴾ ونحوها. فجمهور الأمة أنها تفسر على قوانين اللغة ومجاز الاستعارة، وغير ذلك من أفانين الكلام». البحر المحيط ٣/ ٥٣٥.

(٦) ينظر في تأويله الصفات الدر المصون ١/ ٣١، ٧٦، ٩٩، ١٥٠، ٤٠٥، ٢/ ١٦٠، ٢٤٤، ٣٦٣، ٤/ ٣٤٣، ٦٢٦، ٦/ ٣٢٢، ٩/ ٥٤٦، ١٠/ ٤١٦-٤١٨. وتنظر المسائل ذات الرقم (٦٠، ٦٩، ٧٢).

(٧) ينظر: المدخل إلى بلاغة أهل السنة ص ١١٥.

(٨) ينظر: تأويله صفة اليد في تفسير أبي السعود ٣/ ٥٨، وصفة النظر ٢/ ٥١.

(٩) ينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ١٩٤، ٢١٩-٢٢١، ٣/ ٥٠٨-٥٠٩.

عن الجانب النحوي واللغوي الصرف، ولم يفرد المذهب الأشعري - فيما أعلم[١] - بدراسة تتناول طرائقه المختلفة في التوجيه النحوي واللغوي للنصوص الدينية، وتبرز أثر العقيدة الأشعرية في توجيه النص عند الأشاعرة وغيرهم ممن تأثر بهم...

ولعل المذهب الأشعري أكثر المذاهب الكلامية الإسلامية أثراً في توجيه النص عند كثير من النحاة واللغويين. وأظهر السبل في الوقوف على هذا الأثر هي دراسة النصوص نفسها؛ لأن أولئك النحاة واللغويين المتأثرين بالمذهب الأشعري لم يكن لهم آراء كلامية أو أنظار فلسفية يتبين بها ذلك الأثر. وإنما كانت جهودهم تتجه إلى معالجة النصوص بالتخريج النحوي واللغوي»[٢].

ولقد كان منهج الأشاعرة من أقرب مناهج أهل الكلام إلى منهج أهل السنة والجماعة في بعض الجوانب، وهم لا يرون الانفصال عن هذا المصطلح كما سبق في التمهيد[٣].

ولهذا أتى منهج الاستدلال باللغة عندهم متأثراً بمنهج أهل السنة والجماعة في جوانب معينة، كما دلّت عليه الأعاريب المتوافقة بين الفريقين في القسم الأول من البحث[٤].

وفي المقابل جاء منهجهم في جوانب أخرى متأثراً بمنهج المعتزلة في تلاقٍ بين المذهبين في أصول عقدية منطقية، نتج عنه توافق في

---

(١) وقد قامت بهذا الدور الجليل، وسدت هذه الثغرة المهمة بعد ذلك رسالة: أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص القرآن والسنة، للأستاذ/ شاهر فارس حسين ذياب. في كلية اللغة العربية وآدابها في الجامعة الأردنية.

(٢) أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص القرآن والسنة ص ٢-٣.

(٣) ينظر: تمهيد هذا الفصل، والمبحث الثالث في التمهيد (مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده) من هذا البحث .

(٤) تنظر المسائل ذوات الأرقام (١، ٢، ٤، ٩، ١١، ١٤، ٤٢، ٦٥، ٨١، ٨٩، ٩٠) من هذا البحث.

الاختيارات الإعرابية لنصوص العقيدة في القرآن[1].

ومن ثمّ فإن المذهب الأشعري آخذٌ من المنهجين السلفي والمعتزلي بما يتوافق مع مقرراته العقدية التي عبارة عن خليط منهما.

إن هذه الازدواجية في منهج الأشاعرة والانتقائية في المسلمات العقدية لديهم كان لها أثر في تباين الاختيارات الإعرابية لدى معربيهم في كثير من المواقف، إلى درجة التعارض والتضاد فيها، بخلاف معربي المعتزلة الذين جاءت اختياراتهم الإعرابية متفقة في غالبها، لاستقلالية الأصول المنهجية لديهم.

ومن أبرز أوجه التلاقي والتوافق مع الاتجاه المعتزلي وغيره من المذاهب الكلامية هو الموقف من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة، وتقديم دلالة العقل على النقل، في الموقف من صفات الله ﷻ وأفعاله.

يوضح صورة التلاقي بين المذهبين في هذه المسألة الجرجاني في شرحه على المواقف للإيجي بقوله: «(الدلائل النقلية هل تفيد اليقين)، بما يستدل بها عليه من المطالب أو لا؟ (قيل: لا) تفيد. وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة، (لتوقفه) أي توقف كونها مفيدة لليقين (على العلم بالوضع) أي وضع الألفاظ المنقولة... ولو وجد المعارض العقلي (لقدم على الدليل النقلي قطعاً) بأن يؤول الدليل النقلي عن معناه إلى معنى آخر... وإنما قدم المعارض العقلي على الدليل النقلي لأن النقل لا يمكن إثباته إلا بالعقل؛ لأن الطريق إلى إثبات الصانع ومعرفة النبوة وسائر ما يتوقف صحة النقل عليه ليس إلا العقل، فهو أصلٌ للنقل الذي تتوقف صحته عليه، فإذا قدّم النقل عليه وحكم بثبوت مقتضاه وحده فقد أبطل الأصل بالفرع... فتعيّن تقديم العقلي على النقلي، وهو

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ٣٨، ٤٧، ٥١، ٥٧، ٦٢، ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٧٣، ٨٠، ٨٤) من هذا البحث.

المطلوب... فقد ثبت أنه لا بد في إفادة الدليل النقلي اليقين من العلم بعدم المعارض العقلي، (لكن عدم المعارض العقلي غير يقيني، إذ الغاية عدم الوجدان)... فقد تحقق أن دلالة الأدلة النقلية على مدلولاتها يتوقف على أمور عشرة ظنية[1] فتكون دلالتها أيضاً ظنية؛ لأن الفرع الموقوف (لا يزيد على الأصل)، الذي هو الموقوف عليه في القوة والمتانة، وإذا كانت دلالتها ظنية لم تكن مفيدة لليقين بمدلولاتها»[2].

ولم يقف المنهج الأشعري عند حدّ تقديم الدليل العقلي على النقلي بل إن بعض أساطينهم ينصّ على أنه «لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية في المسائل العقلية»[3].

ومن هنا فإن كل ما سبق ذكره من السمات في منهج المعتزلة فإنه صادقٌ على منهج الأشاعرة، ما عدا الموقف من القراءات القرآنية، فإن الأشاعرة - بالجملة - يجلّون القراءات القرآنية، ويعتقدون حجيتها، وتقديم المتواتر منها، وعدم تعطيله بمعارضة الشاذ.

ومن معالم منهج الأشاعرة في موقفهم من القواعد النحوية من خلال تلك التوجيهات الإعرابية ما يأتي:

١ - تخريج الإعراب على أوجه نحوية بعيدة:

لقد جاءت عدد من التوجيهات الإعرابية لكثير من أعلام الأشاعرة في بعض مسائل البحث على أوجه نحوية غير ظاهرة في مواضعها،

---

(١) وهي «عصمة رواة تلك الألفاظ، وإعرابها وتصريفها، وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص بالأشخاص والأزمنة وعدم الإضمار والتقديم والتأخير والنسخ وعدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح عليه إذ ترجيح النقل على العقل، يقتضي القدح في العقل المستلزم للقدح في النقل، لافتقاره إليه». تنظر هذه الأمور والرد عليها في الصواعق المرسلة لابن القيم ٢/ ٦٣٣، وما بعدها.

(٢) شرح المواقف للإيجي، شرح الشريف الجرجاني ٢/ ٥١-٥٥.

(٣) شرح المواقف ٢/ ٥٨.

ومتكلفة في تخريج النص القرآني على هذه الأوجه مع ترك الوجه الأقوى والأظهر فيها دونما ضرورة لفظية أو معنوية إلى هذه العدول غير معارضة الوجه الأقوى للمقررات العقدية الخاصة.

وذلك في واحدٍ من مظاهر تقديم الدلالة العقلية والمقررات العقدية في تأويل الآيات القرآنية على مقتضيات النصوص النقلية، ومعطيات الدلالة اللغوية لذات النص، كما هو حال المنهج المعتزلي في ذلك.

وقد سبق الكشف عن عدد من مظاهر الضعف النحوي في التوجيهات الأشعرية في عدد من مسائل البحث(١).

٢ - كثرة تغيير التركيب القرآني عن أصله عند الإعراب:

من أبرز المعالم على تبعية التوجيه الإعرابي للمقررات المذهبية لدى معربي الأشاعرة، وتأثرهم بالمنهج المعتزلي اعتماد التوجيه الإعرابي عندهم على تغيير التركيب القرآني عن ظاهره في كثير من المواضع، ومحاولة تعطيل هذا الظاهر بادعاء الحذف والتقدير أو التقديم والتأخير ونحو ذلك، وفق رؤية المعرب ورغبته من غير مستندٍ معتبرٍ.

قال الجويني: «وكنا على الإضراب عن الكلام على الظواهر، فإذا عرض فسنشير إلى جمل منها في الكتاب والسنة، وقد صرح بالاسترواح إليه الحشوية الرعاع المجسمة»(٢).

لقد لقي المنهج الأشعري في ظاهرة ادعاء حذف المضاف ثم تقديره في كثير من المواضع مسلكاً مطرداً وملجأ مساعداً على تأويل آيات

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ١٥، ٢٦، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤٧، ٧٢، ٧٣، ٨٠، ٨٤) من هذا البحث.

(٢) الإرشاد ص ١٥٨. وينظر: ١٥٧- ١٦١. وقد سبق مراراً أن أهل السنة والجماعة أتباع الأثر هم المراد بهذه الأوصاف الجائرة عند أهل الكلام. ينظر في التمهيد (مفهوم الاتجاه العقدي وصوره).

الصفات التي جاءت بإسنادها إلى الله ﷻ، متأثراً بالنهج المعتزلي، فشرّعوا هذا الباب تنظيراً وتطبيقاً، وركبوا فيه كلّ مركب، وتوسعوا فيه توسعاً مرفوضاً في كثير من صوره[١].

ولعل وقفة عند آية واحدة من ذلك يتبيّن من خلالها الشطط لدى أهل الكلام ومنهم الأشاعرة في تحكّمهم في تأويل التنزيل المحكم وفق منطلقاتهم العقدية، وهي قوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/ ٢٢]، التي تعدّ في أكثر المؤلفات النحوية والبلاغية أبرز شاهد على حذف المضاف[٢].

يعرض الرازي هذه التقديرات الكلامية في صرف هذه الآية عن ظاهرها بقوله: «اعلم أنه ثبت بالدليل العقلي أن الحركة على اللّه تعالى محال... فلا بد فيه من التأويل، وهو أن هذا من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو؟ فيه وجوه: أحدها: وجاء أمر ربك بالمحاسبة والمجازاة. وثانيها: وجاء قهر ربك كما يقال: جاءتنا بنو أمية، أي قهرهم. وثالثها: وجاء جلائل آيات ربك؛ لأن هذا يكون يوم القيامة، وفي ذلك اليوم تظهر العظائم وجلائل الآيات. فجعل مجيئها مجيئاً له تفخيماً لشأن تلك الآيات. ورابعها: وجاء ظهور ربك، وذلك لأن المعرفة تصير في ذلك اليوم ضرورية، فصار ذلك كظهوره وتجليه للخلق، فقيل ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾ أي زالت الشبهة وارتفعت الشكوك. خامسها: أن هذا تمثيل لظهور آيات اللّه، وتبيين آثار قهره وسلطانه، مثلت حاله في ذلك بحال الملك إذا حضر بنفسه، فإنه يظهر بمجرد حضوره من آثار الهيبة والسياسة ما لا يظهر بحضور عساكره كلها.

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ١٢، ٥١، ٦٣، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٨) والفصل الرابع (مظاهر الأثر العقدي في الدرس النحوي) المبحث الرابع.

وسادسها: أن الربّ هو المربي، ولعل ملكاً هو أعظم الملائكة هو مربٌّ للنبي ﷺ جاء فكان هو المراد من قوله ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾»[١].

لعل الرؤية المتجردة في هذه التأويلات والتمحلات مغنية عن التعليق عليها.

ومن مظاهر تغيير التركيب عن ظاهره في التوجيه الأشعري قيام الإعراب على دعوى التقديم والتأخير في بعض المسائل[٢].

٣ - حمل الكلام على المجاز إذا تعذر صرف ظاهره إعرابياً:

على الرغم من أن أئمة المذهب الأشعري يقررون في مواطن التجرد أن «حمل اللفظ على المجاز خلاف الأصل»[٣]، كما يقوله الفخر الرازي الإمام المقدم عندهم إلا أن المذهب الأشعري يلتقي المذهب المعتزلي في الاعتماد على المجاز كنوع من أنواع تأويل النصوص التي لا يتوافق ظاهرها مع أصول المذهب العقدية، بعد تعذر تغيير ظاهرها إعرابياً بأحد مسالك الحذف والتقدير أو التقديم والتأخير.

قال الجرجاني: «ومن كان له رسوخ قدمٍ في علم البيان حمل أكثر ما ذكر من الآيات والأحاديث المتشابهة على التمثيل والتصوير، وبعضها على الكناية وبعضها على المجاز مراعياً لجزالة المعنى وفخامته ومجانباً عما يوجب ركاكته فعليك بالتأمل فيها وحملها على ما يليق بها»[٤].

ولهذا فقد كان «المجاز - لما فيه من سعة في صرف اللفظ عن

---

(١) التفسير الكبير ٣١/ ١٥٨.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٤٧، ٨٤).

(٣) التفسير الكبير ١٠/ ١٦٢. وينظر: المحصول في علم أصول الفقه للرازي ١/ ٣٣٢، ٣٣٩ وما بعدها.

(٤) شرح المواقف للإيجي، شرح الشريف الجرجاني ٨/ ١٢٩.

ظاهره - ملاذاً قريباً للأشاعرة، وغيرهم من المتكلمين، في تخريج النصوص التي تتعارض مع أصولهم»[١].

ومن هنا فإن المعرب الأشعري قد يبقي الكلام على ظاهره دون أن يغيره بتقدير أو حذف، أو بمحمل متكلف في إعرابه، ولكنه في نهاية المطاف يعطل حقيقة لفظه ومعناه ويحمله على المجاز كمخرج بديل لتعطيل دلالته الظاهرة القريبة.

وقد وقف البحث على نماذج متعددة من هذا النوع صرف فيها بعض معربي الأشاعرة دلالة التركيب فيها إلى المجاز[٢].

٤ - حمل حروف المعاني على غير معانيها الظاهرة:

سبق في تمهيد هذا البحث القول بأن حروف المعاني تحمل أهمية خاصة، وخطورة بالغة في تحديد السياقات والتراكيب، لما تحويه من إمكان التعددية المعنوية في ذواتها، مما جعل اللغويين والنحويين يهتمون في حصر معانيها وتحديد أوجه استعمالاتها، مبينين أن كلّ حرف من هذه الحروف يقوم على معنى أصلي فيه، لا يعدل عنه إلا بقرائن معينة.

ولقد كثر من معربي الأشاعرة - وغيرهم من أهل الكلام - اللجوء إلى صرف حروف المعاني عن معانيها الأصلية القريبة إلى معانٍ بعيدة غير ظاهرة أو غير شائعة فيها لامتناع بقائها على المعاني الأصلية في المنطلقات الأشعرية[٣].

ومن أبرز ذلك ما سبق بيانه من إنكارهم معنى التعليل في (لعلّ) الذي هو ثابت لها في أصل اللغة[٤].

---

(١) أثر العقيدة الأشعرية في توجيه النصوص ص ٢٠.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ١٢، ٣٧، ٤٧، ٥٧، ٦١، ٦٢، ٦٣، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٨٠) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام (١٥، ٢٦، ٣٨، ٥١، ٥٧، ٦٢، ٦٣) من هذا البحث.

(٤) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٦) من هذا البحث،

ومثله تعطيلهم معنى التعليل في اللام مقترنة بأفعال اللّه في القرآن كله، وهو المعنى الأصلي القريب فيها، وذهب نظّارهم إلى أن«كلّ لام في كتاب اللّه تعالى، فإنها لام الصيرورة والعاقبة. وليس في القرآن لام كي أصلاً»[(١)] على الرغم من إقرارهم بأن الدلالة اللغوية لا تؤيد ما ذهبوا إليه، وأن «أهل اللغة صرحوا بأن اللام للتعليل، وقولهم حجة»[(٢)].

وما ذاك إلا محافظة على ما نظّروه من نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله ﷻ، حتى عدّ موقفهم في ذلك متناقضاً، ومعارضاً للدلالة الشرعية واللغوية[(٣)].

وخلاصة القول في بيان موقف الأشاعرة من توجيه النصوص أن أثر العقيدة الأشعرية في ذلك كان كبيراً متمثلاً في كتب التفسير وإعراب القرآن وشروح الحديث وغيرها، خاصة عند من صنّف منهم في ذلك.

وقد «وافق الأشاعرة، وبخاصة متأخروهم المعتزلةَ في كثيرٍ من وجوه التأويل، بل خالفوا - أحياناً - الأشعري نفسه وبعض أصحابه المتقدمين، وقالوا بقول المعتزلة»[(٤)].

كما هو ظاهر في مسائل متعددة من تلك التوجيهات الإعرابية من هذا البحث مما سبقت الإحالة عليه، ظهر في عدد منها التكلف في صرف التراكيب عن ظواهرها، أو اللجوء إلى تخريجات نحوية بعيدة، كما قام عدد كبير منها على دعوى المجازية، ولهذا «كان المجاز أكثر أبواب اللغة وروداً في توجيهات الأشاعرة، وما لجأوا في التأويل إلى

---

(١) ينظر: فوائد في مشكل القرآن للعز بن عبد السلام ص ٢٠٦، وينظر: نهاية الإقدام للشهرستاني ص ٤٠٤، والبرهان في علوم القرآن٤/ ٣٤٦. الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٤٩٩.

(٢) المحصول للرازي ٥/ ١٤٠، وينظر: التعليل في القرآن الكريم ص ٩٨.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٧) من هذا البحث.

(٤) أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي ص ١٧٤.

باب نحوي أو لغوي كما لجأوا إلى المجاز. والسبب أن المجاز أقرب الطرق إلى صرف اللفظ أو الكلام عن ظاهره وحقيقته»[١]، كما تقرره المبادئ الأشعرية فيما يتعارض معها من النصوص الصريحة.

قال الرازي: «ثبت بالدلائل القطعية العقلية كونه تعالى منزهاً عن الأعضاء والجوارح والأجزاء والأبعاض فوجب المصير فيه إلى التأويل»[٢].



(١) المرجع السابق ص ١٧٤. بتصرف.

(٢) التفسير الكبير ١٧/ ١٧٨.

ثالثاً: موقف الشيعة

تمهيد:

يتعيّن قبل الكشف عن موقف معربي المذهب الشيعي من القواعد النحوية والدلالة اللغوية الإشارة إلى ما سبق ذكره في التمهيد من أن هذا المذهب يقوم على التفرق والانقسام في الرأي والعقيدة، ولهذا فإن مفسريه ومعربيه دائرون في دائرة هذا الخلاف والتفرق، فهناك الغلاة الذين حرّفوا القرآن تفسيراً وإعراباً تحريفاً سافراً بعيداً عن كل حقائق النقل وصراحة العقل.

وهناك المعتدلون الذين لم يشطوا في توجيه دلالة القرآن الظاهرة وسياقه القريب، وإنما عمدوا إلى تمرير المعتقد من خلال المفهومات واللوازم المعنوية[١].

ويمكن أن يكشف عن موقف هذه الفرقة من الدلالة اللغوية، وبيان

---

(١) من فرق الشيعة التي تميزت بكثرة التفاسير والدراسات الشرعية واللغوية فرقة الزيدية، نسبة إلى توليها زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، ومتابعتها لآرائه في تفضيل علي على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما مع موالاتهما واعتقاد فضلهما، وهذا وجه افتراقها عن فرقة الرافضة الذين رفضوا زيداً هذا بسبب موالاته للشيخين. وأما معتقد الزيدية في الصفات والقدر ومرتكب الكبيرة وبقية الأصول الخمسة المعروفة فهو معتقد المعتزلة، فهم في كل الموارد معتزلة إلا في الإمامة. مع اتباع إمامهم زيد بن علي بن الحسين لمذهب أهل السنة والجماعة، وبراءته من هذه البدع التي تبنتها الفرقة بعد وفاته بزمن. ينظر: الملل والنحل ١/ ١٦٢، وتفاسير الزيدية، عرض ودراسة، د/ محمد بن صالح المديفر، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من قسم علوم القرآن بكلية أصول الدين بالرياض، ١٤١٢، مكتوبة على الآلة الكاتبة ١٤١٢.من ١٧- ٢٨.

الأثر العقدي في نتاجها من خلال اتجاهي التفسير عندهم، وذلك على النحو الآتي:

الأول: التفسير الباطني:

وهو ذلك التفسير الذي يقوم على تقسيم دلالة القرآن إلى ظاهرة وباطنة:

أما الظاهرة فهي حظّ العامة فهماً وعملاً، وليست ذات قيمة أو أهمية بجانب الدلالة الأخرى.

وأما الباطنة فحظ الأئمة والخاصة، وهي علمهم الذي اختُصوا به وأُطلعوا عليه، ولهم أن يطلعوا من شاءوا من الأتباع[1].

وهذا السبيل الذي ركبوه في تحريف القرآن أفقده مصداقيته وشموليته، فبعد أن أنزله اللّه بياناً للناس جميعاً، وتبياناً لكلّ شيء أصبح في نظرهم محصوراً في فهم خاصة هذا المذهب ورؤسائه يتلاعبون بآياته وفق ما تمليه أهواؤهم، وما تقتضيه أصولهم المنحرفة.

وإننا «إذا ما تتبعنا كتب التفسير للإمامية الإثني عشرية وجدناها كلها تحتوي على اتجاهات منحرفة في التأويل، ووجدنا كثيراً منها مليئاً بخرافات وأباطيل، لا يقرّها عقلٌ ولا شرع، وكم من لفظٍ قرآني حُرِّف عن مدلوله الحقيقي إلى مدلولات لا وجود لها إلا في عقول أصحابها»[2].

ومن البدهي أن هذا النوع من التفسير قد تجاوز حدود الاحتكام إلى المعايير النحوية والدلالات اللغوية؛ لأنه قد منح نفسه من حرية التأويل وفهم النص وإفهامه ما لا يقف معه عند حدّ، ولا يلتزم بقيد.

---

(١) ينظر: التفسير والمفسرون د/ الذهبي ٢/ ٢٢، والاتجاهات المنحرفة في التفسير له ص ٥٣-٦٢، ومسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة د/ القفاري ١/ ٢٤١.

(٢) الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم - دوافعها ودفعُها، د/ محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الثالثة ١٤٠٦.

ولهذا فإن البحث قد ضرب صفحاً عن هذا النوع من التفسير من أولى لبناته[١].

الثاني: التفسير الظاهري:

وهو ذلك التفسير الذي يأخذ في الجملة بجانب كبير من أصول التفسير المعتبرة وقواعده الملتزَمة لدى بقية الطوائف والاتجاهات، ويسير على نهجها، وكان التوظيف العقدي يحتكم فيه إلى الأساليب اللفظية والدلائل التركيبية الظاهرة في سياق النص، ولو كانت على جهة متكلفة أو ضعيفة.

وهو ما يصفه بعض الباحثين بالاتجاه المعتدل لدى بعض مفسري هذه الطائفة ومعربيها[٢].

وهذا النوع متأثر - في غالبه- بالأصول الاعتزالية، ذلك أن تأثر الشيعة بالمعتزلة كان قد ظهر في فكر هذه الطائفة في صور متعددة[٣].

قال شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار: «بلغني أن أبا علي - يعني الجبائي - همّ بأن يجمع بين المعتزلة والشيعة بالعسكر، وقال: قد وافقونا في التوحيد والعدل، وإنما خلافنا في الإمامة، فاجتمعوا حتى نكون يداً واحدة»[٤].

وهذا الشريف المرتضى الذي انتهت إليه رياسة الإمامية في عصره،

---

(١) ينظر: مقدمة باب الضمير في القسم الأول من هذا البحث.

(٢) ينظر: التفسير والمفسرون ٢/ ٧٨، ومسألة التقريب ١/ ٢٤٣. وينظر: موقف بعض الباحثين من هذا التصنيف ومنع وصف هذا النوع بالاعتدال في مقدمة باب الضمير في أول مسائل هذا البحث.

(٣) ينظر في تأثير المعتزلة في الشيعة: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار ص ٢٩١، والملل والنحل للشهرستاني١/ ١٥٥، ومنهاج السنة لابن تيمية ١/ ٧٠، وتأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، الحفظي، ص٣٩٠، والنحو وكتب التفسير ٢/ ٨١٩.

(٤) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص ٢٩١.

قد حذق علم الكلام وأصول الجدل على الطريقة الاعتزالية فكان مثالاً بارزاً على هذا التأثر.

ومن هنا فإنه قد ثبت «أن الاعتزال عندما انضمّ تحت لواء التشيّع كان له أثر عظيمٌ في الشيعة والمتشيعين وفي مبادئهم، بينما لم يتبيّن أي تأثير مماثل في مبادئ الاعتزال»[١].

ولقد كشفت لنا التوجيهات الإعرابية في هذا البحث عن هذا التأثر من خلال تبني معربي هذه الطائفة كثيراً من التوجيهات الإعرابية للمعتزلة، معبرين عن تشربهم للمبادئ الاعتزالية في تأويلهم وإعرابهم القرآن الكريم، ومتمثّلين موقفهم من تقديم المقدمات العقلية والكلامية على سواها من الدلالات النقلية واللغوية[٢].

على أنه قد ظلّت هناك توجيهات إعرابية خاصة بهذه الطائفة قد فارقت فيها الأصول الاعتزالية خصوصاً فيما يتعلق بفكرة الإمامة والعصمة.

من ذلك ما سبق في توجيه قوله تعالى ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [المائدة ٥/ ٥٥] حيث أعرب الشيعة جملة ﴿وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ حالية، ليتوافق الإعراب مع ما رووه في سبب نزول هذه الآية بأنها نزلت في علي رضي الله عنه، حين تصدق وهو راكع، ليصلوا من وراء ذلك إلى أن الولاية - وهي عندهم الإمامة - إنما هي لعلي رضي الله عنه وأولاده بعد النبي صلى الله عليه وسلم[٣].

كما سبق بيان مخالفتهم جمهور المسلمين في قصرهم معنى (من)

---

(١) التأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي دارسة مقارنة، حسين كمال الشامي- المقدمة، ص ٥، ٥٩٤.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (١، ٤، ٦، ٩، ١١، ٢٦، ٢٩، ٣٠، ٤٢، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦٣، ٦٥، ٦٦، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٨٠، ٨١، ٨٤، ٩٠) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٨٥).

على التبعيض في قوله تعالى ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِۚ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ﴾ إلى قوله ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِنۡهُم مَّغۡفِرَةٗ وَأَجۡرًا عَظِيمَۢا﴾ [الفتح ٤٨/ ٢٩]. ليتسنى لهم تحريفها لتدل على صحة مذهبهم في التفريق بين الصحابة، ومعاداة جمهورهم وخيارهم[(١)].

ومن ذلك إعراب الطبرسي وغيره لقوله تعالى ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ﴾ [الأنعام ٦/ ١٩]، أن (من بلغ) معطوف على الضمير المرفوع في قوله ﴿لِأُنذِرَكُم﴾، أي: لأنذركم، وينذركم من بلغ أن يكون إماماً. ليصل من وراء ذلك إلى أن أئمة الشيعة مشاركون للنبي ﷺ في النذارة إلى الخلق[(٢)].

ومنه أيضاً حمل عدد من الشيعة قوله تعالى ﴿إِنَّا فَتَحۡنَا لَكَ فَتۡحٗا مُّبِينٗا ۝ لِّيَغۡفِرَ لَكَ ٱللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِن ذَنۢبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ وَيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكَ وَيَهۡدِيَكَ صِرَٰطٗا مُّسۡتَقِيمٗا﴾ [الفتح ٤٨/ ١-٢]، وقوله ﴿وَٱسۡتَغۡفِرۡ لِذَنۢبِكَ﴾ [غافر ٤٠/ ٥٥]، على أن المقصود ذنب أمته ﷺ، على تقدير: ذنب أمتك، فحذف المضاف وبقي المضاف إليه. انطلاقاً من مبدأ العصمة للأئمة[(٣)].

وكذلك حمل بعضهم اسم الموصول (مَن) في قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ حَسۡبُكَ ٱللَّهُ وَمَنِ ٱتَّبَعَكَ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ﴾ [الأنفال ٨/ ٦٤]، على أنه عائد إلى علي رضي الله عنه، مستدلين بهذا التوجيه على أن عليَّ ابن أبي طالب رضي الله عنه، هو ناصر الرسول ﷺ وكافيه، وذلك بدعوى أنها قد «نزلت في عليّ. وهذه فضيلة لم تحصل لأحد من الصحابة غيره، فيكون هو الإمام»[(٤)]. وأنها على وجه عطف (من) بالرفع على لفظ الجلالة[(٥)].

وخلاصة القول: فإنه مهما قيل عن المنهج المعتزلي في نظرته إلى

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٦) من هذا البحث.

(٢) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ٧/ ٢٥.

(٣) ينظر: مجمع البيان للطبرسي ٢٦/ ، والمنتقى للذهبي ص ٩١، والدر المصون ٩/ ٤٩٢

(٤) منهاج السنة ٧/ ٢٠١.

(٥) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٥) من هذا البحث.

اللغة بوجه عام وإلى القواعد النحوية بوجه خاص فهو صادق على التوجيه الإعرابي لدى معربي الشيعة في كلتا الحالتين سواء التي استقل فيها لتقرير منطلقات مذهبية خاصة تتعلق بالإمامة والعصمة ونحوهما، أو التي تبع فيها التوجيه المعتزلي لتوافق المذهبين فيها، كمظهر من مظاهر تأثير الاعتزال في هذا المذهب.

فبدا في الحالتين كلتيهما صور التكلف والتعسف في توجيه الآيات القرآنية وتأويلها، مما يبرهن على تقديم الدلالات العقلية والمقدمات المنطقية على الدلالة التركيبية والسياقية في معالجة النصوص الشرعية.



رابعاً: موقف الصوفية

تلتقي هذه الفرقة مع الشيعة والفلاسفة في انتهاج التفسير الباطني حيث إن أرباب هذه المذاهب قد قرؤوا القرآن قراءة مذهبية «فلم يجدوا في قراءته على ظاهره ما يسعفهم في توطيد أسسهم الفكرية فتبنّوا فيه التأويل الباطني فعظّموه، وحقّروا فيه التأويل الظاهري، وهمّشوه، واتخذوا من التفسير بالباطن مدخلاً إلى تطويع القرآن على الهيئة التي تناسبهم، وهؤلاء جميعاً ملتزمون بقضايا سياسية ودينية وحضارية، كأصحاب البدع»[(١)].

وكما سبق القول بأن هذا النوع من التفسير لا يحتكم إلى القواعد النحوية ولا الأساليب اللغوية ولا الحقائق النقلية، بل يعتمد على منهج ذاتي يتحكم في توجيه النص وتأويله، ويقطع ما بين النص ودلالته اللغوية من صلة، ثم يحمي نفسه بخصوصية الباطن الذي يتفلَّت به من كل قيد ومعيار.

يقول أحد المستشرقين وهو يحلل أسلوب ابن عربي شيخ الطائفة ورئيسها، مقارناً له بأعلام يهودية ونصرانية، يقول في مقدمة فصوص الحكم: «إنه يأخذ نصّاً من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التي نعرفها في كتابات فيلون اليهودي وأريجن الاسكندري. ونظرياته في هذا الكتاب صعبة الفهم، وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها؛ لأن لغته اصطلاحية خاصة، مجازية، معقدة في معظم الأحيان، وأي تفسير حرفي لها يفسد معناها، ولكنا إذا أهملنا اصطلاحاته استحال فهم كتابه، واستحال

(١) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ١٠١.

الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه، ويمثل الكتاب في جملته نوعاً خاصاً من التصوف المدرسي العميق الغامض»[(١)].

وهذه طبيعة كل المناهج الباطنية «يضعها رواد المذهب وقادته في الغالب، ومنهم تستمدّ شرعيتها وصحتها، فليست في حاجة إلى تبرير، وليست قابلة للجدل والمناقشة، بل يُسلَّم بها تسليماً، وتكون بنداً من جملة البنود المؤسّسة للمذهب وخصوصياته»[(٢)].

والمطالع في تأويلات هذه الفرق الباطنية، وتفاسيرهم لتقريرات القرآن الكريم وحقائقه العظام يجد أنه كثيراً ما يدفع التأويل الباطني بهذه المناهج «إلى تخريجات اعتباطية لا تعتمد في النص حجة ولا قرينة، والاعتباط في ذلك درجات ومنازل، أهونها تحويل المعنى من سياقه الدلالي القرآني إلى سياق دلالي شيعي أو صوفي»[(٣)].

ولهذا لم يكن التوجيه الإعرابي في هذا النوع من التأويلات يحمل بعداً دلالياً أو لفظياً، بل تبلغ حرية التأويل وخصوصيته عندهم ما يؤهله بأن يتوافق مع كل توجيه إعرابي.

ولهذا لم يكن لهذه الطائفة منهج نحوي وإعرابي مخصوص، لأنها تعدّ نفسها أكبر من هذه الحدود اللسانية، والمعايير اللفظية التي تُحكِم الفهم وتُشيع دلالة النص ليكون متناولاً لكل متلقٍّ يتجه إليه الخطاب، ويستلزم منه التطبيق.

ومن هنا فإنه قد قلّ أن نجد توجيهاً إعرابياً لهذا النوع من التفسير، وإن وجد ففيه من البعد والشطط ما لا يقبله منصفٌ ولا يستسيغه عاقل[(٤)].

---

(١) فصوص الحكم ص ١٢.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير ص ١٠٦.

(٣) المرجع السابق ص ١٠٤.

(٤) ينظر في هذا الموضوع: التفسير والمفسرون د/ الذهبي ص ٢/ ٢٨٠، والاتجاهات المنحرفة في التفسير ص ٧١-٨٢، ودراسة الطبري للمعنى، المالكي ص ١٦٥، وقضايا اللغة في التفسير د/ جطلاوي ٩٩-١١٢، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، الشعيبي ص ٦٤٩- ٦٩٥.

ولقد نقل السيوطي عن بعض العلماء قوله: «وأما كلام الصوفية في القرآن فليس بتفسير»[(١)].

نماذج من أعاريبهم:

وأذكر هنا بعض النماذج التي تبرهن على مدى البعد في تأويل هذه الطائفة.

من ذلك أن بعض الصوفية أعرب قوله تعالى ﴿مَن ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِندَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾ [البقرة ٢/ ٢٥٥] كالآتي:

(من) اسم شرط. و(ذا الذي) متكون من فعل وفاعل ومفعول به، بتفكيكه على النحو الآتي: (ذلّ + ذي)، أي: من أذلّ هو، من الإذلال والإخضاع، و (ذي)، إشارة إلى نفسه.

و(يشفع) متكون من فعل مضارع جواب الشرط مجزوم، وفعل أمر، بتفكيكه على النحو الآتي: (يَشفِ) من الشفاء جواب الشرط، (+ عِ) أمر من (وعى)، والتقدير بعد ذلك: من ذلّ نفسه يشفِ نفسه وغيره، عِ أن الأمر كذلك.

هذه صورة من التوجيهات الإعرابية الصوفية التي فيها شطط وبعد، حيث لم يكتف صاحب هذا التوجيه بالتفسير الباطني الإشاري، بل أراد الخروج إلى التفسير الظاهري اللفظي، وتوظيفه لنصرة معتقده كغيره من الاتجاهات العقدية، ولكن بهذا التكلف والتحريف لكلام رب العالمين، مما جعل البلقيني يحكم على هذا الإعراب بأنه إلحادٌ[(٢)].

ونموذج آخر من التوجيهات الإعرابية الصوفية المنحرفة، كما نُقل عن بعضهم أنه عمد إلى قوله تعالى ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت ٢٩/ ٦٩]، فجعل الظرف (مع) ولام التوكيد الداخلة عليه فعلاً ماضياً من

---

(١) الإتقان في علوم القرآن ٢/ ٢٣٥.

(٢) ينظر: الإتقان ٢/ ٢٣٥.

اللمعان، (لمعَ) والفاعل ضمير مستتر تقديره (هو) يعود إلى لفظ الجلالة. و(المحسنين) مفعول به. أي: إن اللّه أضاء المحسنين[١].

ومن ذلك ما سبقت الإشارة إليه في إحدى مسائل البحث من أن بعض الصوفية يعرب قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ﴾ [آل عمران ٣/ ٧]، إعراباً ممجوجاً يقوم على تشتيت حروف الكلمات المنزلة من رب العالمين ليكوّن منها كلمات تتفق والزيغ الصوفي حيث جعل لفظ (تأويل) مضافاً إلى الضمير المنفصل (هو) المسبوك من هاء الغائب بإشباع الضم فيها، بتقدير (تأويل هو)، أي: وما يعلم تأويلَ هذا الاسم الذي هو (الهو) إلا اللّه والراسخون في العلم، لكونه ذِكْرَهُم الخاص حسب ترتيبهم الذِّكْر بين طبقاتهم[٢].

ومنه ما سبق في المسائل من انفراد بعض الصوفية عن بقية الأمة في إعرابهم لفظ الجلالة من قوله تعالى ﴿قُلِ ٱللَّهُ﴾، على أنه لفظ مفرد غير مرتبط بجزء آخر، من الأمر بحكاية هذا اللفظ الذي هو أحد مراتب الذكر عندهم[٣].

كما سبق أنه قد نسب إلى بعض الصوفية توجيهٌ ساقط في القراءة الشاذة لقوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيۡءٍ خَلَقۡنَٰهُ بِقَدَرٖ﴾ [القمر ٥٤/ ٤٩]، برفع (كل)، حيث يقوم على إعراب (كلُّ شيء) خبراً لـ(إن) وأن الكلام يتم بعد قوله (شيء) على أنها جملتان، والتقدير: نحن كلُّ شيءٍ، ونحن خلقنا كلَّ شيء بقدر. وذلك انطلاق من مذهب الحلول والاتحاد، والعياذ بالله[٤].

كما أنه على الرغم من أن الأمة على اختلاف طوائفها قد أجمعت على أن قوله تعالى ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى

---

(١) ينظر: التفسير والمفسرون ٢/ ٢٨٠، والاتجاهات المنحرفة في التفسير ص ٨٢.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (١٧) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (١٩) من هذا البحث.

(٤) تنظر المسألة ذات الرقم (٣٤) من هذا البحث.

٤٢/ ١١]، نصّ على نفي التشبيه والتمثيل لله ﷻ، كما يقول ابن الوزير: «نظرنا إلى ما أجمعت الأمة على إحكامه من صفات ربنا ﷻ فوجدناها قد أجمعت على قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾»(١).

ومع ذلك كله فإن غلاة الصوفية قد خالفوا هذا الإجماع، وحرّفوا هذه الآية عن أوضح دلالاتها، وجعلوها نصاً على التشبيه والحلول تعالى اللَّه عن قولهم علواً كبيراً(٢).

وغير ذلك من التوجيهات الإعرابية التي غالى فيها بعضهم في الشطط والبعد(٣).

وخلاصة القول: أن الاتجاه الصوفي لما رأى أن مقتضيات النص الظاهرة ومقومات فهمه المعروفة من الدلالات اللفظية والنقلية لا يمكن أن تحقق له تأصيل أفكاره ودعمها من دلالة القرآن، انكفأ إلى التفسير الباطني والتأويل المذهبي، ولم يعر الدلالة اللغوية والمعايير النحوية أي أهمية لعدم وفائها بتحقيق أهدافه، ولهذا لم يصدر عن هذه الفرقة من التوجيهات الإعرابية إلا النادر القليل الذي يعبر مع قلته عن مدى الجرأة في تحريف كلام رب العالمين.

ولهذا فإن التفسير الصوفي «تفسيرٌ منحرف عن النهج القويم لتفسير القرآن الحكيم، فالتفسير الصوفي النظري تفسير يخرج بالقرآن - في الغالب - عن هدفه الذي يرمي إليه، يقصد القرآن هدفاً معيناً بنصوصه وآياته، ويقصد الصوفي هدفاً معيناً بأبحاثه ونظرياته، وقد يكون بين الهدفين تنافرٌ وتضاد، فيأبى الصوفي إلا أن يحوّل القرآن عن هدفه، ومقصده إلى ما يقصده هو ويرمي إليه، وغرضه بهذا كله أن يروّج لتصوفه

---

(١) ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان ص ١٤٦.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٤) من هذا البحث.

(٣) ينظر: أيضاً من المسائل (٥٢، ٥٤) من هذا البحث.

على حساب القرآن، وأن يقيم نظرياته وآراءه على أساس من كتاب اللَّه، وبهذا الصنيع يكون الصوفي قد خدم فلسفته ونظرياته التصوفية، ولم يقدّم للقرآن شيئاً، إلا هذا التأويل الذي كله شرٌّ على الدين، وإلحاد في آيات الله»[1].



(١) الاتجاهات المنحرفة في التفسير ص٧٢.

خامساً: موقف الخوارج

كما سبق في تمهيد البحث أن الخوارج فرق وأحزاب شتى، وكل حزبٍ بما لديهم فرحون.

وهي أقل الفرق المخالفة تواجداً في الميادين الفكرية، وإنتاجاً في الناحية العلمية، مع أنها أول الفرق ظهوراً وانشقاقاً عن سبيل المؤمنين من الصحابة وأتباعهم.

والسبب في قلة نتاجها أنها فرقة شغلت نفسها عن التأليف والتأصيل بالصراع السياسي مع الخلافة الإسلامية على مرّ أعوامٍ طويلة.

والسبب الآخر أنها لا تعتمد في نشر مبادئها عن طريق الحوار العلمي ونشاط التأليف.

ومن هذا الباب فإن ما وصلنا من فكر هذه الفرقة يعدّ قليلاً موازنة بغيرها من الفرق السابقة.

ومع قلة هذا النتاج فإنه يلحظ أن كل فرق الخوارج كغيرها من الفرق الأخرى تبحث «عن أسسٍ من القرآن الكريم تبني عليه مبادئها وتعاليمها، وأن تنظر إلى القرآن من خلال عقيدتها، فما رأته في جانبها - ولو ادعاءً - تمسّكت به واعتمدت عليه، وما رأته في غير جانبها حاولت التخلص منه بتأويله تأويلاً لا يصادم مبدأها وتعاليمها.

والذي يقرأ ما ينقل عن الخوارج من تفاسيرهم التي في متناول أيدينا يرى أن المذهب قد سيطر على عقولهم، وتحكّم في أفهامهم،

فأصبحوا لا ينظرون للقرآن إلا من خلال آرائهم ومعتقداتهم، ولا يدركون شيئاً من معانيه إلا على ضوء المذهب وتحت تأثير سلطانه»[١].

ومن هذا الرؤية المتعصبة للمذهب كان توجيه إعراب آيات القرآن الكريم وفق منطلقاتها هو أحد دعائمها في ترسيخ أفكار المذهب.

ومن المتقرر عقدياً وتاريخياً أن هذه الفرقة قد تأثرت كغيرها من الفرق المخالفة ببعض مبادئ الفكر المعتزلي[٢].

ومن هنا نلحظ أنها قد توافقت في بعض التوجيهات الإعرابية مع توجيهات المعتزلة، كمظهر من مظاهر توافق الرؤيتين، في بعض قضايا العقيدة، والموقف من الدلالة اللغوية بقواعدها النحوية[٣].



(١) الاتجاهات المنحرفة في التفسير ص ٦٤. بتصرف يسير.

(٢) ينظر: كتاب: تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، الحفظي ص ٣٠٢-٣٨٩.

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٣، ٥٣، ٦٧، ٦٨، ٨٦، ٨٨، ٨٩) من هذا البحث.



الفصل الثالث
موقف المعربين في توجيهاتهم من الأصول النحوية:

أولاً: السماع:

أ - القرآن الكريم وقراءاته.

ب - الحديث الشريف.

ج - كلام العرب.

ثانياً: القياس.

ثالثاً: الإجماع.



تمهيد

يعقد هذا الفصل لمعرفة مدى اعتماد هذا النوع من التوجيهات والمناقشات الإعرابية الموجّهة عقدياً على أصول النحو وأدلته النقلية والعقلية، فأوضّح موقف المعربين من هذه الأصول، ومستوى حضور كل دليل، من خلال الفقرات الآتية:

أولاً: السماع:

يشمل مفهوم السماع في الدرس النحوي «ما ثبت في كلام من يوثق بفصاحته، فشمل كلام اللّه تعالى، وهو القرآن، وكلام نبيِّه ﷺ، وكلام العرب، قبل بعثته، وفي زمنه وبعده إلى أن فسدت الألسنة بكثرة المولّدين، نظماً ونثراً عن مسلم أو كافرٍ.

فهذه ثلاثة أنواع لا بدّ فيها في كلٍّ منها الثبوت»[1].

وثبوت السماع ينقسم من حيث سنده إلى «قسمين: تواتر وآحاد:

فأما التواتر فلغة القرآن وما تواتر من السنة وكلام العرب، وهذا القسم دليل قطعي من أدلة النحو يفيد العلم...

وأما الآحاد فما تفرد بنقله بعض أهل اللغة، ولم يوجد فيه شرط التواتر، وهو دليل مأخوذ به»[2].

---

(١) الإصباح في شرح الاقتراح ص ٦٧.

(٢) لمع الأدلة في أصول النحو، لأبي البركات لأنباري ت (٥٧٧)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية- دمشق، بدون ط ١٣٧٧، ص ٨١.

ويقف البحث مع موقف المعربين من أنواع السماع المذكورة، على النحو الآتي:

أ - القرآن الكريم وقراءاته:

لقد سبق القول في التمهيد من هذا البحث أن كتب النحويين تعدّ من أهم مصادر التوجيه الإعرابي لآيات القرآن الكريم، ذلك أن القرآن الكريم هو الأصل الأصيل في الدرس النحوي، الذي نشأ وترعرع ونضج في ظلّ القرآن الكريم، بل إن النحو «يعدّ ثمرةً من ثمرات الدراسة القرآنية، إذ لولا القرآن لما نشأ هذا النحو الذي تمّت له السيطرة فيما بعد على كلّ علمٍ من علوم العربية وآدابها.

وهكذا فإن من الثابت عمليّا أن آي الذكر الحكيم استُشِهد بها في كلّ أبواب النحو ومباحثه عند كلّ النحاة تقريباً»[(١)].

فهذا سيبويه إمام النحويين وكتابه أهم نتاج عرفه الفكر النحوي على مرّ القرون نجد أنه «من أكثر النحاة تمسكاً بالشاهد القرآني، وأعظمهم إجلالاً له»[(٢)]، فلقد ثبت أنه «استدل في كتابه بآيات ونصوص من جميع سور القرآن سوى سورتي الدخان والحجرات، حتى بلغ عدد الآيات المستشهد بها فيه ثلاثاً وعشرين وأربعمائة آية سوى المكرر»[(٣)].

وما تلك إلا أدلة واضحة على مدى اهتمام النحويين بالقرآن الكريم استدلالاً ودعماً لقواعدهم النحوية، فحجيته قاطعة عندهم، ولغته راقية في عرفهم، وهم «لا يختلفون في ذلك، وإن ناقشوا بعض قراءاته، ولا يرتابون في جعله المصدر الأول من مصادر الدراسة النحوية، وقد تأكد بما سبق من أن نشأة النحو كانت في رحاب القرآن الكريم، وبدواعي

---

(١) أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية، الكيش ص ٧.

(٢) دراسات في كتاب سيبويه د/ خديجة الحديثي ص ١١.

(٣) أثر القرآن ص ٧. وينظر: دراسات في كتاب سيبويه ص ١١-٢٤ .

الحفاظ عليه، فهو أصل النحو نشأة وموضوعاً، مما يجعله الأصل الأول من أصول النحو»[١].

وما يذكره بعض المؤلفين من التثريب على النحويين لموقفهم المتشدد تجاه بعض القراءات الثابتة، وأن ذلك يُعدّ نموذجاً واضحاً على خلل المنهج التأصيلي واضطرابه لدى النحويين عامة، والبصريين منهم خاصة في موقفهم من النصوص العربية[٢]، فإن هذا ليس على إطلاقه، ولا يصح التعميم بهذه النظرة المتحاملة، بل إن المتتبع لجهود النحويين يجد الإجلال والتقدير للنصّ القرآني كما سبق بيان ذلك في بعض مسائل البحث[٣].

ولست أنكر أن هناك بعض الاجتهادات غير المقبولة من بعض النحويين في موقفهم من بعض القراءات المتواترة التي لم تجئ وفق القواعد النحوية المستقاة من الشائع المشتهر من كلام العرب[٤]، لكن هذا لا يمكن أن يوصف على أنه حكم عامٌ فيهم، بل هي مواقف فردية لبعضهم دون غيرهم، كما أنها ليست خاصة بهم، بل إن عدم التسليم ببعض القراءات واردٌ من غير النحويين كما سبق توضيحه[٥].

والواقع أنه ما من خلاف نحوي تجاه قراءة قرآنية إلا ويوجد فيه

---

(١) النحو وكتب التفسير ١/ ٩٧.

(٢) ينظر في أصول النحو للأفغاني ص ٣١، وكتاب (أبو علي الفارسي) ص١٦٦، ٢٨٥، والنحو وكتب التفسير ٢/ ١١٨٦-١٢٣٤، بعنوان: (حملة المحدَثين على النحويين لموقفهم من القراءات)، والدرس النحوي في بغداد، د/ مهدي المخزومي ص ٥٨-٧٠، وأثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي ص ٢١٠-٢١٩، ٢٦٥-٢٨٨، ٣٥٨-٣٧٥، ٤١٤-٤٤٠، والجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى، د/ مراجع الطلحي ص ٤٠٥-٤٢٥. وتنظر المسألة ذات الرقم (٧٤) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٤) من هذا البحث.

(٤) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣٤، ٧٤، ٧٦،) من هذا البحث.

(٥) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٢٥، ٧٤، ٨٠) من هذا البحث.

طائفة من النحويين تقبلها وتحتج بها وتصوغ قواعدها وفق دلالة الآية، أو تبحث للآية عن توجيهات صحيحة(١).

بل إن من مظاهر تقديم دلالة القرآن الكريم لدى اللغويين والنحويين محافظتهم على الصورة الشكلية للكلمة العربية في كتابة المصحف، ولو أدتّ إلى مخالفة قواعدهم ومعاييرهم.

قال أبو البقاء العكبري: «ذهب جماعة من أهل اللغة إلى كتابة الكلمة على لفظها إلا في خط المصحف فإنهم اتبعوا في ذلك ما وجدوه في الإمام»(٢).

وتأتي هذه الجهود الجبارة في إعراب القرآن الكريم تقعيداً وتأليفاً نموذجاً حيّاً على مدى اهتمام النحويين بهذه القيمة القرآنية، وليس ذلك من خلال كثرتها وتعدد أساليبها فحسب، بل من حيث اعتبار الدليل القرآني عاملاً أساساً في عملية الترجيح والاختيار، فنجد المعرب يؤيد اختياره وتوجيهه الإعرابي بثبوت الظاهرة النحوية في آيات أخرى، مما يقوي إعرابه ويصححه، سواء في ذلك قراءات القرآن المتواترة أو غير المتواترة، مما عرضه البحث في بعض مسائل القسم الأول منه(٣).

كما وقف البحث مع بعض التوجيهات الإعرابية المبنية على اختلاف القراءات والترجيح فيما بينها لاعتبارات معنوية عقدية أو لفظية مصوراً هذا الخلاف، وموقف العلماء منه(٤).

---

(١) ينظر: دراسات في كتاب سيبويه ص ٩-٤٨، وأصول النحو العربي، لنحلة ص ٣٣-٤٦، والمعنى والإعراب عند النحويين ونظرية العامل، لعبده ١/ ٤٢-١٠٩، وأبو علي الفارسي، شلبي ١٧، وما بعدها، والنحو وكتب التفسير ١/ ١٨-٩٨،

(٢) اللباب في علل البناء والإعراب ٢/ ٤٨١.

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٦، ٨، ١٠، ١١، ١٤، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٥، ٢٦، ٣٥، ٥٠، ٥٥، ٥٦، ٥٩، ٦٢، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧١، ٧٢، ٧٥، ٧٩، ٨٠، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٤، ٨٩) من هذا البحث.

(٤) تنظر المسائل ذات الأرقام: (٦، ٨، ١٢، ١٧، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٩، ٣٠، ٣٤، ٥٩، ٧٣، ٧٤، ٧٦، ٨٠، ٩٠) من هذا البحث.

وقد يكون الاستدلال بالقرآن ليس نحوياً تركيبياً، بل معنوياً، يعضد المعرب به ما يفضي إليه إعرابه لهذه الآية بما يؤيده من المعنى في آية أخرى[(١)].

ومما يجدر إعادة التذكير فيه في هذا المقام ما سبق في الفصل الثاني من أن الخلفية العقدية كان لها أثرٌ كبير في الموقف من القراءة القرآنية، ففي حين أن أهل السنة والجماعة يقبلون القراءة المتواترة ولا ينكرون غير المتواترة لما تتيحه لهم منطلقاتهم الراسخة من مرونة ووسطية تجعل الدليل صالحاً لتقرير هذه المنطلقات، ومن هنا فإن الشرط الأساس في قبول القراءة لديهم هو ثبوتها سنداً عن المصطفى ﷺ، كما يقرره الإمام الطبري في أكثر من موضع بقوله: «والصواب من القول في ذلك أن يقال: إنهما قراءتان مشهورتان في قراء الأمصار، فبأيتهما قرأ القارئ فمصيب»[(٢)].

نجد أن بعض المعربين من غيرهم قد يتمسّك بالقراءة الشاذة ويتعصّب لحكم نحويٍّ فيها، و ربما ردّ بها ظاهرة ثابتة في قراءة متواترة، وما ذاك إلا لأن القراءة الشاذة تتوافق في ظاهرها مع مسلماته العقدية.

ويبرز هذا المظهر عند بعض معربي فرق أهل الكلام، وخاصة المعتزلة والشيعة كما سبق توضيحه والاستدلال له في الفصل الثاني[(٣)].

والملاحظ عليهم أيضاً أنهم لا يهتمون إلا بالقراءات التي تخدم أغراضهم، فلا يبالون بالتواتر، ولا يجعلونه شرطاً في قبول القراءات، وذلك «لأن القراءات المتواترة لم تكن تساعدهم في الاستنصار

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (١، ٥، ٧، ١٥، ٢٢، ٢٣، ٢٨، ٣٦، ٥٤) من هذا البحث.

(٢) تفسر الطبري ٢٣/ ٥٣. وينظر: دراسة الطبري للمعنى، للمالكي ص ١٠٤.

(٣) ينظر: فقرة (الانتقائية في توجيه القراءات القرآنية) في مبحث المعتزلة من الفصل الثاني في هذا البحث.

لآرائهم»[١]، بل ربما بلغ بهم التعصب إلى «اختراع قراءات بالرأي والاجتهاد للتسويغ لآرائهم وعقائدهم»[٢]، كما سبق عرض نماذج من ذلك[٣].

ب - الحديث الشريف:

لقد جرى بين المتأخرين من النحويين خوض كبير في قضية الاستشهاد بالحديث في التقعيد النحوي في نقاش طويل ومتشعّب[٤].

ويرى بعض الباحثين المعاصرين أن موقف النحويين في تقليلهم من الاستشهاد بالحديث والاعتماد عليه كأصل من أصول السماع يعود إلى التأثر العقدي بمنهج الاستدلال لدى المذاهب الكلامية، التي لا ترى حجية الحديث في باب العقائد بوصفه من خبر الآحاد[٥].

ومن هنا «فإن تحفّظ النحويين من الحديث النبوي لمسايرتهم لمذهب أكثر المتكلمين في أن خبر الواحد لا يفيد العلم»[٦].

وفي نظري أن مردّ هذه القضية في الدرس النحوي هي المرونة

---

(١) الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية ص ١٩٣.

(٢) موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة ١/ ١١٥.

(٣) ينظر في مبحث (المعتزلة) وغيرها من فرق أهل الكلام وأهل الباطن في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٤) ينظر في هذه القضية الإصباح في شرح الاقتراح ص ٧٤، وما بعدها، وخزانة الأدب ١/ ٩-١٥، والحديث النبوي وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية، تأليف: د/ محمد ضاري حمّادي، - مؤسسة المطبوعات العربية- بيروت، ط الأولى ١٤٠٢، ص ٣٠٧ إلى آخر الكتاب، والدرس النحوي في بغداد، للمخزومي ص٦٠، ومصادر اللغة، د/ عبد الحميد الشلقاني، المنشأة العامة للنشر- طرابلس، ط الثانية، ١٩٨٢، ص ١٦٣-١٨٤، ومراحل تطور الدرس النحوي ص ١٨٧، ودراسات في كتاب سيبويه ص ٤٨، وما بعدها، وخصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع الهجري، تأليف: عبد القادر الهيتي، جامعة بغداد- بغداد، بدون ط ١٩٨٢، ص ١٨٥.

(٥) ينظر: فضل الاعتزال لعبد الجبار ص ١٨٣، ١٩٢، والأرشاد للجويني ص ١٦١.

(٦) أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، ص ٤٧٥.

اللفظية في رواية الأحاديث، حيث لم يكن للسنة ما للقرآن من الخصوصية اللفظية لكونه محل تعبّد في لفظه ومعناه، أما الحديث فإن التعبد في معناه، ولهذا أجاز المحدِّثون الرواية بالمعنى.

ويتجاوز البحث هذه القضية إلى معرفة مقدار استدلال المعربين بالحديث الشريف في توجيهاتهم الإعرابية، حيث يتضح بالاستقراء أن الاستدلال بالأحاديث في هذه الظاهرة ليس الغاية منه تقوية الإعراب بما ورد من شواهده اللفظية والمعيارية من خلال الأحاديث، بل يكاد يكثر الاستدلال بالأحاديث فيها من الجانب المعنوي وسبب النزول مرفوعاً أو موقوفاً لتقوية المعنى الذي يؤديه أحد الأعاريب[(١)].

ويقل في التقعيد النحوي والقياس على الظواهر اللغوية فيه[(٢)].

ج - كلام العرب:

يعد كلام العرب المصدر الثالث للنحويين في بناء أحكامهم وتقعيد قواعدهم.

ولقد بذل النحويون واللغويون الأوائل جهداً كبيراً في سماع كلام العرب وتدوينه، فقد كابدوا الصعاب، وقطعوا الفيافي والقفار، وضربوا أكباد الإبل في تلقي كلام العرب وسماعه منهم، ثم إنهم وضعوا المقاييس والضوابط لهذا السماع وشروطاً في راوية اللغة وناقلها، ممن يؤخذ منه ومن يترك في تحديد زماني ومكاني دقيق[(٣)].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٥، ٧، ٨، ١٣، ٣٤، ٤٣، ٤٤، ٤٨، ٥٨، ٦٢، ٧٤، ٧٦، ٨١، ٨٢، ٨٣، ٨٥) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٥)، (٦١) من هذا البحث.

(٣) ينظر: لمع الأدلة للأنباري ص٨٣، و٨٤، والإصباح في شرح الإقتراح ص٩٠، والقياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة، تأليف: لمحمد عاشور السويح، الدار الجماهيرية، - ليبيا، ط الأولى١٩٨٦ص ٢٧، ومصادر اللغة ص ١٨٧.

ثم انقرض زمن الرواية فكان دور المتأخرين أن ينظروا في جمع أولئك الأوائل، ثم يبنوا الأحكام اللفظية والمقاييس النحوية وفق الكثير الغالب مما سمعه الأوائل، و تأويل ما خالفه وندّ عنه(١).

ولقد كان كلام العرب نثره وشعره أحد الروافد المهمة في الحجاج النحوي لتوجيه إعراب آيات القرآن الكريم، ومنها آيات العقيدة، إذ كثيراً ما كان المعربون يؤيدون توجيهاتهم الإعرابية بنقول من كلام العرب وأشعارها، كما هو ظاهر في مسائل البحث السابقة(٢).

ثانياً: القياس:

كان القياس في القرون الثلاثة الأولى يأخذ مفهوماً يستند إلى اطراد الظواهر في النصوص اللغوية مروية أو مسموعة، ثم تطور فصار في مرحلة تاليةٍ عمليةً يتم معها إلحاق فرعٍ بأصلٍ لأي حكم ثبت لهما بجامع بينهما(٣).

و«إن ما يسميه النحويون قياساً يجري على صور مختلفة ولهم فيه مسالك متشعبة، ولكن مهما اختلفت صوره وتشعبت مسالكه فإن وراء هذه الصور والمسالك المتباينة في الظاهر معنى يجمع بينها: وهو التلازم بين أمرين يستدعي أحدهما الآخر على وجه الضرورة أو ما يشبه الضرورة أو يقاربها»(٤).

---

(١) ينظر: الاستشهاد والاحتجاج باللغة، رواية اللغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللغة الحديث، د/ محمد عيد، عالم الكتب- القاهرة، ط الثالثة، ١٩٨٨، ص ٧، وما بعدها، ومن تاريخ النحو، سعيد الأفغاني، دار الفكر- دمشق، ط الثانية١٣٩٨، ص ١٧-٣٢،

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٥، ١٧، ٢١، ٢٣، ٢٥، ٢٦، ٢٩، ٤٣، ٤٧، ٥٠، ٥٧، ٦٠، ٦٣، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧٠، ٧٤، ٧٥، ٧٦، ٧٧، ٧٨، ٨٠، ٨٢، ٨٣، ٨٤) من هذا البحث.

(٣) ينظر: كتاب القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة، ص ٨٨.

(٤) القياس في النحو، تأليف: د/ منى إلياس، دار الفكر- دمشق، ط الأولى ١٤٠٥، ص ٧٧.

ولقد «كان للقياس في النحو صلة وثيقة بالقياس في بعض العلوم النقلية والعقلية كالفقه والمنطق تتضح في الصورة الفكرية العامة في كل منهما وذلك بوضع القوانين التي تلزم ما يندرج تحتها»[(١)].

ولم تكن التوجيهات الإعرابية المتأثرة بالخلفيات العقدية التي عرضها البحث في قسمه الأول خالية من هذا الأصل النحوي. إذ كان دليلاً معتبراً في نقاشات المعربين، حيث إنهم يوردون الشواهد الفصيحة من القرآن الكريم وكلام العرب، ليجعلوها أصلاً تقاس عليه الظاهرة النحوية التي يؤديها التوجيه الإعرابي المختار لديهم.[(٢)]

ثالثاً: الإجماع:

المراد بالإجماع هو إجماع النحويين من البصريين والكوفيين وغيرهم على حكم معين في ظاهرة من الظواهر اللغوية.

ولقد اختُلف في دخوله في الأدلة الغالبة، فقد ذهب إلى ذلك ابن جني[(٣)].

وذهب الأنباري إلى عدم دخوله في الأدلة الغالبة، بل جعل مكانه دليل الاستصحاب[(٤)]. وجمع بينهما السيوطي فاعتد بالإجماع والاستصحاب معاً دليلين غالبين[(٥)].

ولقد ورد التمسك بالإجماع في نصرة بعض التوجيهات الإعرابية التي سبق بسطها في القسم الأول[(٦)].

---

(١) القياس النحوي ص ٩٣.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٢، ٦، ١٤، ١٧، ١٩، ٢١، ٢٤، ٢٥، ٢٦، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٨، ٤٤، ٤٥، ٦٤، ٦٦، ٧٤، ٨٢) من هذا البحث.

(٣) ينظر: الإصباح في شرح الاقتراح ص ٢٦.

(٤) ينظر: الإغراب في جدل الإعراب ص ٤٥، ولمع الأدلة ٨١، والإصباح ص ٢٦.

(٥) ينظر: الإصباح في شرح الاقتراح ص ٢٦.

(٦) تنظر المسائل ذات الأرقام: (١٤، ١٥، ٢٢، ٢٥، ٢٩، ٣١، ٣٦، ٣٨، ٤٥، ٦٤، ٦٥، ٦٦، ٧٤، ٨٠، ٨٤، ٩٠) من هذا البحث.

ويقترن التمسك بالإجماع النحوي مع الأثر العقدي في بعض نقاشات المعربين في صورة مزج بينهما كما يصوره أبو إسحاق الزجاج في معرض تضعيفه لقراءة حمزة بخفض (الأرحام) من قوله تعالى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء ٤/ ١]. بقوله: «القراءة الجيدة نصب الأرحام. المعنى: واتقوا الأرحام أن تقطعوها.

فأما الجر في (الأرحام) فخطأ في العربية لا يجوز إلا في اضطرار شعر، وخطأ أيضاً في أمر الدين عظيم؛ لأن النبي ﷺ قال: (لا تحلفوا بآبائكم)[١] فكيف يكون تساءلون به وبالرحم على ذا؟.

رأيت أبا إسحاق إسماعيل بن إسحاق يذهب إلى أن الحلف بغير اللّٰه أمر عظيم، وأن ذلك خاص للّٰه - عز وجل - على ما أتت به الرواية.

فأما العربية فإجماع النحويين أنه يقبح أن تنسق باسم ظاهر على اسم مضمر في حال الجر إلا بإظهار الجار، يستقبح النحويون: مررت به وزيدٍ، وبك وزيدٍ، إلا مع إظهار الخافض حتى يقولوا بك وبزيدٍ»[٢].



(١) ينظر: تخريج الحديث في المسألة ذات الرقم (٧٤) من هذا البحث..

(٢) معاني القرآن وإعرابه ٢/ ٦. وتنظر المسألة ذات الرقم (٧٤) من هذا البحث.

الفصل الرابع
مظاهر الأثر العقدي في الدرس النحوي من خلال التوجيهات الإعرابية

المبحث الأول: الأثر العقدي في الأبواب النحوية:

المبحث الثاني: الأثر العقدي في معاني الأدوات النحوية:

المبحث الثالث: الأثر العقدي في مفهوم بعض الظواهر النحوية:

المبحث الرابع: الأثر العقدي في بعض الشواهد النحوية القرآنية:



تمهيد

لقد كان الأثر العقدي في الدرس النحوي التقعيدي بارزاً وذا ظواهر متعددة في ميادينه المختلفة سواء في أصول النحو أو التعليل أو العامل النحوي أو في المصطلحات، أو غير ذلك من أوجه التأثر، مما يوقف عليه في مؤلفاتهم ومناقشاتهم النحوية[١].

ويقف البحث في هذا الفصل عند بعض مظاهر هذا التأثر من خلال التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم بوصفها الوجه التطبيقي للدرس النحوي، والمجال الخصب لتقرير المنطلقات العقدية، والوسيلة الثمينة لحيازة دلالة النص القرآني على هذه المنطلقات، من خلال توظيف القواعد والظواهر النحوية لتأويله لصالحها.

وسأقف في استقراء هذه الأثر في هذه التوجيهات من خلال توزيعها على ميادين الدرس النحوي في المباحث الآتية:



(١) ينظر: رسالة: أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، د/ مصطفى أحمد عبد العليم، فقد أجاد الباحث في تتبع هذا الموضوع وتفصيله. وينظر: (أبو علي الفارسي) د/ شلبي ٢٦- ٣٤.



المبحث الأول
الأثر العقدي في الأبواب النحوية

يتبين بالرجوع إلى تلك التوجيهات الإعرابية التي تم استعراضها والوقوف عندها أن الأبواب النحوية متفاوتة في حضورها في هذا النوع من الأعاريب، فنجد أن بعض الأبواب النحوية كان مجالاً واسعاً للنقاش، بانضواء عددٍ من المسائل المدروسة تحته، وعودة الأعاريب الموجّهة إليه، مما يشي بخطورته وأهميته في ظاهرة التوظيف العقدي التي كانت مسلكاً لتمرير بعض المسلّمات العقدية من قبل بعض المعربين.

ومعرفة هذه التصنيف الكمي مهمّ في الدرس النحوي، يفيد المتخصص تعلماً وتعليماً في بيان قيمة بعض الأبواب النحوية وخطورتها، لكونها منفذاً مهماً لنقل المنطلقات العقدية، مما يعني أنها تتطلب مزيداً من العناية والتركيز، وكشف الأبعاد المعنوية والعقدية فيه.

ومن أهم تلك الأبواب، ما يأتي:

١ - باب الضمير:

مع أن الضمير في الأصل يمثّل صورة من صور الإعجاز القرآني والإبداع النظمي فيه، إلا أنه في الوقت ذاته يحمل خطورة كبيرة في هذا النوع من التوجيه الإعرابي؛ لأن الضمائر كما يقول ابن الحاجب: «ملبسة باعتبار حقائق مدلولها لصحة إطلاقها على المختلفات»[1]، ولهذا فإن ظاهرة الإضمار قد أتاحت في التركيب الواحد احتمالات متعددة قد تكون

(١) أمالي ابن الحاجب ٢/ ٧٧٢.

جميعها مرادة، وقد يكون بعضها المراد، وبعضها غير ذلك، وإنما أقحمها المتناول للنص القرآني بدوافع مختلفة قد تكون موضوعية وقد تكون مذهبية.

ومع أن النحويين قد بذلوا جهداً ملحوظاً في ضبط هذه الظاهرة بتقييد بعض صورها بشيء من القيود، إلا أنه ظلّ تحديد مرجع الضمير ومفسره واحداً من أوسع المسالك وأسهلها لتحكّم المنطلقات العقدية في النص القرآني لكونه - كما سبق - لا يتوقف في ضبطه على تلك المعايير التي رسمها النحويون، بل يعتمد هذا التحديد على قرائن من خارج النص، ولهذا تباينت معطيات هذه القرائن عند المعربين والمفسرين، واستغلت هذه الظاهرة في تأكيد المواقف العقدية الخفية وغير الخفية بصورة كبيرة[١].

كما أن إشكال هذه الظاهرة مثُلَ داخل توجيه الاتجاه العقدي الواحد، فنجد أن بعض المسائل قد حدث الخلاف فيها في تحديد الضمير بين أهل السنة والجماعة أنفسهم[٢].

وتتفاقم خطورة هذه الظاهرة حين تعمد بعض التوجهات العقدية إلى إلغاء كل المعايير اللفظية التي تسهم في تحديد مرجع الضمير لتخلد إلى منهج ذاتي اختطته لنفسها في التعامل مع دلالة القرآن.

ولهذا تجد هذه التوجهات في ظاهرة الضمير مجالاً رحباً يتسع لكل ما تمليه أهواؤها المذهبية، كما نجد ذلك في التفسير الباطني الذي لا يتصل بمدلولات الألفاظ لا منطوقها ولا مفهومها ولا بالسياق أو بالنقول الصحيحة، حيث إنه استغل ظاهرة الضمير في القرآن الكريم استغلالاً عقدياً منحرفاً إلى أبعد صور الانحراف، وهذا كما في تفاسير الشيعة

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (١، ٢، ٣، ٤، ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٢)، من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألتان ذواتا الرقمين (٥، ٨) من هذا البحث.

والصوفية، حيث ظهر التلاعب بأبشع صوره في تحديد مرجع ضمائر القرآن[١].

أما الشيعة الرافضة فقد أوّل كثير منهم ضمائر القرآن التي تقوم على الثناء والكمال إلى أئمتهم، في حين وجّهوا ضمائره التي تقوم على أوجه الذم والنقص - ولو كان بالكفر أو الخلود في النار- إلى مخالفيهم من الصحابة وأمهات المؤمنين والعياذ بالله من الزيغ[٢].

أما التفسير الصوفي ذلك التفسير الإشاري الضمني فهو يقوم في غالبه على «أن للقرآن ظاهراً وباطناً، وعلماء الرسوم - في زعم القوم - يفهمون الظاهر فقط، أما الباطن فلا يدركه إلا من صفت نفسه، وتعلّق بالله قلبه، حتى أصبح يدرك بعين اليقين مالا يدركه أهل الرسوم بعلم اليقين»[٣].

ولنا أن نتصور كم سيجني هذا السياج المنهجي الذي أحاط به المفسر الصوفي ذاته من تلاعب بدلالة القرآن ومعانيه، ومنها ضمائره[٤].

٢ - باب الاستثناء:

ظاهرة الاستثناء في اللغة العربية ظاهرة ذات قيمة خطيرة، في مجال الاعتقادات والأحكام، ولهذا أولاها بعض العلماء عناية كبيرة بلغت تخصيصها بالتأليف المستقل[٥].

قال القرافي عن سبب تأليف كتابه: «هذه الآية من أشكل آي القرآن في الاستثناء. وهي أحد المواضع التي بعثتني أن أضع هذا الكتاب. وقد

(١) ينظر: مقدمة باب الضمير من هذا البحث.
(٢) ينظر: مبحث (الشيعة) من الفصل الثاني من قسم الدراسة من هذا البحث.
(٣) الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم ص ٧٦.
(٤) ينظر: مقدمة (باب الضمير) من هذا البحث، وينظر: مبحث (الصوفية) من الفصل الثاني من قسم الدراسة من هذا البحث.
(٥) كما فعل القرافي في كتابه: الاستغناء في أحكام الاستثناء.

سألت عنها جماعة من العلماء فما وجدت أحداً أجابني عنها»[١].

ومن بواعث الاهتمام بهذه الظاهرة كثرة ورودها في القرآن الكريم مقررة حقائق كبيرة ومبادئ في العقيدة مهمة، بل إن «المتتبع الدقيق للآيات القرآنية التي جاءت على أسلوب الاستثناء الحقيقي يندهش للمعاني الجزيلة التي أقيمت عليها والمفاهيم الكبرى التي أحاطت بها والأبعاد الشاسعة التي ارتادها التعبير القرآني أمام مخاطبيه»[٢].

ومع أهمية هذه الظاهرة وقيمتها واهتمام العلماء في ضبطها وتأطيرها وتوضيحها في عدد من المجالات والفنون وأبرزها علم النحو إلا أنها ظلت مجال اختلاف واسع بين العلماء في جانبها التطبيقي على النصوص. ذلك أن «أسلوب الاستثناء من الأساليب المشكلات في النحو العربي عامّة وفي النحو القرآني خاصة، حتى غدا مصدراً من مصادر الاختلاف في الفهم والتأويل»[٣]، سواء كان ذلك في أصل مفهومه أو في بيان أركانه أو بعضها، أو في تحديد العلاقة بين المستثنى والمستثنى منه.

ولقد وقف البحث مع عدد لا بأس به من المواضع التي تمثّل نموذجاً واضحاً على قيمة هذه الظاهرة وخطورتها في تقرير حقائق العقيدة، واستغلالها من قبل أطراف النزاع[٤]، عُدّ بعضها «من أعظم الآيات المشكلات في الاستثناء»[٥]، وبعضها من «المهمات في الدين»[٦].

(١) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٥٤٨.
(٢) التركيب الاستثنائي في القرآن الكريم، دراسة نحوية بلاغية، تأليف: ربيعة الكعبي ص ٩٧.
(٣) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٠٩.
(٤) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨) من هذا البحث.
(٥) الاستغناء في أحكام الاستثناء ص ٣١٨، وتنظر المسألة ذات الرقم (٤١) من هذا البحث.
(٦) الاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ٣٣٤، وتنظر المسألة ذات الرقم (٤٣) من هذا البحث.

٣ - باب الإضافة:

لقد سبق القول إن حذف المضاف وتقديره من أبرز أجزاء الجملة القرآنية التي كانت مثار نقاش بين المعربين والمفسرين.

وعلى الرغم من محاولة بعض اللغويين والنحويين ضبط هذه الظاهرة والتقليل منها وبيان خطورة توسيعها والتوسع فيها، وانفلاتها من القيود المحكمة، إلا أن منظّري أهل الكلام من النحويين والمعربين تحمّسوا لتأصيل هذا الحذف والتقدير تنظيراً وتطبيقاً.

فأما تنظيراً فقد ادعى بعضهم قياسية حذف المضاف لكثرته وسعته في اللسان العربي، وأنه لا يكاد يعدّ في كلامهم، ومثله كثرةً وسعةً القرآن الكريم، بل إنه قلّ أن تخلو منه آية من آي القرآن الكريم، وأنه ضرب من ضروب المجاز والإبداع.

ومن هذا المنطلق فإن هذه الظاهرة تعرض في المؤلفات النحوية وكأنها سائغة على أي صورة وفي أي موضع، دونما ذكرٍ لخطورتها وقيودها وضوابطها.

وأما تطبيقاً فقد وجدوا فيها ملجأ لتأويل صراحة النصوص، وباباً للولوج نحو تعطيل ظواهرها الصريحة، فقام توجيههم الإعرابي لكثير من الآيات خاصة آيات الصفات منها على ادعاء حذف المضاف فيها، ثم تقديره بما يتوافق مع مسلماتهم العقدية التي تأبى بقاء النص القرآني على ظاهره، بدون هذه الدعوى، في صورة من التدخل في هذا النص والتلاعب فيه حسب رؤية المعرب.

بينما يحدّ أهل السنة هذه الظاهرة بالضوابط اللغوية والسياقية، ليبقى قدر الإمكان على ظاهره وأصله، لعدم إسقاط الثقة بين المتكلم والمتلقي، ومنع تدخل المتلقي وحريته في النص.

ولذلك فحذف المضاف عندهم مقصور على السماع، وهو خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلا عند الحاجة بتقرير علماء العربية أنفسهم. كما أنه لا يسوغ إلا إذا قام دليل حالي أو مقالي على إرادته(١).

ومن هنا يعلم خطورة هذا الباب، ووجوب التريث فيه من الانسياق خلف مزاعم بعض المعربين في تأويلهم للنصوص.



(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٥، ٦، ٤٧، ٦٥، ٦٦ باب حذف المضاف، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٨١)، ومبحث (موقف أهل السنة والجماعة)، ومبحث (موقف المعتزلة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

المبحث الثاني
الأثر العقدي في معاني الأدوات النحوية[(١)]

قد سبق الربط بين معاني الحروف والأدوات وتركيب الجملة نحويا، كما سبق القول بأن المؤثرات العقدية قد بدت ظاهرة في تحديد معاني عدد من الأدوات النحوية[(٢)]، ومن أبرز هذه الأدوات ما يأتي:

١ - دلالة (علم):

لقد سبق القول بأن (علم) تدل في أصل وضعها اللغوي على نسبة الخبر (المفعول الثاني) إلى المبتدأ (المفعول الأول) على جهة اليقين، غير أنها قد تخرج عن ذلك فتدل على نسبته على جهة الرجحان، وذلك بالحمل لها على معنى (عرف) وحينئذٍ تحمل عليها في اللفظ والدلالة النحوية كما حملت عليها في الدلالة المعنوية والمعجمية فتقتصر على نصب مفعولٍ به واحد بعد أن كانت تنصب مفعولين.

وإذ لا إشكال ولا خلاف في صحة هذه الانتقال والتراوح فيما بين

---

(١) المقصود بالأدوات النحوية هنا هي تلك المفردات النحوية ذات المعاني الوظيفية التي يؤدي كلّ منها معنى نحوياً في سياق الجملة، سواء كانت حروفاً حقيقة أو كانت حروفاً مجازاً كبعض الأفعال الناقصة والجامدة التي تفيد معنى وظيفياً في الجملة كـ(كان) و (عسى)، أو بعض الأسماء التي تأخذ مفهوماً معيناً، وتتطلب تركيباً خاصاً مثل (لعمرك)، فهذه المفردات تكاد تفتقد معناها المعجمي قبل التركيب، وهي بهذا المفهوم لا تخرج عن إطار الدراسة النحوية، لأنها تمثل جانباً مهماً من جوانب دلالة التركيب التي هي جوهر الدراسة النحوية. ينظر: أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، د/ مصطفى عبد العليم ص ٣٦٧.

(٢) ينظر: مقدمة البحث ص ٢٢، وباب حروف الجر، تمهيد المسألة ذات الرقم (٥٢) من هذا البحث.

الدلالتين فيما يتصل بنسبتها إلى المخلوقين، فإنها قد لقيت نقاشاً عريضاً حول صحة هذا الانتقال إلى الدلالة العارضة بحملها على معنى (عرف) فيما إذا أسندت إلى ﷻ فمنعه بعض النحويين لما يستلزمه حينئذٍ من لوازم معنوية تؤدي إلى ما يجب تنزيه المولى ﷻ عنه في نظرهم. في حين أن فريقاً آخر لم ير لزوم هذه المحاذير فأجازها مطلقاً، لعدم التفريق بينهما في الدلالة المعنوية.[١]

٢ - دلالة (لعلّ):

«حرف (لعل) هو حرفٌ له في النصّ القرآني حضورٌ متميّز يلفت النظر بتواتره، وبدخوله في أسلوب قرآني مخصوص فيه ذكرٌ من اللّه لأفضاله على عباده يعقبه رجاء منه أن يستقيموا وأن يصلحوا بمثل قوله: ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾، ﴿لَعَلَّهُمْ يَشْكُرُونَ﴾... ويطرح هذا الحرف في تفسيره إشكالاً تأويلياً مفرّقاً»[٢] بين أرباب المقولات العقدية، تعداه إلى تناول معناه اللغوي، حيث تحكّمت الخلفية العقدية لدى بعض المعربين في إنكار بعض معانيه اللغوية الثابتة أوّلاً، ثم التحكّم في تحديد معناه في القرآن الكريم في ضوء تسلط منطلقات عقدية مسبقة.

وذلك أن المعربين اختلفوا في تحديد معناها في القرآن الكريم على أقوال بعد اتفاقهم على منع بقائها على الترجي والتوقع، فذهب أهل السنة والجماعة ومن وافقهم إلى أنها في القرآن تفيد معنى التعليل، وهو معناها اللغوي الحقيقي الثاني، كما هو رأي الكوفيين، وعليه جاءت الشواهد من كلام العرب.

بينما ذهب جمهور الأشاعرة إلى منع معنى التعليل فيها لمعارضته مبدأ نفي الحكمة في أفعال الله ﷻ عندهم، ومن ثمّ اضطروا إلى القول

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٨) من هذا البحث.

(٢) قضايا اللغة في كتب التفسير، الجطلاوي ص ٣٢٢.

بأنها في القرآن تفيد الترجي مسنداً إلى المخاطب في مصادمة صريحة لأصل الأسلوب العربي في كونه قائماً بالمتكلم أولاً.

وذهب المعتزلة إلى أنها تحمل على معنى مجازي بمعنى الإرادة، مع تعطيل دلالة التعليل فيها في جانب الله ﷻ.

ولم يكن الأثر العقدي قاصراً على معناها ودلالتها الخاصة فحسب، بل تجاوزه إلى بقية أجزاء التركيب وذلك بتعيين متعلقها كما سبق بيان ذلك وتفصيله في إحدى مسائل البحث[١].

٣ - دلالة لام التعليل:

لم يلقَ حرف من الحروف ما لقيه حرف اللام من اهتمام النحويين والمعربين والمفسرين، حتى ألّف فيه عددٌ منهم تآليف مستقلة في بيان معانيه المتعددة التي أوصلها بعضهم إلى الثلاثين بل الأربعين معنى، يبلغ أثرها اللفظ والتركيب.

ومن أبرز تلك المعاني في لسان العرب هو التعليل فيها، حيث إنها تلتقي مع (لعلّ) بوصفهما من أساليب التعليل في اللسان العربي.

ومن هنا فإن ما قيل عن (لعلّ) فيما سبق من أثر عقدي بالغ في تحديد معناها، وتعيين متعلقها فإنه صادق مع لام التعليل حيث إن نفاة الحكمة «أصحاب القول الأول كجهم بن صفوان وموافقيه كالأشعري ومن وافقه من الفقهاء... يقولون: ليس في القرآن لام التعليل في أفعال اللّٰه، بل ليس فيه إلا لام العاقبة.

وأما الجمهور فيقولون: بل لام التعليل داخلة على أفعال اللّٰه تعالى وأحكامه»[٢].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٦) من هذا البحث.

(٢) منهاج السنة ١/ ١٤٢. وينظر: ١/ ٤٦٤، ومجموع الفتاوى ٨/ ٤٤، ١٨٦-١٨٩، وشفاء العليل ١/ ٤٩، ومفتاح دار السعادة ص ٤٥٥، ٥٠٦.

فكلّ لام في القرآن الكريم تدل على العلة والغاية والحكمة هي عند الأشاعرة لام العاقبة، ومن هنا وقع التكلف والتعنت في صرف مواضع صريحة تمنع كونها للعاقبة، وذلك لاختلاف دلالة اللامين ومعناهما مما يحدده السياق[(١)].

٤ - دلالة الباء.

تأتي الباء في أشهر معانيها في الكلام العربي لمعنى السببية، بمعنى أن ما قبلها مرتبٌ على ما بعدها، وما بعدها مسببٌ عمّا قبلها على الحقيقة.

ولكونها قد وردت كثيراً في القرآن الكريم بهذا المعنى البيّن، وهو ما يبطل معتقد بعض الفرق في بابي ترتب الثواب والعقاب على الأعمال، وباب أثر الأسباب في المسببات، فقد اجتهد معربو المعتزلة في صرفها إلى معنى المقابلة والمعاوضة، في حين أن الأشاعرة حملوها على السبب المجازي.

أما أهل السنة فإنهم يبقونها على وضعها الأصلي من الدلالة على السببية الحقيقة[(٢)].

٥ - دلالة (كان).

لقد كثر في القرآن الكريم تقرير عدد من صفات اللّه وأسمائه باقترانها بالفعل الناسخ (كان) بلفظ الماضي، مما أثار إشكالاً لدى بعض المسلمين منذ عهد الصحابة رضوان اللّه عليهم، لما يشي به الفعل الماضي في عادة وضعه اللغوي من انقطاع مضمون خبرها، مما لا يصحّ تصوره في مثل هذه الموضع؛ لأن صفاته تعالى أزلية أبدية.

---

(١) تنظر المسائل ذات الأرقام (٢٦، ٢٩، ٥٧، ٥٨، ٦٠). من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٦١) من هذا البحث.

هذا الإشكال الناجم عن تعارض أصل الوضع اللغوي مع المبدأ العقدي أوقد حماس النحويين واللغويين للتفكير في الجمع بينهما، مما جعل أقوالهم تأتي متعددة في الجواب عن ذلك.

ولقد كان هذا الأمر حاضراً في أذهان النحويين وهم يصوغون القواعد النحوية، مما جعل جمهورهم ينصّ على أن (كان) ذات خصوصية عن بقية الصيغ الماضية بدلالتها على الاستمرار وعدم انقطاع مضمون خبرها لهذا الأثر العقدي كما سبق تفصيله[(١)].

٦ - دلالة (عسى).

على الرغم من أن النحويين يذهبون إلى أن (عسى) تدل على الشك المتمثل في معنى الطمع والرجاء، إلا أنهم - في الجملة- في ميدان التطبيق وإعراب آي القرآن الكريم يخرجونها من هذا المفهوم، إلى مفهوم آخر بل هو مغاير للأول المقرر في تأليفهم النحوي فتصنّف حينئذٍ على أنها من أفعال اليقين بتأثير عقدي متفق على نفيه، وهو تنزيه اللّٰه عن الشك والطمع، لأنهما من صفات المخلوق الذي لا يحيط علماً بحقائق الأمور.

على أن هذا الانتقال إلى المعنى الآخر كان محل خلاف بين المعربين، إذ إن اللغويين يرون أن هذا ليس انتقالاً خاصاً بالقرآن الكريم، بل هو معنى أصيلٌ فيها في وضعها اللغوي، ولا خصوصية حينئذٍ، كما سبق تفصيله وترجيحه في إحدى مسائل القسم الأول من هذا البحث[(٢)].

٧ - دلالة (قد):

«اختلفت عبارات النحويين في معنى (قد)»[(٣)]، ولكن المشهور فيها

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٢) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٣) من هذا البحث.

(٣) الجنى الداني ص ٢٥٤.

أنها «حرف تحقيق إذا دخلت على الماضي، وحرف توقّع إذا دخلت على المستقبل»[(١)].

وبعضهم أثبت فيها معنيين آخرين مع المستقبل بقلة، هما: التقليل والتحقيق.

وعلى الرغم من أن معنى التوقع هو الظاهر «والكثير فيها»[(٢)] مع المضارع، إلا أن جمهور المعربين يمنعون هذا المعنى مع أفعال الله ﷻ في نحو قوله تعالى ﴿أَلَآ إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ قَدۡ يَعۡلَمُ مَآ أَنتُمۡ عَلَيۡهِ﴾ [النور ٢٤/ ٦٤]، وقوله ﴿قَدۡ يَعۡلَمُ ٱللَّهُ ٱلۡمُعَوِّقِينَ مِنكُمۡ﴾ [الأحزاب ٣٣/ ١٨]، فلا يجيزون حملها هنا على معنى التوقّع لكونه احتمالاً غير جزم، وهذا منافٍ لحقيقة علم اللّه تعالى.

قال المرادي: «الظاهر أن (قد) في هذه الآية للتحقيق»[(٣)].

وقال السمين الحلبي: «(قد) تدل على التقليل مع المضارع إلا في أفعال اللّه تعالى، فتدلّ على التحقيق كهذه الآية، وقد ردّها بعضهم إلى التقليل لكن إلى متعلق العلم، يعني أن الفاعلين لذلك قليل، فالتقليل ليس في العلم بل في متعلقه»[(٤)].

٨ - (لن):

يعدّ الحديث في معنى (لن) من أشهر مظاهر تأثر الفكر النحوي بالخلفيات العقدية في كثير من الكتب اللغوية التعقيدية والتطبيقية.

ويتمثل بيان الأثر العقدي فيها في مسألة اتصال النفي فيها أو انقطاعه، حيث تنصّ كثيرٌ من الدراسات النحوية وغير النحوية وحتى

---

(١) المرجع السابق ص ٢٥٥، وينظر: رصف المباني ص ٤٥٥، ومغني اللبيب ص ٢٢٦-٢٣٣، وشرح قواعد الإعراب للكافيجي ص ٤٢٨-٤٤٨.
(٢) رصف المباني ص ٤٥٥.
(٣) الجنى الداني ص ٢٥٧.
(٤) الدر المصون ٨/ ٤٤٧.

المختصرات منها والمنظومات على أن القول باقتضائها التأبيد هو قولٌ مردودٌ، جاء من أثر المنحى الاعتزالي في الفكر النحوي التقعيدي، انطلاقاً من حرصه على صرف دلالة قوله تعالى ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف ٧/ ١٤٣]. على إثبات رؤية الباري ﷻ، باعتبارات لفظية تركيبية من داخل الآية بإثبات التأبيد في أصل وضعها اللغوي.

وقد سبق إبطال هذه الدعوى من وجوه كثيرة من داخل الآية وخارجها، بنقل أهل العربية على أنها لنفي المستقبل دون أن تقتضي تأبيد النفي أو انقطاعه، وإنما ذلك مستفاد من قرائن خارجية.

ومع كون الزمخشري من أشهر من أضيفت إليه دعوى التأبيد ومن أشد المتحمسين لها إلا أنه القول بها كان سابقاً عليه بفترة طويلة[١].

٩ - (لعمرك):

اختلف اللغويون والمفسرون في هذه العبارة، من حيث معناها الدلالي والأثر الإعرابي فيها، ومرجع الضمير فيها على أقوال متعددة وكثيرة[٢].

وخلاصة ذلك: أن (العَمْر) بفتح العين وسكون الميم، و(العُمْر) بضم العين وسكون الميم، و(العُمُر) بضممها: بمعنى واحد، وهو الحياة والبقاء،. وله أحكام:

١ - أنه إذا دخلت عليه لام الابتداء لزم فيه الرفع بالابتداء، وحذفُ خبره وجوباً لسدّ جواب القسم مسدّه، والتقدير: لعمرُك قسمي أو يميني إنهم. . . .

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٨١) من هذا البحث.

(٢) ينظر: معاني القرآن وإعرابه للزجاج ٣/ ١٨٣، والزاهر في معاني كلمات الناس لأبي بكر ابن الأنباري ١/ ٣٩٠، وتهذيب اللغة (عمر) ٢/ ٣٨١- والجمل للزجاجي ص ٧٤، والصحاح (عمر) ٢/ ٧٥٦، وشرح اللمع لابن برهان ٢/ ٥٧٦، وشرح الكافية الشافية لابن مالك ٢/ ٨٦٧-٨٧٦ والبسيط ٢/ ٩١٤، ٩٣٢، ٩٣٣، ٩٤٣، والدر المصون ٧/ ١٧٣-١٧٦.

٢ - أنه يصير صريحاً في القسم، أي يتعيّن فيه، بخلاف نحو: عهد اللَّه، وميثاق الله.

٣ - أنه يلزم فيه فتح العين مع اللام والقسم.

٤ - أنه يضاف إلى كل شيء، فيضاف على الصحيح إلى لفظ الجلالة (لعمر اللَّه)، وإلى الاسم الظاهر غيره (لعمرُ أبيك) وإلى كاف المخاطب (لعمرك) وإلى ياء المتكلم على الأصح (لعمري).

٥ - أنه قد يستعمل بدون اللام، وحينئذٍ يجوز نصبه، والاسم بعده يجوز فيه الجر، والنصب والرفع، ويجوز ذكر خبره، وجره بالباء.

هذه أحكام هذا اللفظ، غير أن ما يتعلق بالبحث من خلاف المعربين، هو تخريجهم لقوله تعالى ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر ١٥/ ٧٢]، حيث إن ظاهره يحتم أن يكون: قسماً بحياة النبي محمد ﷺ، أي: بحياتك إنهم لفي سكرتهم يعمهون.

قال الزجاج: «هذه الآية عظيمة في تفضيل النبي عليه السلام، أعني قوله ﴿لَعَمْرُكَ﴾، جاء في التفسير أنه قسمٌ بحياة محمد ﷺ كذلك أكثر التفسير»(١).

ولهذا منع بعضهم هذا الظاهر فحمله على غيره، إما بحمل (عمرك) على أنه عبادتك.

قال الأزهري عن الأول: «أخبر المنذري عن أبي الهيثم أنه قال: النحويون ينكرون هذا، ويقولون: (لعمرُك): لدينك الذي تعمر، وأنشد(٢):

أيها المنكح الثريا سهيلا عمرَكَ اللهَ كيف يلتقيان

---

(١) معاني القرآن وإعرابه ٣/ ١٨٣. وينظر: تفسير الطبري ١٤/ ٥٤، والجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٣٦- ٣٩، وتفسير القرآن العظيم لابن كثير ٢/ ٥٣٥.

(٢) البيت من الخفيف، وهو لعمر بن أبي ربيعة كما ديوانه ص ٣٩٧، والصحاح للجوهري (عمر) ٢/ ٧٥٦، ولسان العرب (عمر) ٤/ ٦٠١.

قال: عمرك اللَّه أي: عبادتك اللَّه فنصب»[(١)].

وإما أنه من قول الملائكة تقسم بحياة لوط عليه السلام[(٢)].

يصور الخلاف فيها والبعد العقدي في هذه المسألة ابن القيم بقوله: «أكثر المفسرين من السلف والخلف، بل لا يعرف عن السلف نزاع أن هذا قسمٌ من اللَّه بحياة رسوله ﷺ، وهذا من أعظم فضائله أن يقسم الرب ﷻ بحياته، وهذه مزية لا تعرف لغيره، ولم يوافق الزمخشري على ذلك، فصرف القسم إلى أنه بحياة لوط، وأنه من قول الملائكة، فقال: هو على إرادة القول، أي: قالت الملائكة للوط عليه الصلاة والسلام ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾. وليس في اللفظ ما يدل على واحد من الأمرين، بل ظاهر اللفظ وسياقه إنما يدل على ما فهمه السلف، لا أهل التعطيل والاعتزال.

قال ابن عباس رضي اللَّه عنهما: لعمرك أي وحياتك، قال: وما أقسم اللَّه بحياة نبي غيره[(٣)].

والعَمر والعُمْر واحدٌ، إلا أنهم خصّوا القسم بالمفتوح لإثبات الأخف، لكثرة دوران الحلف على ألسنتهم، وأيضاً فإن العَمر حياة مخصوصة، فهو عمرٌ شريفٌ عظيمٌ، أهلٌ أن يقسم به لمزيته على كل عمر من أعمار بني آدم، ولا ريب أن عمره وحياته ﷺ من أعظم النعم والآيات، فهو أهل أن يقسم به، والقسم به أولى من القسم بغيره من المخلوقات»[(٤)].

والمنحى النحوي في هذا الخلاف يتمثّل في أمور:

١ - حقيقة هذا اللفظ بين الخبر والإنشاء.

---

(١) تهذيب اللغة (عمر) ٢/ ٣٨١.

(٢) الكشاف ٢/ ٣١٧.

(٣) ينظر: تهذيب اللغة (عمر) ٢/ ٣٨١،

(٤) التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص ٢٥٣-٢٥٤، وبدائع التفسير ٣/ ٢٧.

٢ - تحديد مرجع الضمير في قوله ﴿لَعَمْرُكَ﴾ هل هو إلى محمد ﷺ، أم إلى لوط ﷺ.

٣ - موقع الجملة، إذ هي على توجيه السلف استئنافية لا محل لها، وفي توجيه الزمخشري في موضع نصب مقول القول المقدر[(١)].



(١) يتصل بهذا المبحث مسألة استعمال هذا اللفظ في غير القرآن مضافاً إلى غير النبي ﷺ مثل قول: (وهذا لعمري) أو (وهذا لعمرك). قال القرطبي: «كره كثير من العلماء أن يقول الإنسان: لعمري؛ لأن معناه: وحياتي. قال إبراهيم النخعي: يكره للرجل أن يقول: لعمري؛ لأنه حلفٌ بحياة نفسه، وذلك من كلام ضعفة الرجال، ونحو هذا قال مالك: إن المستضعفين من الرجال والمؤنّثين يقسمون بحياتك وعيشك، وليس من كلام أهل الذكران، وإن كان اللّه سبحانه أقسم به في هذه القصة، فذلك بيان لشرف المنزلة والرفعة لمكانه، فلا يحمل عليه سواه، ولا يستعمل في غيره.

قال ابن حبيب: ينبغي أن يصرف (لعمرك) في الكلام لهذه الآية. وقال قتادة: هو من كلام العرب. قال ابن العربي: وبه أقول، لكن الشرع قد قطعه في الاستعمال وردّ القسم إليه. قلت: القسم بـ(لعمرك، ولعمري) ونحوه في أشعار العرب وفصيح كلامها كثير». الجامع لأحكام القرآن ١٠/ ٣٧.

وقال الشيخ بكر بن عبد اللّه أبو زيد: «ابن القيم رحمه اللّه قد استعملها في مواضع من كتبه... وللشيخ حماد الأنصاري المدني رسالة باسم (القول المبين في أن لعمري ليست نصّاً في اليمين).

والتوجيه أن يقال: إن أراد القسم منع، وإلا فلا، كما يجري على اللسان من الكلام مما لا يراد به حقيقة معناه كقوله ﷺ لعائشة رضي عنها: عقرى، حلقى) الحديث والله أعلم». معجم المناهي اللفظية، تأليف: بكر بن عبد اللّه أبو زيد، دار العاصمة - الرياض، ط الثالثة ١٤١٧ص ٤٧١

المبحث الثالث
الأثر العقدي في مفهوم بعض الظواهر النحوية

من صور التأثر العقدي في التوجيهات الإعرابية الخلاف بين المعربين حول دلالة ظاهرة من ظواهر النحو أو إطلاق مصطلح نحوي يرى بعض المعربين فيه التأثر العقدي في جوانب من جوانبه، ومن ذلك ما يأتي:

أ - مفهوم الحال:

يحصر بعض المعربين مفهوم الحال على ما يمكن انفكاكه عن صاحبه من الأوصاف، وهو ما يسمى في الدرس النحوي بالحال المنتقلة، ولهذا يمنع الحالية في بعض الأوصاف التي تلزم صاحبها، وهو لا ينفك عنها، نحو صفات الله ﷻ، لكونها صفات ثابتة لا يجوز تصور اتصافه بدونها، كما سبق في توجيه قوله تعالى: ﴿أَيَحْسَبُ ٱلْإِنسَٰنُ أَلَّن نَّجْمَعَ عِظَامَهُۥ ۞ بَلَىٰ قَٰدِرِينَ عَلَىٰٓ أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُۥ﴾ [القيامة ٧٥/ ٣-٤].

حيث إن الرازي ضعّف الحالية لما يشي به من نقصان القدرة؛ وهذا مما يجب تنزيه المولى ﷻ عنه، إذ إن جمعه تعالى للعظام ناتج عن قدرته المطلقة على كل شيء، فلا يمكن انفاككه عنها[١].

وقد ظهر فيما سبق ضعف هذا الرأي، وبطلان هذا اللازم، وذلك أن قصر الحال على ما يجوز وقوع الفعل بدونها غير مسلم، ذلك أن الحال قد تأتي منتقلة أي متصوراً وقوع الفعل بدونها وبحال أخرى

(١) التفسير الكبير ٣٠/ ١٩٢.

غيرها، وقد تأتي لازمة ثابتة لا يصح وقوع الفعل بدونها أو بحال غيرها، كما سبق ذكر شواهده[١].

ومن مظاهر الأثر العقدي في تحديد مفهوم الحالية منع بعضهم إعراب الأوصاف المتعلقة بالله ﷻ على الحالية لتضييقه مفهوم الفضلية في باب الحال، بكونها ما يجوز الاستغناء عنه، ولهذا منع إعراب قوله تعالى ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾ [آل عمران ٣/ ١٨] على الحالية بأي وجه سميت مع ظهورها؛ لأن الحال لازم فيها الانتقال والفضلية وكلاهما ممتنع في حق صفات الله ﷻ[٢].

قال البطليوسي: «وذكرت - أي السائل - أن بعض المنتحلين لصناعة النحو أنكر قولنا: إن (قائماً) ههنا منصوب على الحال، وزعم أنه كفرٌ من قائله، وإنما قال ذلك فيما يرى؛ لأن الحال فيما ذكر النحويون منتقلة وفضلة في الكلام، والقيام بالقسط صفة للّه تعالى لم يزل موصوفاً بها ولا يزال، ولا يصح فيها الانتقال.

ونحن نربأ بأنفسنا أن نكون ممن يجهل ما يوصف به اللّه تعالى فنصفه بما لا يجوز، أو يغيب عنا هذا المقدار من علم اللسان؟.

وإنما أُتي هذا المعترض من قلة بصره بهذه الصناعة، وسوء فهمه لباب الحال، وقد أجبتك عن ذلك بما فيه كفاية وإقناع»[٣].

وإذ ظهر خطأ من قصر مفهوم الحال على المنتقلة، فإن البطليوسي قد أبان أيضا عن خطأ من ضيّق مفهوم الفضلية فيها بقوله: «إن النحويين لم يريدوا بقولهم: إن الحال فضلة في الكلام أن الحال يستغنى عنها في كل موضع على ما يتوهّم من لا دربة له بهذه الصناعة، و إنما معنى ذلك أنها تأتي على وجهين:

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٠) من هذا البحث.
(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٥) من هذا البحث.
(٣) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٤٢.

إما أن يكون اعتماد الكلام على سواها، والفائدة منعقدة بغيرها.

وإما أن تقترن بكلام تقع الفائدة بهما معاً، ولا تقع الفائدة بها مجردة، وإنما كان ذلك، لأنها لا ترفع ولا يسند إليها حدث.

واعتماد كل جملة مفيدة إنما هو على الاسم المرفوع الذي أسند إليه الحدث أو ما هو في تأويل المرفوع. ولا تنعقد فائدة بشيء من المنصوبات والمجرورات حتى يكون معها مرفوع أو ما هو في تأويل المرفوع كقولنا: ما جاءني من أحد، وإن زيداً قائم، فتأمل هذا الموضع، فإنه يكشف عنك الحيرة في أمر الحال، وفيه لطف وغموض»[(١)].

كما أن ثمة مظهراً ثالثاً من مظاهر الأثر العقدي في مفهوم الحالية في تلك التوجيهات الإعرابية حيث إنه سبق أن بعض المعربين قد استشكلوا الحالية في باب الصفات من وجه آخر يتعلق بأصل مادة الكلمة (حلّ) التي تدل على الحلول في شيء وهذا مما يجب تنزيه اللَّه تعالى[(٢)].

قال الزركشي: «وقال أبو حيان التوحيدي في (البصائر): سألت السيرافي عن قوله تعالى: ﴿قَآئِمَۢا بِٱلۡقِسۡطِۚ﴾: بم انتصب؟ قال: بالحال. قلت: لمن الحال؟ قال: للَّه تعالى. قلت: فيقال للَّه حال؟ قال: إن الحالَ في اللفظ لا لمن يُلفظ بالحال عنه، ولكن الترجمة لا تستوفي حقيقة المعنى في النفس إلا بعد أن يصوغ الوهمُ هذه الأشياء صياغةً تسكن إليها النفس، وينتفع بها القلب ثم تكون حقائق الألفاظ في مفادها غير معلومة ولا منقوضة باعتقاد، وكما أن المعنى على بعد من اللفظ كذلك الحقيقة على بعد من الوهم»[(٣)].

---

(١) الأشباه والنظائر في النحو ٦/ ٢٥٠.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٥) من هذا البحث.

(٣) البرهان في علوم القرآن للزركشي ١/ ٣٠٦.

ب - مفهوم البدل:

منع جمال الدين ابن مالك أن يعرب لفظ الجلالة من قوله تعالى ﴿الٓر كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۞ ٱللَّهِ ٱلَّذِى لَهُۥ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ ۗ وَوَيْلٌ لِّلْكَٰفِرِينَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [إبراهيم ١٤/ ١-٢] بدل كلّ من كلّ، لامتناع إطلاق الكلية فيما يتعلق بصفات الله ﷻ وأسمائه، من حيث أن هذا المفهوم إنما يطلق على الشيء الذي تكوّن من أجزاء يصح وقوع بعضها دون بعض، وهذا مما ينزه عنه المولى ﷻ.

ومن هنا فقد اعترض على أصل تسمية هذا النوع من البدل لدى النحويين بقولهم (بدل الكل من الكل) لعدم اطراد هذا المفهوم في كل المواضع، كالتي تتعلق بصفات الله ﷻ.

قال ابن مالك: «ثم أشرت إلى أقسام البدل فذكرتُ منها (المطابق)، والمراد به ما يريد النحويون بقولهم: بدل الكل من الكل.

وذكر المطابقة أولى؛ لأنها عبارة صالحة لكل بدلٍ يساوي المبدل منه في المعنى. بخلاف العبارة الأخرى فإنها لا تصدق إلا على ذي أجزاء، وذلك غير مشترط، للإجماع على صحة البدلية في أسماء اللّٰه تعالى، كقراءة غير نافع وابن عامر ﴿...إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ ۞ ٱللَّهِ﴾ [إبراهيم ١٤/ ١-٢]»[١].

ويبدو أن هذا التحرز في مفهوم البدل المطابق لم يكن من ابن مالك وحده، بل إن أبا حيان ذكر أن بعض أصحابه «اصطلح عليه: ببدل الشيء من الشيء، وإنما عدل عن مصطلح الجمهور لوجود ذلك في ما لا يطلق عليه بدل كل من كل كقوله تعالى ﴿ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾»[٢].

---

(١) شرح الكافية الشافية ٣/ ١٢٧٦-١٢٧٧. وينظر: شرح التسهيل ٣/ ٣٣٣.

(٢) ارتشاف الضرب ٤/ ١٩٦٤.وينظر: حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي ١/ ٢٠٤.

ج - مفهوم الإضراب:

استعرض البحث ظاهرة الإضراب، ووقف عندها بالتفصيل مستعرضاً حقيقته وأنواعه وموقف المعربين من إثبات الإضراب الإبطالي في القرآن.

كما أبان أنّ المؤثر الأول في نقاش المعربين لهذه القضية هو المعنى العقدي، وأن السبب في تحرز بعض المعربين من إثباته في القرآن جاء من قصرهم مفهوم الإضراب على معانٍ محددة مثل «كونه غلطاً في اللفظ نحو: أنت عبدي، بل سيدي، أو لكونه غلطاً في الإدراك نحو: سمعت رغاءً بل صهيلاً، ولاح برق بل ضوء نارٍ، أو بعروض نسيان نحو: له عليّ درهمان، بل ثلاثة، أو لتبديل رأي نحو: ادع لي زيداً بل عمراً، وائتني بفرس بل بعيرٍ، واشتر لي زيتاً بل سمناً»[١].

وهذا كله غير جائز إثباته في القرآن الكريم المنزّه عن النقص والعيب، غير أن الحق أن الإضراب لا ينحصر في هذه الأمور بل قد يقع لأشياء أخرى ذوات معانٍ صحيحة تليق بالقرآن الكريم وبلاغته وإعجازه، كإبطال الكلام المحكي عن المخلوق، ونحوه[٢].

د - مفهوم الزيادة:

تقوم الجملة النحوية على الربط بين أجزاء الكلام بما تكتمل به الفائدة المعنوية التي يحسن السكوت عليها.

ومن هذا التصور المعياري للجملة نشأ القول بظاهرة (الزيادة) في التوجيهات الإعرابية، ويعنى بها: ما يستقيم الكلام معيارياً بدونها. دون التدخل بالحكم على أثر هذه الزيادة بلاغياً وذوقياً. ولهذا فإن الحكم على لفظ ما بالزيادة نحوياً وإعرابياً، لا يعني إسقاط فائدته، وتهميش أثره في

---

(١) شرح التسهيل ٣/ ٣٦٩.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٨) و (٧٩) من هذا البحث.

الكلام. بل على معنى أنه لا يختل المعنى إذا حذف من الكلام، لا أنه لا فائدة فيه أصلاً، لأن هذا ينزّه عنه كلام العقلاء فضلاً عن كلام ربّ العالمين[١].

وبغياب هذا التحقيق في فهم هذه القضية أثيرت مسألة حكم إطلاق لفظ الزيادة في القرآن الكريم كما سبق استعراضه في التمهيد[٢].

قال ابن الخشّاب: «اختلف في هذه المسألة، فذهب الأكثرون إلى جواز إطلاق الزائد في القرآن نظراً إلى أنه نزل بلسان القوم ومتعرفهم، وهو كثير؛ لأن الزيادة بإزاء الحذف، هذا للاختصار والتخفيف، وهذا للتوكيد والتوطئة.

ومنهم من لا يرى الزيادة في شيء من الكلام، ويقول: هذه الألفاظ المحمولة على الزيادة جاءت لفوائد ومعانٍ تخصّها، فلا أقضي عليها بالزيادة، ونقله عن ابن درستويه.

والتحقيق أنه إن أريد بالزيادة إثبات معنى لا حاجة إليه فباطل؛ لأنه عبث، فتعيّن أنّ إلينا به حاجة، لكن الحاجات إلى الأشياء قد تختلف بحسب المقاصد، فليست الحاجة إلى اللفظ الذي زيد عندها ولا زيادة، كالحاجة إلى الألفاظ التي رأوها مزيدة عليه، وبه يرتفع الخلاف»[٣].

وقال الزركشي: «الأكثرون ينكرون إطلاق هذه العبارة (الزيادة) في كتاب اللَّه، ويسمّونه التأكيد، ومنهم من يسمّيه بالصلة، ومنهم من يسمّيه المقحم»[٤].

---

(١) ينظر: شرح قواعد الإعراب لابن هشام شرح الكافيجي ص ٥٢٠-٥٢٧، والبرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٥، ٢/ ١٧٧-١٧٨، ٣/ ٧٠-٩٠، والإتقان للسيوطي ١/ ٢٣٨، والمذهب السلفي في النحو واللغة، د/ عبد الفتاح الحموز، مجلة الحكمة عدد ١٤، ص ١٥٣.

(٢) ينظر: التمهيد ص ٦٢.

(٣) البرهان في علوم القرآن ١/ ٣٠٥، والإتقان ١/ ٢٣٨.

(٤) البرهان في علوم القرآن ٣/ ٧٠.

ولقد أجاد بعض العلماء بتنبيهه على أن الفرق بين وجود اللفظ وعدمه إنما يدرك بالتذوق، وذلك حينما قيل له: إن«إسقاط الحرف لا يخلّ بالمعنى؟ قال: هذا يعرفه أهل الطباع إذ يجدون في أنفسهم بوجود الحرف على معنى زائد لا يجدونه بإسقاط الحرف، قال: ومثال ذلك مثال العارف بوزن الشعر طبعاً، فإذا تغيّر البيت بزيادة أو نقص أنكره، وقال: أجد نفسي على خلاف ما أجده بإقامة الوزن، فكذلك هذه الحروف تتغير نفس المطبوع عند نقصانها، ويجد نفسَه بزيادتها على معنى بخلاف ما يجدها بنقصانه»[١].

هـ - مفهوم العطف على التوهم:

«ينقسم العطف باعتبار المعطوف إلى أقسام:

- عطف على اللفظ: وهو أن يعطف على عملٍ ظاهرٍ ملفوظٍ به في المعطوف عليه، نحو: ليس زيدٌ بقائمٍ ولا بذاهبٍ. وهو الأصل.
- وعطف على الموضع أو المعنى: وهو أن يعطف على عملٍ غيرِ موجودٍ في المعطوف عليه مع استحقاقه له لوجود موجبه، نحو: ليس زيدٌ بقائمٍ، ولا ذاهباً. بنصب (ذاهباً) على موضع (قائم)، لأنه خبر ليس.
- وعطف على التوهم: وهو أن يعطف على عملٍ غير موجودٍ في المعطوف عليه ولا يستحقه، لعدم موجبه، نحو: ليس زيدٌ قائماً، ولا ذاهبٍ، بجر (ذاهب)، مع عطفه على خبر (ليس) المنصوب، ولكن لما كثر دخول الباء في خبرها توهِّم وجودها فعطف على خبرها مع فقدها[٢].

وهذا النوع قليل في كلامهم. وقد اختلف في ثبوته في غير الشعر

(١) البرهان في علوم القرآن ٣/ ٧٤.

(٢) ينظر: مغني اللبيب ص ٦١٥-٦٢٧، والبرهان في علوم القرآن ٤/ ١١٠-١١٢، ودراسات في أسلوب القرآن الكريم، عضيمه، ق ١ج٣/ ٥٣٨.

«فقيل: إنه لم يجئ إلا في الشعر، ولكن جوّزه الخليل وسيبويه في القرآن، وعليه خرّجا ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ [المنافقون ٦٣/ ١٠]، كأنه قيل: (أصدقْ وأكنْ)(١). وقيل: هو من العطف على الموضع، أي محل (أصدّق)»(٢).

وقد اعترض بعض المعربين على إطلاق هذا المفهوم على شيء من القرآن؛ لما يشي به من نسبة التوهم والنقص إلى القرآن، وأوجب حمل هذا النوع على العطف على المحل.

قال الزركشي: «واعلم أن بعضهم قد شنّع القول بهذا في القرآن على النحويين، وقال: كيف يجوز التوهّم في القرآن !.

وهذا جهلٌ منه بمرادهم، فإنه ليس المراد بالتوهّم الغلط، بل تنزيل الموجود منه منزلة المعدوم، كالفاء في قوله تعالى: ﴿فَأَصَّدَّقَ﴾ ليبني على ذلك ما يقصد من الإعراب»(٣).

والأولى - في نظري - أن يتجنب استعمال هذا اللفظ في إعراب القرآن مهما يكن مدلوله، لأنه ليس متعيناً أن يثبت في القرآن كل ما ثبت في غيره، بل للقرآن خصوصيته المقدّسة، التي تستلزم البعد عن كل العبارات الموهمة.

قال البغدادي: «ويسمّى هذا في غير القرآن العطف على التوهّم، وفي القرآن العطف على المعنى»(٤).

---

(١) قال سيبويه: «وسألت الخليل عن قوله ﷻ ﴿فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ ٱلصَّٰلِحِينَ﴾ فقال هذا كقول زهير:

بدا لي أني لست مدركَ ما مضى ولا سابقٍ شيئاً إذا كان جائيا

فإنما جرّوا هذا، لأن الأول قد يدخله الباء، فجاءوا بالثاني وكأنهم قد أثبتوا في الأول الباء، فكذلك هذا لما كان الفعل الذي قبله قد يكون جزماً ولا فاء فيه تكلّموا بالثاني، وكأنهم قد جزموا قبله، فعلى هذا توهّموا هذا» الكتاب ٣/ ١٠٠- ١٠١.

(٢) البرهان في علوم القرآن ٤/ ١١١-١١٢.

(٣) البرهان ٤/ ١١٢.

(٤) خزانة الأدب ٤/ ١٥٨ .

المبحث الرابع
الأثر العقدي في بعض الشواهد النحوية القرآنية

يهتم النحويون بتوثيق اختياراتهم النحوية بالشواهد القرآنية بصفتها أفصح كلام وأبلغه. ومع أن معيار الاستشهاد هو التوافق اللفظي بين الشاهد والقاعدة النحوية من خلال قياس مقتضى القاعدة النحوية على الظاهرة في الشاهد باعتباره أصلاً، إلا أن الأثر العقدي قد برز من خلال بعض هذه الشواهد حيث إن الحكم على هذا التوافق بين الأصل والفرع مستلزم التسليم بدلالة الشاهد على معنى عقدي معيّن قد يكون معنى فردياً لبعض المذاهب دون بعض.

ومن هنا فإن عدم التسليم بدلالة الآية عقدياً على هذا المعنى ملغٍ لدلالتها نحوياً على هذه الظاهرة.

ويمكن استعراض هذه التلازم من خلال بعض الشواهد المشهورة في التراث النحوي، ومنها:

١ - **قوله تعالى:** ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ وَٱلْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر ٨٩/٢٢].

لقد سبق القول بأن هذه الآية تعدّ من أشهر ما يورده بعض النحويين من أهل الكلام على ظاهرة حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، حيث إنهم يمنعون إبقاء الآية على ظاهرها، ويوجبون تقدير مضاف فيها لاستقامة المعنى وتقديره: وجاء أمر ربك(١).

---

(١) ينظر: أسرار البلاغة ص ٣٩١-٣٩٣، وشرح جمل الزجاجي لابن خروف ١/ ٣٣٥، والتخمير في شرح المفصل للخوارزمي ١/ ١٤٥، والاستغناء في أحكام الاستثناء للقرافي ص ١٦٢، وشرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، ص٢٨٧، والإيضاح في علوم البلاغة =

ولهذا لا تصلح الآية شاهداً على هذه الظاهرة إلا باعتقاد أهل الكلام الذين ينفون صفة المجيء والإتيان.

أما على اعتقاد أهل السنة وأتباع الأثر فإن هذا الآية لا تصلح شاهداً على حذف المضاف؛ لأنه ليس ثمة مضاف محذوف فيها، بل هي على ظاهرها بإسناد الفعل إلى الفاعل الظاهر مباشرة كما سبق تفصيله(١).

٢ - **قوله تعالى** ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف ٧/٥٦].

ترد هذه الآية شاهداً نحوياً في عددٍ من الأبواب النحوية واللغوية تبعاً لاختلاف العلماء في توجيهها(٢).

ولقد وقف النحويون عندها طويلاً لمحاولة تفسير المخالفة في التذكير والتأنيث بين (رحمة) و (قريب) مع كون الثاني خبراً عن الأول في أقوال متعددة أوصلها بعضهم إلى أربعة عشر قولاً، أهمها:

١ - أن (قريب) هنا على (فعيل) بمعنى فاعل، «فكان حقّه أن يكون بالتاء ولكنهم أجروه مجرى: فعيل بمعنى: مفعول، فلم يلحقوه

= للخطيب القزويني ص ١٩٤، ٣٢٨، وأوضح المسالك ٣/ ١٦٧، ومغني اللبيب ص ٧٨٧، ٨١١، وشرح ابن عقيل ٢/ ٧٢، والتصريح على التوضيح للأزهري ٢/ ٥٥، وشرح الأشموني لألفية ابن مالك ٢/ ٥٠٨، وحاشية يس العليمي على التصريح ٢/ ٥٥، وحاشية الدسوقي على مغني اللبيب ٢/ ٢٥٤، وحاشية الأمير على مغني اللبيب ٢/ ١٦٤.

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٨) من هذا البحث.

(٢) «لقد شغلت هذه الآية أهل العلم من المفسرين والمعربين واللغويين... ولابن هشام رسالة أفردها في هذه المسألة». أمالي ابن الشجري ٢/ ٥٨٨، هامش ٣. وقد نقلها السيوطي في الأشباه والنظائر ٥/ ٢٦٠-٢٧٢، كما تناولها ابن القيم في كتابه (بدائع الفوائد) في خمس وعشرين صفحة. ينظر: ٣/ ٢٥-٥١.

وينظر: معاني القرآن للفراء ١/ ٣٨٠، والمذكر والمؤنث، تأليف: أبي حاتم السجستاني ت (٢٥٥)، تحقيق: د/ حاتم الضامن، دار الفكر المعاصر- بيروت، ط الأولى ١٤١٨، ص ٨١، ومعاني القرآن وإعرابه للزجاج ٢/ ٣٤٤، وتفسير الطبري ١٢/ ٢٤٤-٢٤٦، والخصائص ٢/ ٤١٢، وأمالي ابن الشجري ٢/ ٥٨٨-٥٩٠، ومغني اللبيب ص ٦٦٦، والأشباه والنظائر للسيوطي ٥/ ٢٣٠-٢٧٢، ودراسات لأسلوب القرآن ق٣ج٣/ ٣٦٢.

التاء، كما جرى (فعيل) بمعنى (مفعول) مجرى (فعيل) بمعنى (فاعل) في إلحاقه التاء. . . وهذا المسلك هو من أقوى مسالك النحاة، وعليه يعتمدون»[١].

٢ - أن (قريب) في الآية من باب تأويل المؤنث بمذكر موافق له في المعنى: كقول الشاعر[٢]:

أرى رجلاً منكم أسيفاً كأنّما   يضمّ إلى كشحيْه كفّاً مخضّبا

«فكفّ مؤنث، ولكن تأويله بمعنى عضوٌ وطرف، فذكّر صفته، فكذلك تؤوّل الرحمة وهي مؤنثة بالإحسان، فيذكر خبرها»[٣].

وقد استحسن ابن القيم هذا القول، مشيراً إلى وجود أثر عقدي في حمل صفة الرحمة على مجرد الإحسان المحض، وأن هذا هو رأي المتكلمين الذين يمنعون حمل الرحمة على معناها المعروف وما تقتضيه من الرقّة والحنان.

ثم قال في ردّه على من اعترض هذا المسلك: «ومع أنَّا لا نرتضي هذا القول بل نثبت للَّه تعالى الرحمة حقيقة، كما أثبتها لنفسه، منزّهة مبرّأة عن خواصّ صفات المخلوقين، كما نقوله في سائر صفاته، من إرادته وسمعه وبصره وعلمه، وحياته وسائر صفات كماله، فلم نذكره إلا لنبيّن فساد اعتراض هذا المعترض على قول أئمته ومن قال بقوله من المتكلمين»[٤].

٣ - أن (قريب) في الآية من باب حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، مع الالتفات إلى المحذوف، فكأنه قال: إن مكان الرحمة

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٢٧-٢٩ .

(٢) البيت من الطويل، وهو للأعشى الكبير، كما في ديوانه ص ٢٣، والمذكر والمؤنث لأبي حاتم ص ١٢٦ ،وتهذيب اللغة (أسف) ١٣/ ٩٧، وأمالي ابن الشجري ١/ ٢٤١-٢٤٢.

(٣) بدائع الفوائد ٣/ ٣١.

(٤) المرجع السابق ٣/ ٣١-٣٤.

قريبٌ من المحسنين، ثم حذف المكان وأعطي (الرحمة) إعرابه وتذكيره.

وقد ردّ ابن القيم هذا المسلك بقوله: «وهذا المسلك ضعيفٌ جداً؛ لأن حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه لا يسوغ ادّعاؤه مطلقاً، وإلا لالتبس الخطاب وفسد التفاهم وتعطّلت الأدلة»[(١)].

كما ردّه بعضهم بأثر عقدي يتعلق بصفة الرحمة.

قال مجد الدين الرّوذراوري[(٢)]: «لا يصحّ إضمار المكان ولا يحسن ولا يتعيّن، أما أنه لا يصح فلأن الرحمة[(٣)] صفة اللّه تعالى، والموصوف لا مكان له؛ لأن البراهين القاطعة دلّت على أن ربنا لا يحلّ مكاناً، و إلا لكان جسماً أو مفتقراً إلى جسم[(٤)]، فكذلك صفته لا يكون لها مكان»[(٥)].

---

(١) المرجع السابق ٣/ ٣٥.

(٢) هكذا ورد في المطبوع من الأشباه والنظائر

(٣) في المطبوع: (فلأن الوجه صفة لله تعالى). ولم يرد في هذه الآية ذكر لصفة الوجه.

(٤) قد سبق أن هذه الألفاظ المجملة من المكان والجسم ونحوهما مما لم يرد في النصوص الشرعية لا يثبت ولاينفى حتى يستفصل عن المراد به، فإن اقتضى صفة كمال أثبت، وإن اقتضى صفة نقص نفي. تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٤٧، ٤٨، ٥٢، ٥٤، ٦٣) من هذا البحث.

(٥) الأشباه والنظائر للسيوطي ٥/ ٢٥٢. وقد نقل السيوطي عن التركماني رده على ذلك بأن«هذا غلط وغفلة؛ لأن الرحمة من صفات الفعل، لا من صفات الذات حتى يستحيل فيها المكان »٢/ ٢٥٢. ومع الإعراض عن مسألة المكان، فإن الرحمة من صفات الذات.

قال شيخنا الشيخ عبد اللّه الغنيمان: ـ عند قول البخاري: باب ما جاء في قوله تعالى ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ ـ: «الرحمة المضافة إلى اللّه تعالى تكون صفة له ذاتية، كقوله تعالى ﴿وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقوله تعالى ﴿وَرَبُّكَ ٱلْغَنِيُّ ذُو ٱلرَّحْمَةِ﴾، وقوله تعالى ﴿فَإِن كَذَّبُوكَ فَقُل رَّبُّكُمْ ذُو رَحْمَةٍ وَٰسِعَةٍ﴾ وقوله تعالى﴿أُوْلَٰٓئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ ونحو ذلك وهو كثير. وتكون مفعولاً له مخلوقاً، وهي من أثر صفة الرحمة الذاتية، كقوله تعالى ﴿وَإِذَآ أَذَقْنَا ٱلنَّاسَ رَحْمَةً مِّنۢ بَعْدِ ضَرَّآءَ مَسَّتْهُمْ إِذَا لَهُم مَّكْرٌ فِىٓ ءَايَاتِنَا﴾، وقوله تعالى ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشْرًۢا بَيْنَ يَدَىْ رَحْمَتِهِۦ﴾ ...». شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ٢/ ١٥٨.

٤ - أنه من باب حذف الموصوف وإقامة الصفة مقامه، كأنه قال: إن رحمة اللَّه شيءٌ قريبٌ من المحسنين، أو لطفٌ قريبٌ، وحذف الموصوف كثير.

وقدّ ضعّف هذا القول بأنه حذف الموصوف مقيّد بقيود غير متوفرة في هذا الموضع.

٥ - أن هذا من باب اكتساب المضاف حكم المضاف إليه تذكيراً وتأنيثاً، إذا كان صالحاً للحذف والاستغناء عنه بالثاني.

وهذا من أشهر الأقوال عند بعض النحويين[١].

وقد رّده ابن القيم بقوله: «وهذا المسلك وإن كان قد ارتضاه غير واحدٍ من الفضلاء فليس بقويّ؛ لأنه إنما يعرف مجيئه في الشعر، ولا يعرف في الكلام الفصيح منه إلا النادر، كقولهم: (ذهبت بعض أصابعه)[٢]... وحمل القرآن على المكثور الذي خلافه أفصح منه ليس بسهلٍ»[٣].

٦ - أن هذا من باب الاستغناء بأحد المذكورين عن الآخر لكونه تبعاً له ومعنى من معانيه، فإذا ذكر أغنى عن ذكره؛ لأنه يفهم منه «فعلى هذا يكون الأصل في الآية: إن اللَّه قريبٌ من المحسنين، وإن رحمة اللَّه قريبةٌ من المحسنين، فاستغنى بخبر المحذوف عن خبر الموجود، وسوّغ ذلك ظهور المعنى»[٤].

وقد أيّد ابن القيم هذا القول، وزاده توضيحاً ليسبك منه ومن

---

(١) مع أن ابن هشام قد أورد في أوضح المسالك٣/ ١٠٦ هذه الآية شاهداً محتملاً على هذه الظاهرة، إلا أنه قال في الرسالة التي ألفها في هذه الآية: «وهذا الوجه قال فيه أبو علي الفارسي في تعاليقه على كتاب سيبويه ما نصه: هذا التقدير والتأويل في القرآن بعيدٌ فاسدٌ، إنما يجوز هذا في ضرورة الشعر». الأشباه والنظائر ٥/ ٢٦٣.

(٢) ينظر: الخصائص ٢/ ٤١٥، ونتائج الفكر للسهيلي ص ٢٤٦،

(٣) بدائع الفوائد ٣/ ٤٣.

(٤) المرجع السابق ٣/ ٤٤.

الزيادة عليه قولاً سابعاً هو المختار عنده في الآية حيث يقول: «وهذا المسلك حسنٌ إذا كسي تعبيراً أحسن من هذا، وهو مسلك لطيف المنزع، دقيقٌ على الأفهام، وهو من أسرار القرآن.

والذي ينبغي أن يعبّر عنه به: أن الرحمة صفة من صفات الرب تبارك وتعالى، والصفة قائمة بالموصوف لا تفارقه؛ لأن الصفة لا تفارق موصوفها، فإذا كانت قريبةً من المحسنين فالموصوف تبارك وتعالى أولى بالقرب منه، بل قرب رحمته تبعٌ لقربه هو تبارك وتعالى من المحسنين. . .فالرب تبارك وتعالى قريبٌ من المحسنين، ورحمته قريبةٌ منهم، وقربه يستلزم قرب رحمته، ففي حذف التاء ههنا تنبيهٌ على هذه الفائدة العظيمة الجليلة، وأن اللّه تعالى قريبٌ من المحسنين، وذلك يستلزم القربين: قربه وقرب رحمته، ولو قال: إن رحمة اللّه قريبة من المحسنين، لم يدلّ على قربه تعالى منهم؛ لأن قربه أخص من قرب رحمته، والأعمّ لا يستلزم الأخصّ، بخلاف قربه، فإنه لما كان أخص استلزم الأعمّ، وهو قرب رحمته، فلا تستهن بهذا المسلك، فإن له شأناً، وهو متضمنٌ لسرٍّ بديع من أسرار الكتاب»[(١)].

وهكذا يظهر المنزع العقدي في هذا الشاهد وتوظيف المعربين واللغويين له، كلٌّ وفق مقتضيات فهمه ومنطلقاته العقدية.

٣ - قوله تعالى ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا﴾ [آل عمران ١٧٨/٣].

قد سبق الوقوف طويلاً عند هذه الآية والكشف عن المحاولات الاعتزالية لصرف دلالتها الصريحة على خلق اللّه لأفعال العباد[(٢)]، ولكن المهم هنا هو بيان أن بعض نحاة المعتزلة يورد هذه الآية في باب ذكر معاني اللام، شاهداً على لام العاقبة، بحمل اللام في قوله ﴿لِيَزْدَادُوٓاْ﴾ على أنها هي لام العاقبة، وليست لام التعليل.

---

(١) بدائع الفوائد ٣/ ٤٤-٤٥.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٩) من هذا البحث.

قال أبو علي الفارسي في التعليقة: «إخبار بما يصير إليه عاقبة الأمر، كقوله ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾ [القصص ٢٨/٨]. وكقوله ﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا﴾، كل هذا إخبارٌ بما صار إليه عاقبة الأمر؛ لأنهم لم يلتقطوه ليكون لهم عدواً، ولا أملي لهم ليزدادوا إثماً، إنما خلقهم للطاعة»[1].

وإذ سبق تفنيد هذه الدعوى وإبطالها[2]، فإن المهم أن هذا التوظيف المعتزلي لهذه اللام قد يمرر في بعض المؤلفات على أنه شاهد على هذا المعنى فيها[3].

٤ - قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾ [البقرة ٢/١٦٧].

على الرغم من أن بعض النحويين يسوق هذه الآية شاهداً في باب (ما ينصب ثلاثة مفاعيل) على أن (رأى) قد تدخل عليها همزة النقل فتنصب ثلاثة مفاعيل[4]، دون تعرض أي أثر عقدي في ذلك إلا أن الشيخ خالداً الأزهري نصّ على أن هذا الاستشهاد بهذه الآية على هذه الظاهرة إنما هو من تأثير الاعتزال في الدرس النحوي لكونها إنما تصلح شاهداً على أصولهم الاعتزالية القائمة على إنكار تجسيد الأعمال يوم القيامة فلا تدرك بالبصر، فيتعين حينئذٍ أن تكون علمية ناصبة لثلاثة مفاعيل.

أما غيرهم ممن يقر بتجسيد الأعمال فلا يرى لزوم ذلك، بل يصح أن تكون بصرية ناصبة لمفعولين، وأما (حسرات) فهو حال، وعليه فلا تصلح أن تكون هذه الآية شاهداً على هذه الظاهرة.

---

(١) التعليقة على كتاب سيبويه للفارسي ٢/ ٢٤٠.

(٢) تنظر المسائل ذات الرقم (٢٦، ٢٩، ٥٧) من هذا البحث.

(٣) ينظر: الجامع لعلم القرآن للرماني خ ١٠/٢٧٨، ومتشابه القرآن ص ١٧٤، وينظر: التبيان للطوسي ٢/٥٩، ومجمع البيان للطبرسي ٤/٢٧٨. والكشاف ١/ ٢٣٢، والتفسير الكبير ٩/ ٨٨.

(٤) ينظر: شرح ألفية ابن معطٍ ١/ ٥٢٠، وأوضح المسالك ٢/ ٨٠.

وقد سبق مناقشة هذا التصنيف الذي ذكره الأزهري، وأنه غير دقيق لوجوه متعددة[١].

٥ - قوله تعالى ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَٰهُ بِقَدَرٍ﴾ [القمر ٥٤/٤٩].

جرى خلاف بين البصريين والكوفيين في حكم الاسم السابق في باب الاشتغال إذا وقع بعد (إنّ)، حيث ذهب البصريون إلى رجحان الرفع، لأن (إنّ) ليست مما يترجح وقوع الفعل بعدها، فهو من مواضع الاسم.

وذهب الكوفيون إلى ترجيح النصب لأنها بالفعل أولى، واستدل بعض النحويين بهذه الآية على ترجيح النصب على القراءة المتواترة فيها التي أجمع عليها القراء.

وعلى الرغم من أن جمهور النحويين والمحققين يضعفون الرأي الكوفي لكون هذا الموضع من مواضع الابتداء بالاسم، وليس من مواضع الفعل إلا أنهم في الوقت نفسه يذهبون إلى أن النصب في هذه الآية قد ترجح لمعنى عقدي فيها، يتعلق باب القضاء والقدر كما سبق تفصيله[٢].

ولهذا فإن الآية لا تصلح شاهداً على رجحان النصب في المعايير النحوية، بل جاء ترجحيها من باب الاعتبارات العقدية.

٦ - قال تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء ٢١/٢٢].

قلّ أن يخلو كتابٌ نحوي من الاستشهاد بهذه الآية الكريمة على خروج (إلا) من أصل وضعها اللغوي أُمّاً في باب الاستثناء وإفادة الإخراج بعد الإدخال، إلى الوصفية بمعنى (غير) ونقل الإعراب إلى الاسم بعدها، على وجه الوجوب، لامتناع بقائها على بابها لملحظ عقدي يوجب الوصفية التي يتحقق بها إبطال وجود الآلهة في السموات

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٣٣) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٣٤) من هذا البحث.

والأرض، وامتناع ذلك عقلاً لفساد نظامهما مع تصور تعدد الآلهة فيهما، فوجب توحيد الله ﷻ.

وعلى الرغم من شهرة الاستشهاد بهذه الآية في هذا الموضع على وجه الوجوب ومنع غيره، إلا أن بعض النحويين والمعربين قد نسب إلى المبرد مخالفة ذلك بإبقائها على بابها ورفع لفظ الجلالة على البدلية، مما يعني عدم صلاحية الاستشهاد بها لهذا الغرض النحوي[(١)].

٧ - قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ٤٢/١١].

شاع الاستشهاد بهذه الآية في كتب النحويين والبلاغيين وغيرهم على زيادة الكاف في الكلام لتحتم هذا التخريج في هذه الآية.

ومع هذا الشيوع إلا أن بعض المعربين يحملها على أوجه أخرى غيره[(٢)].

٨ - قال تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النساء ٤/١].

اشتهر الاستشهاد بهذه الآية على مسألة العطف على الضمير المخفوض بدون إعادة الخافض، وأن ذلك ممتنع عند البصريين وسائغ عند الكوفيين مستدلين بقراءة حمزة لهذه الآية بخفض ﴿وَٱلْأَرْحَامِ﴾.

وإذ قد سبقت مناقشة هذا التصنيف وغيره من فروع هذه المسألة، فإن المهم هنا هو التذكير بأن المانعين يذكرون في مسوغات المنع ما تفضي إليه هذه القراءة من القسم والحلف بغير اللّٰه وهي هنا الأرحام، وهذا معنى عقدي محذور. على أن المجوّزين لا يسلّمون بهذا اللازم، ويحملونها على أوجهٍ صحيحة أخرى[(٣)].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٤٥) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٤) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٤) من هذا البحث.

٩ - قال تعالى ﴿وَأَرْسَلْنَهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾ [**الصافات** ١٤٧/٣٧].

يكثر استشهاد النحويين بهذه الآية في باب حروف العطف، على أن (أو) تأتي للإضراب بمعنى (بل). وقد سبق للبحث أن أبان بأن هذا الاستشهاد لا يجوز إلا على رأي قلة من النحويين المثبتين للإضراب في مثل هذه الآية، أما بعضهم فإنه يمنع إثبات هذه الظاهرة في القرآن، ولهذا يبحث عن معنى آخر غير الإضراب، فلا تصلح شاهداً عندهم[(١)].

١٠ - قوله تعالى ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [**البقرة** ١١٦/٢-١١٧].

على الرغم من أن بعض النحويين يسوق هذه الآية شاهداً على نصب الفعل المضارع بأن المضمرة بعد الفاء المسبوقة بأمر صريح، أو ما هو بمنزلة الأمر[(٢)]، إلا أن جمعاً من النحويين والمعربين لا يرتضون هذا الاستشهاد، لأنه لا أمر عندهم في هذه الآية، وهم في ذلك إما على ردّ هذه القراءة وتضعيفها، أو على حملها على غير الأمر، وعلى كلٍّ فلا شاهد فيها[(٣)].



(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٨) من هذا البحث.

(٢) ينظر: كشف المشكل في النحو ٥٤٩/١.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٨٠) من هذا البحث.

الفصل الخامس
المباحث العقدية من خلال
التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن

أولاً: التوجيهات الإعرابية حول توحيدي الربوبية والألوهية.

ثانياً: التوجيهات الإعرابية حول توحيد الأسماء والصفات.

ثالثاً: التوجيهات الإعرابية حول مسائل القضاء والقدر.

رابعاً: التوجيهات الإعرابية حول مسائل الإيمان.

خامساً: توجيهات إعرابية حول مسائل عقدية متفرقة.



تمهيد

إذا كان قد سبق في الفصل الرابع قراءة التوجيهات الإعرابية المتأثرة عقدياً في مسائل البحث، لتصنيفها على الأبواب النحوية لمعرفة مدى حضور هذه الأبواب النحوية وأهميتها في هذا النوع من الإعراب، فإن هذا الفصل يعيد قراءتها قراءة أخرى لتصنيفها على أبواب العقيدة ومباحثها لمعرفة مدى حضور هذه الأبواب العقدية في تلك التوجيهات، معرضاً عن تفصيل ذلك، ومكتفياً بالإحالة على مواضعها فيما سبق من عرضٍ توضيحي لهذه المباحث وموقف الاتجاهات العقدية منها في مواضعه من قسم المسائل.

أولاً: التوجيهات الإعرابية حول توحيدي الربوبية والألوهية:

يجري الخلاف بين أهل السنة وغيرهم من أهل الكلام في أصل تقسيم التوحيد، وفي حقيقة توحيد الألوهية ومنزلته، حيث إن «معنى توحيد اللَّه - عند أهل السنة- انفراده بما يختص به من الصفات والأفعال، وكذلك ما يختص به من الحقوق والأعمال على العباد. فهو شامل لانفراد اللَّه تعالى بالأسماء الحسنى والصفات العليا التي لا يماثله فيها مخلوقٌ أبداً، وبأفعاله المتعدية كالخلق والرزق والتدبير، وباستحقاقه للعبادة وحده دون من سواه.

وهذه المعاني متفق على حقيقتها عند أهل السنة والجماعة، وأدلتها مستفيضة في القرآن والسنة وحياة الرسول ﷺ العملية.

والمشهور عند أهل العلم أنهم يقسّمون التوحيد ثلاثة أقسام، وهي: توحيد الربوبية وتوحيد الألوهية وتوحيد الأسماء والصفات، أو قسمين: وهما توحيد المعرفة والإثبات، وتوحيد القصد والطلب.

وهذا التقسيم: بابان لمعنى واحد. فالربوبية والأسماء والصفات تدخل في المعرفة والإثبات، والألوهية تدخل في القصد والطلب»[١].

أما أهل الكلام فإن التوحيد عندهم يأخذ مفهوماً منفصلاً عن هذا المفهوم وتقسيماً مختلفاً، ومن ذلك أن توحيد الألوهية لا يفرد في مباحثهم استقلالاً بل هو مندرج في توحيد الربوبية.

ومنها أن التوحيد عند بعضهم يقوم على نفي ما ورد من الصفات بدعوى أنها تقتضي التشريك مع المخلوق[٢].

ومن موضوعات التوحيد التي سبق الوقوف معها أو الإشارة إليها في التوجيهات الإعرابية من هذا البحث ما يأتي:

- **كلمة التوحيد:**

يجمع المسلمون على أن كلمة التوحيد التي لا يصح إسلام عبد بدونها، وهي التي أُمر النبي ﷺ أن يقاتل الناس حتى يقولولها: هي: لا إله إلا الله.

وخالفت في ذلك فرقة الصوفية حيث إن كلمة التوحيد عندهم تأخذ تدرجاً متخصصاً حسب الطبقات والمقامات المبتدعة عندهم، وهي في أعلى تلك المقامات يقتصر فيها على لفظ الجلالة (الله)، أو ضمير الغائب (هو)، أما الجملة المكونة من النفي المطلق والإثبات المطلق (لا إله إلا الله) فهي عندهم توحيد العامة[٣].

---

(١) حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، السلمي، ص ٨٧-٨٩. بتصرف يسير. وينظر: نقض التأسيس لشيخ الإسلام ١/ ١٣٣، ٤٧٨، وشرح الطحاوية ص ٣٣، وموقف ابن تيمية من الأشاعرة ٣/ ٩٣٣، وما بعدها.

(٢) ينظر: مفهوم التوحيد والعدل عند المعتزلة في المسألة ذات الرقم: (٢٥، ٨١) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (١٩) من هذا البحث.

- نفي الولد والشريك:

لقد قرر القرآن الكريم وحدانية المولى ﷻ في كل شيء وعدم مشابهته خلقه في الصفات والأفعال، وذلك مستوجب توحيده بالعبادة، ووجوب صرفها له تعالى.

ومن ذلك نفي الولد والصاحبة في معرض الرد على النصارى الذين يزعمون بنوة عيسى عليه السلام، تعالى اللّٰه عماً يقولون علواً كبيراً.

ولقد وقف البحث مع بعض الآيات التي جاءت بتقرير ذلك، وكان التوجيه الإعرابي عاملاً مساعداً في تحقيق دلالتها على عبودية عيسى عليه السلام(١).

- حكم إطلاق لفظ (رب) على غير الله:

اختلف المعربون في مرجع الضمير من قوله تعالى: ﴿قَالَ مَعَاذَ ٱللَّهِ إِنَّهُۥ رَبِّىٓ أَحۡسَنَ مَثۡوَاىَۖ إِنَّهُۥ لَا يُفۡلِحُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [يوسف ١٢/ ٢٣]، تبعاً لاختلاف العلماء في حكم إطلاق لفظ (رب) على غير الله ﷻ في ثلاثة أقوال سبق بيانها(٢).

- الحلف بغير الله:

من لوازم توحيد الألوهية إفراد اللّٰه بالتعظيم، ومن ذلك عدم الحلف والقسم بغيره، فالحلف بغير اللّٰه يعدّ شركاً أصغر. ولهذا جاء الخلاف الواسع بين المعربين في حقيقة الجر بعد الواو في قوله ﴿وَٱلۡأَرۡحَامِ﴾ من قوله تعالى ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلۡأَرۡحَامَۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبًا﴾ [النساء ٤/ ١]، على قراءة حمزة من السبعة، حيث إن ما يشي به الظاهر من كونه حلفاً بالأرحام أهم المسوغات المعنوية لتضعيفها لدى بعض المعربين(٣).

---

(١) تنظر المسائل ذوات الرقم (١٨، ٥٥، ٨٢) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٧) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٤) من هذا البحث.

كما تعرض البحث للفظ (لعمرك) في قوله تعالى ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر ١٥/ ٧٢]. وذكر آراء المفسرين والمعربين فيها[١].

- **صرف الحسب لله ﷻ:**

ومما يتصل بتوحيد الألوهية ما جرى بين المفسرين والمعربين من خلاف في حكم صرف الحسب بمعنى الكفاية إلى غير الله ﷻ، وذلك في معرض كشفهم عن حقيقة العطف في قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال ٨/ ٦٤]، حيث منع جمهورهم أن يكون العطف موجهاً إلى إشراك المؤمنين في المعنى الذي يوحّد به المولى ﷻ[٢].

ثانياً: التوجيهات الإعرابية حول توحيد الأسماء والصفات:

يجمع أهل الإثبات من المسلمين على أصل توحيد اللّه بالأسماء والصفات، ولكنهم يختلفون بعد ذلك في كثيرٍ من قضايا هذا التوحيد: سواء كان في منهج إقراره، أو في الاستدلال له، أو في الموقف من أسماء الله ﷻ وصفاته إثباتاً ونفياً، أو غير ذلك.

فأما أهل السنة فإنهم يتثبتون ما أثبت اللّه لنفسه أو أثبته له رسوله ﷺ من الأسماء الحسنى والصفات العليا حقيقة، وينفون ما نفاه عن نفسه أو نفاه عنه رسوله ﷺ من ذلك من غير تشبيه ولا تمثيل، ومن غير تحريف ولا تعطيل على حد قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى ٤٢/ ١١].

أما أهل الكلام فإنهم كانوا طرائق قدداً في هذا الموضوع، فهم وإن اتفقوا على منهج الاستدلال على هذا التوحيد وفي نفي لوازمه، إلا أنهم يختلفون في الموقف من آحاده في وجوه يطول ذكرها.

---

(١) ينظر: الفصل الرابع مبحث (الأثر العقدي في معاني الأدوات النحوية).

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٥) من هذا البحث.

ولقد كان التباين في الموقف من توحيد الأسماء والصفات بين أهل السنة وأهل الكلام منعكساً على التوجيهات الإعرابية لآيات الصفات.

ويمكن استعراض ذلك من خلال العناصر الآتية:

أ - مسائل منهجية في التعامل مع آيات الصفات:

لقد سبق تفصيل القضايا المنهجية التي تناولتها الاتجاهات العقدية في قوله تعالى ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ [آل عمران ٣/٧]. من حيث بيان توظيف الوقف على قوله ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ﴾، في ظل خلافات واسعة حول حقيقة المتشابه في هذه الآية، وهل هو مما استأثر اللّه بعلمه، أو مما يجوز أن يعلمه الراسخون في العلم، وهل تندرج فيه آيات الصفات، أو هي من المحكم في فهم معناها؟. وغير ذلك مما كان له الأثر على توجيه الآية إعرابياً في بعض عناصرها(١).

ومن آيات المنهج أيضاً مما وقف عنده البحث قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ٤٢/١١]، حيث كشف البحث عن خلاف واسع بين المعربين في تحديد معنى الكاف ولفظة (مثل)، وأيهما الزائد، فيها، وذلك لما تمثله هذه الآية من أهمية في باب العقيدة لدى كل المذاهب العقدية، ولقد انعقد إجماع الأمة على الإيمان بمقتضاها مع التباين في تحقيقه(٢).

ومن القضايا التي تندرج في المنهج العام الذي تجتمع حوله المشارب العقدية قضية أزلية صفات الله ﷻ، واستمرار اتصافه بها تعالى

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (١٧) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٤) من هذا البحث.

على الدوام بلا انقطاع، حيث كانت هذه المسألة هي الباعث الحقيقي للخلاف حول دلالة الفعل الناسخ (كان)، وهل تفيد الانقطاع أو الاستمرار في مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء ٤/ ١]. وقوله: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء ٤/ ٩٦] ونحوها من الصفات الواردة خبراً لهذا الفعل[1].

ومما يتصل بمسألة أزلية صفات اللّه، ما جرى من الخلاف بين المعربين حول الرفع في (وكلمة الله) من قوله تعالى ﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ ٱلسُّفْلَىٰۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَاۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة ٩/ ٤٠]، حيث ضعّف بعضهم الرفع لما يشي به من التحول في كلمة اللّه، وأنها اتصفت بالعلو بعد أن لم تكن كذلك[2].

وقد سبق الإشارة إلى خطأ منهجي تقع فيه طوائف من المثبتة والنفاة وهو التعميم في التعامل مع النصوص حيث يعمم بعضهم دلالة نصٍّ ما على صفة من الصفات على كل ما شابهه من النصوص، وفي المقابل يعمّم آخرون عدم دلالة نصٍّ ما على هذه الصفة على كل نص ولو كان صريحاً في إثباتها[3].

كما سبق أن منهج أهل السنة والجماعة في أسماء اللّه تعالى أنها «أعلام وأوصاف: أعلام باعتبار دلالتها على الذات، وأوصاف باعتبار ما دلت عليه من المعاني.

وهي بالاعتبار الأول مترادفة لدلالتها على مسمى واحد، وهو اللّه ﷻ. وبالاعتبار الثاني متباينة؛ لدلالة كل واحد منها على معناه الخاص»[4].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٢) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٦) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٨) من هذا البحث.

(٤) توحيد الأسماء والصفات للحمد، ص ٢٣. وتنظر المسألة ذات الرقم (٧١) من هذا البحث.

ويتصل بهذه المسألة الإشارة إلى مسألة الربط بين الاسم والمسمى، وهل هما شيء واحد أو هما مختلفان؟ وجرى النقل عن الأئمة بأن ذلك حادث منكر عند أكثر أهل السنة[١].

ب - مسائل حول أسماء اللّه وصفاته:

مما يندرج في هذا المبحث ما أثير من خلاف بين المعربين حول قراءة الأخوين حمزة والكسائي بخفض (المجيد) من قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلْغَفُورُ ٱلْوَدُودُ ۝ ذُو ٱلْعَرْشِ ٱلْمَجِيدُ﴾ [البروج ٨٥/ ١٢-١٥]، انطلاقاً من الخلاف في جواز إطلاق اسم (المجيد) على غير الله ﷻ، وهو هنا العرش[٢].

ومن ذلك الخلاف في حكم إطلاق لفظ (شيء) على اللّه تعالى، وما أثّره ذلك في إعراب لفظ الجلالة من قوله تعالى: ﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً قُلِ ٱللَّهُ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ﴾ [الأنعام ٦/ ١٩]، حيث رأى جمهور أهل المقالات العقدية جواز ذلك، ومنعه الجهمية كما سبق تفصيله[٣].

ومن ذلك الربط بين الخلق والمخلوق والفعل والمفعول وهل هما شيء واحد أو مختلفان، مما هو متصل بباب إثبات الصفات الاختيارية[٤].

ومما سبق تفصيله في مسائل البحث تنزيه الله ﷻ عن الشك والإضراب والإيهام، مما يجمع عليه أصحاب المقالات على اختلاف بين معربيهم في تنزيل ذلك على دلالة بعض الآيات الكريمة، التي جاءت مقررة بالحرف (بل)[٥]، أو الحرف (أو)[٦].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٧) من هذا البحث.
(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٣) من هذا البحث.
(٣) تنظر المسائل ذات الأرقام (٢٠)، و (٤٨)، (٦٤) من هذا البحث .
(٤) تنظر المسألة ذات الرقم: (٣٦) من هذا البحث.
(٥) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٩) من هذا البحث.
(٦) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٨) من هذا البحث.

ومثل ذلك ما ورد من خلاف في دلالة (عسى) في القرآن، من حيث إفادتها الرجاء والإشفاق الذي هو أصل معناها اللغوي، وهل تنتقل من ذلك إلى التحقق والإيجاب لخصوصية القرآن الكريم[١].

ومما تناوله البحث ضمناً المنطلق الحقيقي لتعطيل أهل الكلام على اختلافهم لكثير من الصفات، وهو ادعاؤهم اقتضاءها التجسيم، حيث أبان البحث أن ذلك من الألفاظ المجملة التي لم ترد في النصوص الشرعية، وأنها لا تثبت ولا تنفى حتى يُستَفصَل عن مراد المتكلم بها، فإن أدى ذلك إلى صفة كمال أثبتت، وإن اقتضت صفة نقصٍ نفيت[٢].

ومنها لفظ (الزوال) و (الانتقال) حيث إن ذلك مما لم يثبت فيحسن الاستغناء عنه بما ورد في النصوص من الإتيان والنزول ولمجيء[٣].

وكذلك لفظ (الجهة، والمكان)، التي يزعم أهل الكلام وجوب تنزيه اللَّه عنها[٤].

كما تطرق البحث إلى أن أهل الكلام يكثرون من إطلاق اسم (القديم) على المولى ﷻ، وأن هذا مما لم يجزه السلف لعدم ثبوته في الكتاب والسنة، وأسماء اللَّه وصفاته توقيفية[٥].

ج - الصفات الإلهية في تلك التوجيهات الإعرابية:

وتبقى الإشارة إلى موضع كل صفة من الصفات الواردة في تلك التوجيهات وبيان مدى أثر الخلفيات العقدية فيها، وذلك على النحو الآتي:

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٣) من هذا البحث.
(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٤٨، ٥١) من هذا البحث.
(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٨) من هذا البحث.
(٤) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٤٧، ٥٢، ٥٤، ٦٣) من هذا البحث.
(٥) تنظر المسألة ذات الرقم (٥١) من هذا البحث.

- **صفة الكلام والقرآن:**

لقد سبق أن هذه القضية تعدّ من أهم قضايا العقيدة التي سجلت في التاريخ الإسلامي، لما شهدته من متغيرات كبيرة من جراء توظيف المعتزلة للعامل السياسي فيها لحمل الأمة بكل طبقاتها على تمثل الوجهة الاعتزالية فيها بقوة السلطان وسطوته، حتى عرفت (بمحنة خلق القرآن). وكان أثرها كبيراً على الفكر والتأليف، ومنها إعراب القرآن الكريم.

ولم تكن الرؤية الأشعرية بعيدة في حقيقتها عن الرؤية الاعتزالية بالنسبة للموقف من القرآن مما سبق بيانه في هذه المسألة[١].

- **صفة الاستواء:**

لقد انطلق أهل الكلام من مبدأ نفي الجهة والمكان تلك القاعدة الكلامية التي قرروها إلى نفي عددٍ من الصفات، ومنها الاستواء حيث اضطروا إلى صرف دلالة القرآن الظاهرة عليها إلى معانٍ أخرى غير ظاهرة، من خلال عددٍ من الأساليب اللغوية، ومنها التوجيهات الإعرابية المتعسفة لآيات الاستواء. أما أهل السنة والجماعة أتباع السلف فقد سلّموا بظاهر النصوص، وآمنوا بهذه الصفة من غير تكييف أو تمثيل أو تعطيل[٢].

- **صفة الفوقية والعلو:**

وهذه الصفة متصلة بصفة الاستواء ومستلزمة لها، ولهذا أنكرها أهل الكلام تبعاً لإنكارهم الاستواء، وأثبتها أهل السنة والجماعة، لما تظاهرت عليه الأدلة الصحيحة[٣].

- **صفة الإتيان والمجيء:**

لقد تعرض البحث في باب حذف المضاف إلى صفة الإتيان

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٣٢، ٧٢، ٨٠، ٨١) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٣، ٦٣) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٣، ٤٧، ٥٢، ٥٤، ٦٣) من هذا البحث.

والمجيء لله ﷻ، حيث تأول أهل الكلام الآيات الواردة في إثباتها من خلال تقدير مضاف يسند إليه الإتيان والمجيء نحو: أمر اللَّه، أو ملك اللَّه، أو عذاب اللَّه ونحو ذلك[١].

- صفة العجب:

أثبت أهل السنة والجماعة صفة التعجب لله ﷻ على الوجه الذي يليق بجلاله وعظمته، دون الدخول في تكييف أو تمثيل، بينما أنكرها غيرهم، وتأولوا الآيات الواردة في ذلك، من خلال إسناد العجب إلى المخاطب، على معنى: أنه قد بلغ من حالهم أنك تعجب منهم[٢].

- صفة العلم:

تناول البحث موقف المعربين من توجيه الآيات التي جاءت في تقرير صفة العلم سواء عموم علمه تعالى بكل شيء[٣]، أومن حيث إثبات علمه ﷻ لفعل العبد قبل وقوعه[٤]، أو من حيث تفاضل علم الله ﷻ[٥]، أو من حيث إسناد المعرفة إلى الله ﷻ بمعنى العلم[٦].

- صفة الرحمة:

جرى الخلاف بين المعربين في البسملة ونحوها مما جاء لفظ (الرحمن) بعد لفظ الجلالة، وهل يكون بدلاً أو نعتاً، بتأثير الخلاف العقدي حول اسم (الرحمن) وهل هو علم أو صفة لله ﷻ[٧].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم: (٦٧، ٦٨) من هذا البحث.
(٢) تنظر المسألتين: (١٢، ٥١) من هذا البحث.
(٣) تنظر المسألة ذات الرقم: (٥٤) من هذا البحث.
(٤) تنظر المسألة ذات الرقم: (٦١) من هذا البحث.
(٥) تنظر المسألة ذات الرقم: (٣٨) من هذا البحث.
(٦) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٨) من هذا البحث.
(٧) تنظر المسألة ذات الرقم (٧١) من هذا البحث.

كما أشار البحث في قسم الدراسة في الباب الرابع إلى أن الخلاف بين المعربين قد اتجه إلى شاهد نحوي معروف مما يتضمن صفة الرحمة وهو قوله تعالى ﴿إِنَّ رَحْمَتَ ٱللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾ [الأعراف ٧/ ٥٦]، حيث يسوقه بعض النحويين شاهداً في باب المضاف على اكتساب المضاف من المضاف إليه التذكير أو التأنيث(١).

- **صفة العين:**

تناول البحث في باب معاني حروف الجر مسألة إثبات صفة العين لله ﷻ التي وردت في الآيات القرآنية التي أثبتها السلف وأتباعهم على ظاهرها، وتأولها غيرهم على أوجه نحوية ولغوية متعددة(٢).

- **صفة النور:**

منع كثير من أهل الكلام إطلاق وصف (النور) على الله ﷻ، وتأولوا الآية الواردة في ذلك إما بحذف مضاف، أو بحمل (نور السموات) على معنى: منوّر السموات.

أما أهل السنة والجماعة فإنهم أثبتوا هذا الاسم وما تضمنه من الصفة على حقيقتها(٣).

- **صفة القدرة:**

وقف البحث مع توجيهٍ إعرابي لآيتين كريمتين تقرران صفة القدرة لله ﷻ مستظهراً خلاف المعربين حول تحقيق دلالة هاتين الآيتين على هذه الصفة ومدى التلازم بين القدرة والمشيئة(٤).

---

(١) ينظر: الفصل الرابع من هذا البحث: (مظاهر الأثر العقدي في الدرس النحوي من خلال التوجيهات الإعرابية).

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم: (٦٢) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم: (٧٠) من هذا البحث.

(٤) تنظر المسألتان ذواتا الرقمين (٣٩، ٤٠) من هذا البحث.

- **العندية والملاقاة:**

وردت آيات كثيرة تقرر ملاقاة العبد لربه يوم القيامة، أو إثابة المؤمنين بأنهم عند ربهم يرزقون ونحو ذلك من المعاني التي تجري حول القرب من اللّٰه والوقوف بين يديه، مما يثبت أهل السنة والجماعة حقيقته وظاهره دون التسليم باللوازم الباطلة، ويؤوّلها أهل الكلام بتقدير مضاف أو حمله على المجاز ونحو ذلك(١).

ثالثاً: التوجيهات الإعرابية حول مسائل القضاء والقدر:

مبحث القضاء والقدر هو أول أبواب العقيدة ظهوراً في تاريخ الإسلام، حيث إنه ظهر في عهد المصطفى ﷺ، بل إن المشركين من كفار قريش كانوا يوردون بعض الشبه في هذا الموضوع حول مسألة الهداية والضلالة، وكان القرآن يتنزل بالردّ وإبطال مزاعمهم، وغير ذلك مما هو ظاهر في القرآن الكريم.

كما أنه ظل مثار نقاش في تاريخ المسلمين بين الاتجاهات العقدية، ولهذا كان أظهر الأبواب تأثيراً في التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم، فقد جاء عدد من المسائل في القسم الأول جارياً حول موضوع القضاء والقدر. ومن ذلك:

أ - خلق أفعال العباد:

والمسائل الواردة في هذا الباب كثيرة جداً، بل يعدّ هذا الباب أكثر الأبواب العقدية التي جرت حولها التوجيهات الإعرابية ذات التأثر العقدي، حيث يمكن تصنيف حوالي أربع وعشرين مسألة من مسائل البحث على أنها في باب خلق الأفعال.

ولقد تباينت مواقف الفرق والمذاهب العقدية في هذا الباب، وقلّ

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٩) من هذا البحث.

تلاقيها في الظاهر في كثير من المواطن التي تجري حول الإضلال والهداية، والتوفيق والخذلان، والفتنة والابتلاء، وتقدير ذلك وكتبه، ومسألة الكسب، وتأثير قدرة العبد في فعله، وهل هي ثابتة له حقيقة، أو هي صورية لا حقيقة لها، وهل هي قبل فعله أو معه أو بعده.

حيث وقف القدرية والجبرية على طرفي نقيض في هذه المسائل، ووقف أهل السنة والجماعة وسطاً في ذلك بما سبق تفصيله وتوضيحه[١].

ب - الصلاح والأصلح:

يبحث أرباب المقالات العقدية في مباحث القضاء والقدر مسألة الصلاح والأصلح، وهي من المسلمات والمقدمات العقلية التي انطلق المعتزلة منها في تقرير القدر، وأوجبوا فيه مراعاة الأصلح للعباد، من خلال إيجابهم على الله أن يبين الحق والهداية للعبد ويوفر له أسبابها، ويزيل موانعها. وقابلهم في ذلك الأشاعرة حيث نفوا احتمال الصلاح والأصلح في أقدار الله، بل هي محض إرادة وتقدير، في خلاف واسع بينهم وقف البحث على بعض مظاهره[٢].

ج - التحسين والتقبيح:

ومما يتصل بمباحث القضاء والقدر الخلاف في مسألة مناط الحكم على الأشياء والأفعال والصفات بالحسن أو القبح، وهل مرد ذلك ما يقرّ في العقل وحده، أو هو متوقف على حكم الشرع فحسب فيها، أو بالجمع بينهما[٣].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٤، ٩، ١٣، ١٤، ١٥، ١٦، ٢٩، ٣٠، ٣١، ٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧، ٤١، ٤٢، ٤٤، ٥٧، ٥٨، ٦٠، ٨٧، ٩٠،) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (١، ٣٠، ٤٢، ٤٩، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٧، ٨٧، ٨٩) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٣) من هذا البحث.

د - الحكمة والتعليل:

ومن مباحث القدر أيضاً قضية إثبات الحكمة في أفعال الله ﷻ وأحكامه وأوامره، وتعليلها، حيث تذهب بعض التوجهات الكلامية إلى أن نفي الحكمة والتعليل في ذلك كله، وردّه إلى محض التقدير، ولو لم يكن فيها حكمة أو مصلحة للعباد، بينما غالى المعتزلة ونحوهم في إثبات ذلك حتى بلغ بهم إنكار التقدير فيما لم يظهر لهم فيه حكمة، ووقف السلف متوسطين في تقرير ذلك[١].

رابعاً: التوجيهات الإعرابية حول مسائل الإيمان:

من أهم القضايا المتصلة بمبحث الإيمان، ما يأتي:

أ - مسمى الإيمان، ومنزلة الأعمال منه:

كان التوظيف العقدي لتوجيه بعض الآيات تجري حول مسمى الإيمان ومناطه، ومدى شموله للعمل بالأركان، وتخريج الآيات التي تربط بين الإيمان والعمل الصالح في بعض المسائل، سواء كان في إعراب المفردات أو الجمل[٢].

ب - الموقف من مرتكب الكبيرة:

لقد تجلى لنا عددٌ من المسائل التي جرت حول هذا الأصل العقدي متأثرة بالخلاف العقدي المشتهر بين أرباب المقالات العقدية بين الوعيدية التي تغالي في سلب مرتكب الكبيرة الإيمان في الدنيا، وتنزله النار في الآخرة، وبين المرجئة التي تفرّط في التهوين من ذنبه وتبقيه على كامل إيمانه، وذلك في رؤيتين متقابلتين، وأهل السنة والجماعة أتباع السلف وسط بينهما في ذلك[٣].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٢٦، ٢٩، ٥٧) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (١٠، ٤٩، ٨٦).

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٢، ١١، ٤٣، ٦١، ٨٦، ٨٨) من هذا البحث.

خامساً: مسائل عقدية متفرقة:

بقي من المباحث العقدية التي ظهرت من خلال التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم في القسم الأول من البحث ما يأتي:

أ - عصمة الأنبياء:

حازت مسألة عصمة الأنبياء قدراً من مسائل البحث، فقد كان الخلاف العقدي بين الاتجاهات المختلفة ذا أثر كبير على تأويل الآيات القرآنية المتعلقة بالأنبياء، وكان التوجيه الإعرابي أهم المسالك في توظيف الدلالة على كل رؤية مذهبية في هذا الباب[١].

ب - الموقف من الصحابة:

شطت الشيعة الإمامية وبعض الفرق الباطنية في موقفها من الصحابة، فقد كان موقفاً متسماً في أحد جوانبه بالعداء والجفاء لكثيرٍ منهم، وفي جانبه الآخر متسماً بالغلو والمغالاة لقلة منهم. ووقفت الاتجاهات الأخرى في نظرة معتدلة على اختلاف يسير بينهما في هذا الباب.

وقد حاولت الشيعة توظيف التوجيه الإعرابي كأحد أساليبها في صرف دلالة القرآن إلى صحة معتقدها[٢].

ج - مسائل من يوم القيامة:

١ - مسألة الرؤية:

تعد مسألة رؤية المؤمنين ربهم يوم القيامة من أشهر القضايا التي عارضت فيها المعتزلة ومن وافقها من الفرق الكلامية صراحة النصوص المتواترة فيها، من خلال تأويلها وحملها على أوجه بعيدة، وكان التوجيه الإعرابي والدلالة اللغوية إحدى أساليبها في ذلك[٣].

---

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام: (٥، ٦، ٧، ٨، ٢٤، ٤٢، ٤٦، ٨٣، ٨٤) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألتان ذواتا الرقمين: (٥٦، ٨٥) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألتان ذواتا الرقمين: (٦٥، ٨١) من هذا البحث.

٢ - حقيقة الميزان وتجسيد الأعمال:

جاءت إحدى مسائل البحث حول مسألة حقيقة الوزن يوم القيامة، وهل هو متعلق بالعبد، أو بالأعمال عن طريق تجسيدها و نحو ذلك[١].

٣ - مسألة فناء النار:

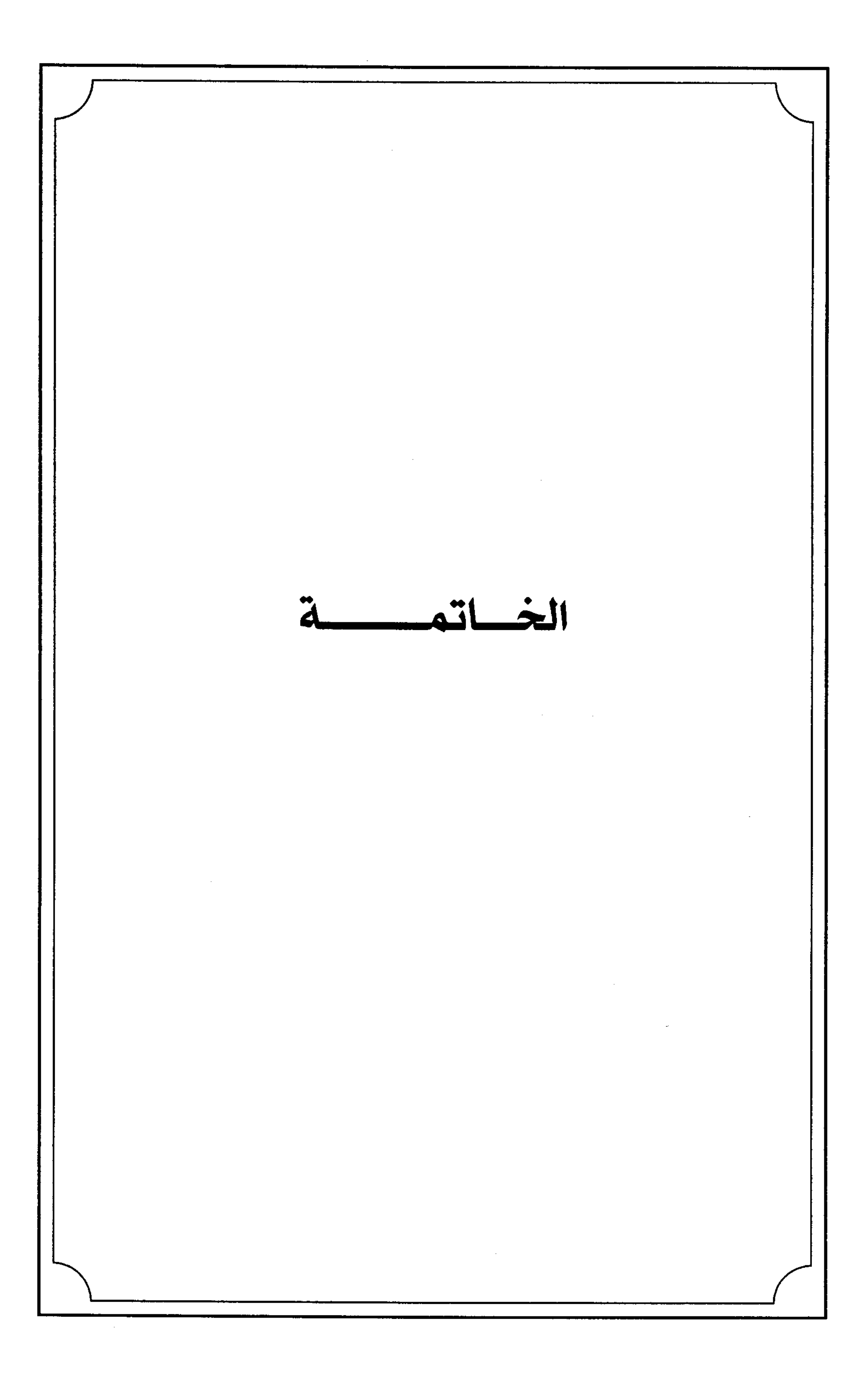
مسألة فناء النار أو أبديتها مسألة خلافية بين العلماء، فقد ذهب بعضهم إلى فنائها، وذهب جمهورهم إلى أبديتها، والخلاف فيها ليس مذهبياً خالصاً، بل كان على مستوى الأفراد حيث إن بعض السلف قد قال بالفناء[٢].

٤ - ترتيب الجزاء على الأعمال:

تعرض البحث في إحدى مسائله إلى مسألة ترتيب الجزاء ومنه دخول الجنة على أعمال العباد، وهل هو على وجه الوجوب والاستحقاق كما تقول المعتزلة، أو هو محض تفضل من اللّٰه ولا علاقة للأعمال فيها كما تقول الأشاعرة، أو هو مترتب ترتب السبب وهو تكرم من اللّٰه على عباده كما يقول السلف[٣].



(١) تنظر المسألة ذات الرقم: (٣٣) من هذا البحث.
(٢) تنظر المسألة ذات الرقم: (٤٣) من هذا البحث.
(٣) تنظر المسألة ذات الرقم: (٦٧) من هذا البحث.



الخاتمة



لقد وصل البحث إلى نهاية مطافه ومشارف ذراه، بعد سيره في مراقي توظيف الجهود الإعرابية لاستظهار دلالة القرآن الكريم على أهم مقاصده وأشرف معانيه - وكلها شريف - من الأصول العقدية والأحكام الإيمانية مما قدّمه علماء الأمة على اختلاف مذاهبهم ومناهجهم خلال قرون مديدة.

لقد حرصت في هذا البحث - قدر الجهد والطاقة - على تتبع مواضع هذه الظاهرة، واستقراء خصائصها، ليستظهر مخبّآتها، ويكشف عن مقوماتها، وأسبابها، وقيمتها بشيء من النقد والتقويم.

ولقد امتنّ اللّه عليّ - ومننه لا تعدّ ولا تحصى - بالتوصل إلى نتائج مهمة وجديرة بالتسجيل حول ظاهرة الأثر العقدي في التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم، ممتدة إلى الفكر النحوي بجانبيه التقعيدي والتطبيقي.

كما أنها تمثل أهمية في الدرس العقدي من حيث معرفة مناهج الاستدلال والتوظيف لدى الاتجاهات العقدية المختلفة.

وهي في الوقت نفسه ضرورية في فهم أهم الأبعاد المؤثرة في تأويل المفسرين لآيات القرآن الكريم كمطلب ملحّ في علوم القرآن وتفسيره.

وإني إذ أشرع في تلخيص المباحث وتخليص النتائج لأستغفر اللّه العلي العظيم من كل زلل وخطيئة، وأعوذ بوجهه الكريم من أن أقول في كتابه بلا علم ولا هدى ولا كتاب منير.

ويمكن تقسيم هذه النتائج إلى إجمالية وتفصيلة على النحو الآتي:

أولاً: نتائج البحث الإجمالية:

١ - أهمية اللغة العربية وعلومها في فهم النصوص الشريفة، لكونها مقوّماً أساساً للكشف عن معاني آيات القرآن ومقاصدها وأحكامها، من خلال أقوال أهل العلم في إيجاب الإحاطة بالعربية قبل تناول شيء من معاني كتاب اللّه، ومن خلال ما ظهر في مسائل هذا البحث من أثر توظيف المعايير النحوية في بناء الأحكام العقدية - وهي أهم المقاصد وأشرف العلوم - واستنباطها من آيات القرآن الكريم[(١)].

٢ - ضرورة مراجعة طريقة تدريس مواد العربية في التخصصات الشرعية، ومحاولة تطويرها لتشمل عدداً من فروع العربية ومستوياتها مما هو متصل وضروري في فهم الخطاب الشرعي، ويمكن تقرير «مادة لغوية تطبيقية شرعية بعنوان (علم اللغة الشرعي التطبيقي)، أي اللغويات المبنية على خدمة العلوم الشرعية، وتتزاوج فيها المعرفة اللغوية والمعرفة الشرعية، ويشمل مجال البحث فيها كل ما له صلة بالمعرفة اللغوية العربية أو العامة، من مباحث الوحي وبيانه والعلوم الشرعية الأخرى، وأوجه استخدام اللغة في الدعوة وبناء السلوك القويم والتشريع والقضاء، ويدرس قضية المصلحات، وشيئاً من النظريات اللغوية الحديثة، وعلاقة اللغة بالعقيدة والفكر والثقافة، وشيئاً من التفصيل في الدلالة والأسلوب وتحليل الخطاب، وستكون هذه المادة شائقة مفيدة، يحتمل أن تكون إسهاماً مهماً في تطوير الدراسات اللغوية التطبيقية وخدمة الدراسات التشريعية الإسلامية»[(٢)]. ويكون ذلك بديلاً عن حصر طالب تلك الدراسات

---

(١) ينظر في ذلك مقدمة البحث، والمبحث الأول (علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية) في التمهيد، والفصل الرابع (مظاهر الأثر العقدي في الدرس النحوي) من هذا البحث.

(٢) أثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها، د/ أحمد شيخ عبد السلام، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، ص ٥٨٣.

في إطار الدراسة النحوية التقعيدية بجزئياتها وخلافاتها، مع تركه ما يحتاجه منها في حياته العلمية والعملية.

٣ - لقد أسهم البحث في إبطال حملة التهجّم على النحو العربي بدعوى أنه قواعد لفظية مجردة عن مراعاة النواحي المعنوية، حيث ظهر من خلال هذا البحث أن سلامة المعنى أهم مقومات الصحة والقبول في التوجيه الإعرابي، بل إنه مقدم على اطراد القاعدة النحوية.

٤ - لقد فطن بعض أرباب المقالات العقدية الكلامية إلى أهمية ثغرة التوظيف العقدي للتوجيهات الإعرابية والتحليل النحوي لآيات القرآن الكريم لتمرير مسلماتهم العقدية وتأصيلها، وسلبها الدلالة على غيرها من التوجهات المخالفة(١).

٥ - أن التوظيف المذهبي كان حاضراً في كل مستويات اللغة وفروع دراستها، يظهر أحياناً، ويخفى أحايين كثيرة، متطلباً جهداً في الكشف عنه، ولا زال بعض هذه المستويات بحاجة إلى من يتصدى لإبرازه والكشف عن أغواره(٢).

٦ - أن الأثر العقدي في التوجيهات الإعرابية ليس مذهبياً طائفياً في كل أحواله، بل هو على مستويات مختلفة، فقد تكون دائرته على مستوى الأفراد، وقد تتسع فتكون على مستوى المذاهب والاتجاهات العقدية داخل دائرة الإسلام الواسعة، وقد يكون على مستوى الملل والنحل(٣).

٧ - لقد بُذلت جهود كبيرة قديماً وحديثاً للكشف عن هذا التأثر العقدي في التوجيهات الإعرابية من خلال عدد من الآثار القيمة، وقفت

(١) ينظر في ذلك المقدمة، والمبحث الأول (علاقة علم العقيدة بالدراسات النحوية) في التمهيد، والفصل الثاني كله

(٢) ينظر في ذلك المقدمة.

(٣) ينظر: (أسس مهمة في التصنيف العقدي) في الفصل الثاني من هذا البحث.

معها بشيء من التفصيل وأظهرت خصائص كل دراسة، وأشرت إلى شيء من الملحوظات والخلل المنهجي في بعضها[١].

٨ - لقد برهنت مسائل البحث على مدى خطورة التوظيف العقدي للتوجيه الإعرابي، وسعة حضوره في جهود المعربين، مما يتطلب معه فطنة وعمقاً في عملية الإعراب، وعدم الاكتفاء بإشارة المعرب إلى العلاقة النحوية بين مفردات التركيب، وتحليل أجزاء الكلام نحوياً، وإنما تجاوز ذلك إلى محاولة معرفة الأبعاد العقدية لهذا الاختيار النحوي أو ذاك، وذلك بالربط بين الإعراب والمعنى، للحذر من موافقة المعرب في معانٍ منحرفة من غير قصد؛ إذ إن مثل ذلك قد يخفى على العلماء المفسرين فضلاً عن غيرهم كما يقول ابن تيمية[٢].

٩ - أن التصنيف العقدي للتوجيهات الإعرابية وظيفة جليلة، وخطيرة في الوقت نفسه، تتطلب منهجاً علمياً ذا أسس دقيقة بعد تتبع واستقراء وافيين في تلك التوجيهات، ثم الربط بينها وبين الأصول العقدية للمعربين، ومعرفة أوجه التلاقي والافتراق بين مناهج المعربين بشيء من التأني والتجرد[٣].

١٠ - لقد ظهر من خلال الاستقراء في توجيهات معربي الفرق العقدية أن كل اتجاه عقدي منها له منهجٌ محددٌ في الموقف من الدلالة اللغوية والقواعد النحوية، في فهم النصوص وتكوين المسلمات العقدية من خلال مسألة قبلية اللغة أو بعديتها في بناء المعتقد[٤].

---

(١) ينظر: المقدمة فقرة (الدراسات السابقة). والفصل الثاني فقرة (أسس مهمة في التصنيف العقدي).

(٢) ينظر: مقدمة في أصول التفسير لابن تيمية ص ٣٩-٤٠، مقدمة البحث.

(٣) ينظر في ذلك: المبحث الثاني (مفهوم التوجيه الإعرابي، وأسباب تعدده) في التمهيد، و(أسس مهمة في التصنيف العقدي للتوجيهات الإعرابية) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٤) ينظر: موقف الاتجاهات العقدية من القواعد النحوية في الفصل الثاني من هذا البحث.

١١ - لقد أبان البحث بأن منهج أهل السنة والجماعة في الاستدلال باللغة وموقفهم من القواعد النحوية يمثل مدرسة ذات أسس واضحة وسمات ظاهرة تنطلق من الأخذ بالأقوى والأظهر من القواعد النحوية، مع عدم انفراد هذه القواعد في فهم النصوص الشرعية، والمحافظة على ظواهر النصوص وعدم التدخل فيها بكثرة التقديرات والمحذوفات.

إن رجحان التوجيهات الإعرابية لأهل السنة وقربها من المعايير النحوية كان من ثمار الوسطية لديهم في قضايا العقيدة، التي منحتهم ثقةً في كسب دلالة القرآن على صحة معتقدهم من وجهين:

أ - صلاحية الدليل الواحد لجانبٍ من جوانب المسألة العقدية المحددة، مع التيقن بأن ثمة أدلة أخرى تدل على الجانب الآخر منها.

ب - منهج الشمولية واستنباط الأحكام العقدية من خلال الجمع بين الأدلة المتنوعة، وعدم التحجر على دلالة نصّ معيّن، ورفض غيره كما يبدو عند غيرهم وهذه الثقة حملت معربيهم على التجرد للقواعد النحوية في الاختيار ومنحتهم ومعياراً للترجيح في الأوجه الممكنة، وفسحة للمرونة والتعددية في التوجيه[١].

١٢ - أن نسبة بعض الأعاريب إلى أهل السنة تحتاج إلى التحقق، إذ إنها غالباً ما تكون مصوغة برؤية أشعرية، وذلك بسبب تجاذب هذا المفهوم[٢].

---

(١) ينظر: مبحث الأول (أهل السنة والجماعة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) ينظر في ذلك المبحث الثالث (مفهوم الاتجاه العقدي، وتعدده) في التمهيد، وفقرة (أسس مهمة في التصنيف العقدي للتوجيهات الإعرابية) في الثاني من هذا البحث.

١٣ - على كثرة مواضع الافتراق بين المذاهب الكلامية إلا أنها تلتقي على قاسم مشترك في منهج التعامل مع النصوص الشرعية باعتبارها دلالة ظنية لا تقاوم الدلالة العقلية باعتبارها دلالة قطعية، ومن هنا فإن الدليل النقلي بحيثياته اللفظية والمعنوية خاضعٌ للتأويل وصرف الدلالة متى ما كان في ظاهره معارضاً للمقدمات العقلية وفق الرؤية المذهبية، وهم وإن كانوا لا يخالفون في اعتماد اللغة دليلاً، لكنه دليل متأخر عن غيره من المنطلقات الكلامية، فمن هنا كانت اللغة بكل مستوياتها عندهم تابعةً للمعتقد تالية له، فيخرجونها عن طريقتها المعروفة وحقائقها القريبة، إلى أوجه بعيدة غير ظاهرة في التركيب والمعاني(١).

١٤ - مع كثرة صور التقاطع والانفصال بين رؤية أهل السنة والجماعة أتباع السلف ورؤية الأشاعرة في عدد من المسائل والتوجيهات إلا أنها تظل أقرب تلك التوجيهات الأخرى إليها، مع كونها كثيراً ما يظهر فيها التباين بين أعلامها، ولم تخل من توظيف صريح لخدمة المعتقد، كان من مظاهره التكلف واختيار الأضعف من الخيارات النحوية، وكذلك اللجوء إلى ترك الظاهر من الأوجه(٢).

١٥ - تعدّ مدرسة الاعتزال أبرز المدارس الكلامية تناسقاً بين منطلقاتها العقدية وتوجيهاتها الإعرابية، في صورة تشي بتوظيف دقيق للدلالة اللغوية لصالح تلك المنطلقات العقدية في عدد من المظاهر(٣).

١٦ - لم يكن التوظيف الاعتزالي لدلالة آيات القرآن الكريم مقتصراً على دلالة المستوى التركيبي الإعرابي، بل تجاوز ذلك إلى التحكيم العقلي والعقدي في القراءات القرآنية من حيث الانتقائية المذهبية

(١) ينظر: مبحث (موقف أهل الكلام وغيرهم) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) ينظر: فقرة (الأشاعرة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٣) ينظر: فقرة (المعتزلة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

لبعض القراءات، بل التلاعب والتحريف واختراع القراءات القرآنية بصورة فاضحة أحياناً[١].

١٧- يأتي التأويل الشيعي للقرآن الكريم على ضربين، باطني وظاهري، أما الباطني فقد تجاوزه البحث لعدم اكتراثه بالدلالة النحوية والسياقية، ومن ثمّ لم يمثل التوجيه الإعرابي فيه قيمة معتبرة. وأما الظاهري فقد ظهر بعد تتبعه من خلال تراث أشهر مفسريهم أنه يأتي على صورتين:

أ - صورة تنطلق من مبادئ شيعية خاصة، وقد سجل الفكر الشيعي فيه توجيهاً مستقلاً.

ب - صورة تتصل بمبادئ كلامية عامة من تأثر الفكر الشيعي بالفكر المعتزلي. فكان التوجيه الإعرابي الشيعي يلتقي في جملته مع التوجيه المعتزلي[٢].

١٨- يلتقي التأويل الصوفي في كثير من صوره مع التأويل الشيعي في انتهاج الباطنية في النصوص القرآنية لتحريفها والتلاعب بها، ومن ثمّ تعطّيل المعطيات اللفظية والتركيبية فيها، ولهذا لم ينتج توجيهاً إعرابياً صوفياً للآيات القرآنية؛ لأنه لا يعتمد في استدلاله من واقع النص ومعطياته، بل إنه قد تفلت من كل قيد وضابط. وما ورد من نماذج شطحات إعرابهم بعض الآيات يمجه كل ذوق سليم[٣].

١٩- شهد الفكر الخارجي قلة في النتاج العلمي ومنه إعراب القرآن الكريم لطبيعة هذا الاتجاه الحركية، والثورية. ونستشف مما وصلنا من قليل تفاسيرهم أنها كغيرها من الفرق اعتمدت القرآن مصدراً مهماً لتأصيل عقيدتهم، وحملوا كثيراً من نصوصه وفق رؤية

---

(١) ينظر: الموضع السابق.

(٢) ينظر: فقرة (الشيعة) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٣) ينظر: فقرة (الصوفية) في الفصل الثاني من هذا البحث.

وعيدية، وأخرى متأثرة في كثير من صورها بالفكر المعتزلي[١].

٢٠- أن مفهوم (الإعراب) أخذ دلالات مشتركة في الدرس اللغوي والنحوي، مما يمكن اعتباره تطوراً دلالياً مرحلياً كان في آخرها مفهوم التحليل النحوي للنصوص الرفيعة للكشف عن العلاقة بين أجزاء الجملة لفهم معناها[٢].

٢١- لقد عني العلماء بعلم إعراب القرآن بمفهوم التحليل النحوي للآيات، بوصفه من أجل علوم القرآن وأشرفها، وأفردوه بالمؤلفات المتعددة المتنوعة في أساليبها، كما أن هذا النوع من الدراسة القرآنية، قامت به مصادر أخرى من كتب التفسير ومعاني القرآن والقراءات ونحوها[٣].

٢٢- تمثّل العلاقة بين الأداة النحوية والتركيب علاقة تداولية تكاملية، فلا يمكن لأحدهما أن يستقل بمعنى دون الآخر، ولهذا فإن غالب صور الجمل في اللغة العربية تتكئ على الأداة في أداء دور بارز في التعبير عن تلك المعاني النحوية العامة التي يتوقف إدراكها على ذكر أدواتها. وهذا هو سرّ اهتمام النحويين بحروف المعاني ومعاني الحروف تأليفاً وتقعيداً وتطبيقاً، وذلك لما تحمله هذه الحروف من أهمية بالغة مؤثرة في تصور أجزاء التركيب[٤].

٢٣- أن الأثر العقدي في التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن الكريم كانت له أسباب موضوعية وذاتية، كما أن له مظاهر متعددة من خلالها يكتشف ذلك الأثر العقدي[٥].

---

(١) ينظر: فقرة (الخوارج) في الفصل الثاني من هذا البحث.

(٢) ينظر: المبحث الثاني (مفهوم التوجيه الإعرابي) في التمهيد.

(٣) ينظر: الموضع السابق.

(٤) ينظر: مقدمة البحث ص ٢٦، ومبحث (الأثر العقدي في معاني الأدوات النحوية) في الفصل الرابع، وتمهيد المسائل ذوات الأرقام (٥٢، ٥٥، ٥٧) من هذا البحث.

(٥) ينظر: المبحثان الأول والثاني من الفصل الأول من هذا البحث.

٢٤ - أن هذا النوع من الخلاف بين المعربين كان يعتضد بالأدلة الغالبة المعتبرة لدى النحويين في أصول النحو من السماع والقياس والإجماع، ونحو ذلك[١].

٢٥ - أن الأبواب النحوية تتفاوت أهميتها في التوظيف العقدي كما يدل على ذلك الاستقراء والتتبع لتلك التوجيهات الإعرابية وتصنيفها، فقد نالت بعض الأبواب النحوية أهمية في هذا الجانب من خلال قابليتها لتمرير بعض المقررات العقدية، وذلك مثل: أبواب الضمير، والاستثناء، والإضافة[٢].

٢٦ - أن الصبغة العقدية قد تجلت في موقف بعض النحويين والمعربين من بعض الظواهر والمصطلحات النحوية، ومنها: مفهوم الحال، والبدل، والزيادة، والإضراب، وغيرها[٣].

٢٧ - أن بعض الشواهد النحوية القرآنية تستقيم شاهداً في ظل رؤية عقدية معينة لمقتضاه، في حين أن رؤية مغايرة تلغي قيمته في هذا الموضع المذكور، فلا يصنف شاهدا فيها[٤].

٢٨ - أن التوجيهات الإعرابية التي كشف عنها البحث قد شملت أكثر أبواب العقيدة، على تفاوت بين تلك الأبواب في الحضور والأهمية، فقد كانت أبواب القضاء والقدر، وخاصة مبحث خلق الأفعال، وبعض أبواب الإيمان كالموقف من مرتكب الكبيرة، ومسألة عصمة الأنبياء أكثر من غيرها[٥].

---

(١) ينظر: الفصل الثالث (موقف المعربين في توجيهاتهم من الأصول النحوية).
(٢) ينظر: مبحث (الأثر العقدي في الأبواب النحوية) في الفصل الرابع من هذا البحث.
(٣) ينظر: مبحث (الأثر العقدي في بعض النحوية) في الفصل الرابع من هذا البحث.
(٤) ينظر: مبحث (الأثر العقدي في الشواهد النحوية) في الفصل الرابع من هذا البحث.
(٥) ينظر في ذلك الفصل الخامس (المباحث العقدية من خلال التوجيهات الإعرابية لآيات القرآن).

٢٩- يعدّ الحذف ظاهرة لغوية مشتركة بين اللغات البشرية، وتبرز هذه الظاهرة في اللغة العربية بصورة جلية؛ لأنها تعنى بالإيجاز، ولهذا حذفت العرب الجملة، والمفرد، والحرف، والحركة. وعّد ذلك من عاداتهم الحسنة. وهذه الظاهرة ثابتة في القرآن الكريم بوصفه موائماً لكلام العرب وموافقاً له.

ولقد كان الاهتمام بهذه الظاهرة حاضراً في الدرس اللغوي والنحوي والصرفي والصوتي والبلاغي والأدبي وغير ذلك تنظيراً وتطبيقاً في الكشف عن أسبابها وأنواعها وقيودها، وأوجه الفصاحة فيها.

وتجمع هذه المستويات على أن هذه الظاهرة يجب أن تقيّد بقيد الوضوح وأمن اللبس لمعرفة المتلقي والسامع بالمحذوف لدليل أو لآخر، ومن ثمّ البعد عن التعمية أو الشطط في التقدير.

وبهذا القيد الأساس تضبط هذه الظاهرة، وتسقط محاولة بعض أرباب المقالات العقدية بتوظيفها لخدمة معتقداتهم من خلال جنوحهم إلى ادعاء الحذف في سبيل تعطيل دلالة النصوص[١].

٣٠- يمثل المضاف أبرز أجزاء الجملة القرآنية التي لجأ إليها أهل الكلام في إسقاطها وادعاء حذفها من الجملة لتسلم مسلماتهم من مصادمة القرآن، فتحمسوا لظاهرة حذف المضاف تنظيراً: بدعوى قياسيته، وفشوّه في القرآن والكلام العربي، ومجازيته.

وتطبيقاً: بحملهم عليه كثيراً من آيات الصفات، وغيرها مما لا ينساق ظاهره مع منطلقاتهم.

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٦) حذف المضاف.

أما أهل السنة والجماعة فقد أحكموا هذه الظاهرة بالقيود اللغوية والسماعية التي تضبطها، وأهمها قيام الدليل المعتبر على إرادته، وعدم استقامة الكلام إلا به[١].

٣١- يعود سبب تشنيع بعض الكتاب المعاصرين على النحويين في موقفهم من بعض القراءات إلى نقص في الاستقراء والتتبع لديهم متمثّلٍ في مظاهر[٢]:

أ - قصرهم رصد مثل هذه المواقف على النحويين فحسب، مع ورودها من أئمة التفسير والفقه وعلم القراءات في المواضع نفسها، فليست هذه المواقف بدعاً من النحويين.

ب - نظرة التعميم القاسية مع ثبوت خلاف ذلك عن جملة من النحويين أنفسهم.

ج - عدم التفريق بين حقيقة القرآن والقراءة كما هو منصوص عليه عند محققي علوم القرآن، بأنهما «حقيقتان متغايرتان، فالقرآن هو الوحي المنزل على محمد ﷺ للبيان والإعجاز، والقراءات هي اختلاف ألفاظ الوحي المذكور في كتابة الحروف أو كيفيتها، من تخفيف وتثقيل وغيرهما» فالقرآن لا شك في تواتره عن النبي ﷺ، أما القراءات فـ«التحقيق أنها متواترة عن الأئمة السبعة، أما تواترها عن النبي ﷺ ففيه نظر فإن إسناد الأئمة السبعة بهذه القراءات السبع موجود في كتب القراءات، وهي نقل الواحد عن الواحد لم

(١) ينظر: الموضع السابق، وتنظر المسائل ذوات الأرقام (٤٧، ٦٥، ٦٧، ٦٨، ٦٩، ٧٠، ٨١)، ومبحث (موقف أهل السنة والجماعة)، وفقرة (موقف المعتزلة) في الفصل الثاني، ومبحث (الأثر العقدي في الأبواب النحوية- باب المضاف) في الفصل الرابع من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٤، ٨٠) من هذا البحث، والفصل الرابع (موقف المعربين من الأصول النحوية)

تكمل شروط التواتر في استواء الطرفين والواسطة، وهذا شيء موجود في كتبهم»[١].

د - أنه وإن كان التحقيق يقتضي قبول القراءة الثابتة وتسويغها لغوياً ونحوياً، وإن كانت خلاف الأظهر والأشهر، إلا أن هذا لا يعني وجوب حمل القاعدة العربية على ضوئها ذلك أنه «ليس يمنع ذلك أن ينزّل اللّه سبحانه بخلاف الوجه الأظهر، كما أنزله على الوجه الأظهر المعروف»[٢]. «إذا كان لإنزاله على خلاف ذلك في اللغة توجّهٌ صحيحٌ »[٣].

٣٢- لقد كشف البحث عن الحاجة الماسة إلى اتجاه البحثة في علم العقيدة إلى الكشف عن الخلفيات العقدية في كتب إعراب القرآن ومعانيه، والوقوف على المناحي الكلامية من الاعتزالية والأشعرية في تلك المؤلفات ليمكن المطالع غير المتخصص الاستفادة منها مع سلامته من المخالفات العقدية فيها.



(١) البرهان في علوم القرآن ١/٣١٨-٣١٩.
(٢) الانتصار للقرآن للباقلاني ٢/ ٥٥٣.
(٣) الانتصار للقرآن ٢/ ٥٦١.

ثانياً: نتائج البحث التفصيلية

لقد توصل البحث إلى خلاصات موضعية في بعض القضايا التفسيرية والنحوية، أهمها ما يأتي:

١ - ظلت ظاهرة الإضمار تحمل إشكالاً في تحديد مفسر الضمير ومرجعه على الرغم من محاولة النحويين ضبطها ببعض القيود التي تحد من هذا الإشكال، وهي من وجهٍ آخر ميدان إبداع وإعجاز[١].

٢ - تمثّل ظاهرة الاستثناء أهمية كبرى، وتحمل أبعاداً خطيرة في تأويل النصوص وفهمها في عدد من العلوم، لما تتميز به من تعقيد في تركيب أجزاء جملتها، مما يعتمد فيه على جانب المعنى بالدرجة الأولى ليلائمه الشكل اللفظي[٢].

٣ - لقيت ظاهرة الحال إشكالاً في تطبيق بعض جوانبها التقعيدية على بعض الآيات المتعلقة ببعض صفات المولى ﷻ سواء في المصطلح أو في التقسيم، مما جعل بعضها يصطبغ بالازدواجية في التطبيق بين هذا النوع من النصوص وغيرها. والسبب في كثيرٍ من ذلك تحرز بعض المعربين من استعمال بعض مصطلحاته وأقسامه مما يشي بالانتقال وعدم اللزوم في صفات الله ﷻ، مما سبق بيانه ومناقشته[٣].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (١)، ومبحث (الأثر العقدي في الأبواب النحوية) في الفصل الرابع.

(٢) ينظر: مبحث (الأثر العقدي في الأبواب النحوية) في الفصل الرابع من هذا البحث. وتنظر المسائل ذوات الأرقام: (٤١، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦، ٤٧، ٤٨).

(٣) ينظر: المبحث الثالث من الفصل الرابع (الأثر العقدي في بعض الظواهر النحوية) (أ- مفهوم الحال)، وتنظر المسائل ذوات الأرقام (٢٥، ٥٠) من هذا البحث.

٤ - لقد ربط بعض النحويين بين التعجب وخفاء السبب فجعلوا الثاني سبباً للأول، فمنعوا إثبات هذا المفهوم في القرآن مسندا إلى المولى ﷻ، وصرفوا كل ما ورد منه إلى المخلوق. وهذا من تأثر النحو بالمنطق في ضبط الظواهر النحوية ورسم حدودها. والصحيح أن ذلك غير مانع من وصف الله ﷻ بما وصف به نفسه، وأن التعجب في ذلك على ظاهره بكونه صادراً من المتكلم، مع عدم خفاء السبب[١].

٥ - الأحاديث والآثار في قصة تسمية آدم ولده (عبد الحارث) لا يثبت منها شيء[٢].

٦ - قراءة التخفيف في قوله تعالى ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا ٱسۡتَيۡـَٔسَ ٱلرُّسُلُ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمۡ قَدۡ كُذِبُواْ﴾ [يوسف ١٢/ ١١٠] قراءة صحيحة المعنى متواترة الثبوت لا وجه لإنكارها، وما روي من ذلك عن بعض السلف كعائشة رضي اللّه عنها فإنه يحمل على عدم بلوغها هذه القراءة[٣].

٧ - أن نسبة أبي زكريا الفراء إلى الاعتزال ليست صحيحة، بل الواقع أنه على مذهب أهل السنة والجماعة باعتبارات متعددة، وإن بدا في بعض عباراته ما يوهم غير ذلك لسبب أو آخر، فليس ذلك كافياً للزّه في صفوف المعتزلة، إذ إن عقيدة العالم لا تؤخذ من موضع واحد، أو بمجرد الظنون، أو من أصحاب الطبقات المتعصبين[٤].

٨ - أن نسبة سيبويه إلى الاعتزال نابعةٌ من خلل كبير في المنهج العلمي لدى بعض الباحثين من خلال اعتمادهم في ذلك على كتب الطبقات المتعصبة التي تعمد إلى نسبة أهل الفضل والسبق إلى حوزة

(١) تنظر المسألة ذات الرقم: (١٢، و ٥١) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسائلة ذات الرقم (٥) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٨) من هذا البحث.

(٤) ينظر: الفصل الثاني مبحث (أهل السنة والجماعة).

توجهها، وهذا مزلقٌ خطير يستوجب التحقق والتدقيق، إذ إن الأصل سلامة الاتجاه والمعتقد، حتى يكون مع المرء برهان بهذا التصنيف أو ذاك(١).

٩ - إن مما يؤكد عدم ثبوت نسبة كتاب (إعراب القرآن) إلى الزجاج بالإضافة إلى ما ذكره محقق الكتاب من اعتبارات أن توجه مؤلفه العقدي القائم على تأويل الصفات وموافقة أهل الكلام في ذلك يخالف منهج أبي إسحاق الزجاج السائر على منهج أهل السنة أتباع السلف، ولهذا فإننا نجد بوناً شاسعاً بين هذا الكتاب وكتاب (معاني القرآن وإعرابه) في هذا الباب(٢).

١٠ - إن أصل (كان) في وضعها اللغوي أن تدل على المضي والانقطاع وليس هذا بلازم فيها، بل قد تخرج عنه إلى الدلالة على الدوام والاستمرار، حسب ما تدخل عليه، وهذا ثابت لها في سياقها اللغوي وليس خاصاً فيها مع صفات اللّه وأفعاله كما يراه بعض النحويين(٣).

١١ - من الصور التي جرى فيها المزج بين المسلمات العقدية والدلالة اللغوية تحديد دلالة (لعلّ).

والمذهب الحق الذي تؤيده الدلالة اللغوية والشرعية أن (لعلّ) في القرآن الكريم قد تخرج عن معناها الأصلي وهو الترجي والتوقع، إلى معنى لغويّ ثانٍ ثابت، وهو التعليل الحقيقي سواء من جانب المتكلم وهو اللّه تعالى، أو من جانب المخاطب وهو المخلوق، كما هو رأي أئمة التفسير واللغة(٤).

---

(١) تنظر الوقفة الرابعة في المسألة ذات الرقم (٢٦) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم ٦٦ من هذا البحث. ومبحث (أهل السنة والجماعة) من الفصل الثاني من الدراسة في هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٢).

(٤) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٦).

١٢ - على الرغم من شهرة منع حمل (عَلِمَ) مسندة إلى الله ﷻ على معنى (عرف)، لما رتّب عليه من اللوازم التي لا تليق بالله ﷻ إلا أن البحث توصل إلى أن ذلك جاء متأخراً بين النحويين، وأن القدامى سيبويه وغيره لم يذكروا هذه اللوازم، بل إنّهم ينظّرون بين المادتين من الجهة الإعرابية ليس غير. ومن هنا فإن الأولى أن تبقى (عَلِمَ) باقية في إطار مادتها، وعلى معناها متعدية إلى مفعول واحد وعدم حملها على (عرف) لعدم وروده في دليل شرعي معتبر(١).

١٣ - مسألة تقسيم الحال إلى مؤسسة ومؤكدة مسألة خلافية في تقعيدها، اجتهادية في تطبيقها، يعتريها التنازع بين هذين القسمين في توجيهات المعربين، بسبب إلى أنها تعتمد بدرجة كبيرة على تحديد المعنى أكثر من اعتمادها على المعيار النحوي(٢).

١٤ - يمثل تحديد متعلّق الجار والمجرور أهمية كبرى في الكشف عن العلاقة بين أجزاء الجملة العربية سواء من الناحية اللفظية أو المعنوية، ومع كونه فسحة للإبداع والإعجاز إلا أنه في الوقت نفسه مزلة أقدام في توجيه النصوص الرفيعة(٣).

١٥ - المضاف إلى اللّه من الأشياء والمعاني ينقسم قسمين: - ما كان عيناً قائمة بنفسها فهو مملوكٌ ومخلوق له، مثل: ناقة اللّه، وبيت اللّه، ونحو ذلك قوله تعالى ﴿فَأَرْسَلْنَآ إِلَيْهَا رُوحَنَا﴾ [مريم ١٩/ ١٧]. و(من) في ذلك هي لا بتداء الغاية، قال في المسيح ﴿وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾ [النساء ٤/ ١٧١].

- وما كان صفة لا يقوم بنفسه كالعلم والكلام فهو صفة له، كما يقال: كلام اللّه وعلم اللّه،(٤).

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٢٨).

(٢) تنظر المسألتان ذواتا الرقمين (٢٥، ٤٩) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٢) من هذا البحث.

(٤) ينظر: مجموع الفتاوى ١٧/ ٢٨٢-٢٨٣، ٣٩٨، والجواب الصحيح ١/ ٣٥٩، =

١٦ - تمثّل سعة المعاني المضمّنة في حرف الجر خطورة في توجيه النصوص وفق اعتبارات مختلفة غير تركيبية، ولهذا فإن المنهج الصحيح في تحديد معنى الحرف لا يتم بنظرة مقطوعة عن ما حوله من السياقات والقرائن الأخرى[١].

١٧ - تعدّ اللام من أوسع حروف المعاني وأكثرها تشعباً وتعدداً في المعاني والعمل، ولهذا أولاها النحويون أهمية في مؤلفاتهم تضميناً واستقلالاً. وعلى الرغم من محاولتهم ضبط معانيها إلا أنها كانت مجالاً لتنازع المعربين في تحديد معانيها في القرآن الكريم.

ومن ذلك محاولة كثير من معربي الأشاعرة سلخها من أبرز معانيها، وهو التعليل، وحملها على العاقبة في كل موطن في القرآن الكريم، لتتوافق مع موقفهم من الحكمة وتعليل أفعال الله ﷻ.

وأما معربو المعتزلة فقد عمدوا إلى الانتقائية فيها بين التعليل أو العاقبة حسب التوافق مع عقيدتهم.

وأجراها أهل السنة على معناها الأصلي من التعليل وفق الدلالة الشرعية واللغوية فيها[٢].

١٨ - أن معنى العاقبة والصيرورة معنى ثابت في اللام بإثبات البصريين والكوفيين، وإن كان ليس هو الأصل فيها، وذلك إذا كانت داخلة على ما كان عاقبة ومآلاً لما قبلها، ولم يكن غاية مرادة للفاعل، وهي تصدر ممن يجهل العاقبة أو يعجز عن التحكم فيها[٣].

= ٢/ ١٤٧، ٣٤٠، وشرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري ١/ ١٥٠. وتنظر المسألة ذات الرقم (٥٥) من هذا البحث. وكذلك المبحث الأول من الفصل الرابع من الدراسة في هذا البحث.

(١) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٥٥، ٥٦) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٥٧، ٥٨) من هذا البحث. وكذلك المبحث الأول من الفصل الرابع من الدراسة في هذا البحث.

(٣) تنظر المسائل ذوات الأرقام (٥٧، ٥٨، ٦٠،) من هذا البحث.

١٩- وردت الباء في النصوص الشرعية دالة على السببية الحقيقية التي تعني أن ما قبلها مرتبٌ عمّا بعدها، بما يعني الترابط والتلازم بين طرفيها، وقد حاول بعض المعربين صرفها في ذلك إلى معنى السببية المجازية أو المقابلة والعوض بحكم التوافق مع المقدمات المذهبية في ذلك[1].

٢٠- يعدّ قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾ [الشورى ٤٢/١١]. ملتقى مشتركاً لدى المذاهب العقدية على اختلافها، حيث إنها أجمعت على التسليم بمدلولها، من نفي التشبيه عن الله ﷻ على اختلافٍ شاسع بينها في حقيقة هذا التنزيه ومقتضياته، وعدت من الأصول العظيمة التي أجمعت عليها الأمة وأفردت فيها المؤلفات.

ومع الإجماع على أن الآية إنما هي نصّ في نفي المثل للّه سبحانه إلا أن ظاهرها قد يُفهم منه نفي المثل عن مثله، وفي هذا إثبات المثل له تعالى عن ذلك؛ لأن الكاف ظاهرها التشبيه، وهي داخلة على كلمة (مثل) وعليه فالتقدير: ليس شيء مثلَ مثلِه. ولهذا بذل المعربون جهداً في كيفية تحقيق مقتضاها من النفي الصريح على أقوال كثيرة أشهرها الحكم بزيادة الكاف فيها.

ومع قوة هذا القول وكونه المشهور عند المعربين، إلا أن القول بحمل (مثل) على معنى (صفة) وأن المقصود: ليس كصفته شيء، أظهر لسهولته وسلامته من الإشكالات[2].

٢١- تركّز كثير من الدراسات القديمة والحديثة على إبراز الخلاف النحوي والمعنوي في قراءة حمزة بخفض الأرحام من قوله تعالى ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ﴾ [النساء ٤/١]. على أن ذلك

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٦١) من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٦٤) من هذا البحث.

متسق مع مذهب الكوفيين في جواز العطف على الضمير المخفوض من دون إعادة الخافض، وهو ممتنع جداً عند البصريين، ويسندون إليهم ردّ هذه القراءة وتضعيفها. وقد ظهر بعد التتبع الطويل لهذه المسألة ما يتخلص فيما يأتي:

أ - أن أكثر تلك الدراسات لا تذكر فيها إلا خيار العطف، مع إمكانية وجهين آخرين يذكرها بعض المجوّزين: وهما: القسم، وحذف الخافض مع بقاء العمل.

ب - أن أكثر المانعين يحتجوّن بمعنى عقدي ممتنع في العطف وهو القسم بالأرحام، وهذا غير متعيّن، إذ يمكن حمله على غير ذلك ككونه قسماً من اللّه، أو حكاية لحالهم، أو حمل التساؤل على معنى التعاطف، وبهذا يزول الإشكال.

ج - أن هذا التصنيف لموقف المدرستين من هذه القراءة غير صحيح، بل إن موقف الكوفيين لا يختلف كثيراً عن موقف البصريين، بمنعهم هذا العطف، وإجازة ذلك مطلقاً هو مذهب بعض النحويين.

د - لقد اتخذت بعض الكتابات الحديثة من موقف بعض النحويين من هذه القراءة منطلقاً في تشنيعها على النحو والنحاة، وحكمها بخلل التقعيد النحوي لفساد منهج الاستدلال والاستشهاد فيه.

ولقد أبان البحث بأن رؤية التعميم هذه فرية غالية، ودعوى غير ثابتة، وذلك لأمور منها:

الأول: أن الموقف المتشدد من هذه القراءة بالرفض أو التقبيح ليس موقفاً خاصاً بالنحويين، بل قد قال به أئمة من السلف، من المفسرين والفقهاء وغيرهم.

الثاني: أنه وإن كان موقف بعض النحويين من هذه القراءة

ونحوها غير مقبول، إلا أن هناك جملة من النحويين لا بأس بها قد قبلت هذه القراءة، وسوّغت هذا العطف المذكور.

الثالث: أن أئمة النحو المتقدمين كسيبويه وغيره لم يتعرضوا - حسب اطلاعي- لهذه القراءة، ولم ينصوّا على تضعيفها بذاتها، وإن كانوا يشددون في منع هذا العطف، ولعلهم يحملونها على أوجهٍ أخرى غير العطف مما سبق بيانه.

وعلى كلٍّ فإن العطف المذكور جائز مطلقاً؛ لكثرة السماع الوارد به، وضعف دليل المانعين واعتضاده بالقياس، وإن كان إعادة الجار معه أفصح منه[١].

٢٢ - تنتهي استعمالات (بل) المتعددة إلى كونها تفيد الإضراب، وهو الإعراض عن الشيء بعد الإقبال عليه، لأغراض متعددة.

والصحيح إثباته في القرآن الكريم على صورة: إبطال الله ﷻ لما حكاه من كلام المخلوق، لكونه خطأ وباطلاً. وصورة أخرى: أن يكون الكلام الأول المضرب عنه، والكلام الثاني كلاهما من حكاية كلام المخلوق[٢].

٢٣ - أطال البحث الوقوف عند قوله تعالى ﴿وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [البقرة ٢/ ١١٦-١١٧]. ونحوها من الآيات، مستعرضاً الخلاف العقدي والنحوي فيها وقوة الأثر العقدي في التوجيه الإعرابي والموقف من قراء ابن عامر بنصب (فيكون)، وأبان عن صحة هذه القراءة نحوياً وعقدياً، وأن تشدد بعض المعربين في ردها يعود إلى تحكم الخلفيات العقدية لديهم[٣].

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٤) من هذا البحث، والفصل الثالث (موقف المعربين من الأصول النحوية).

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٧٩) من هذا البحث.

(٣) تنظر المسألة ذات الرقم (٨٠) من هذا البحث.

٢٤ - لقد أخذ الحديث عن (لن) في الكتب النحوية واللغوية أبعاداً عقدية ظاهرة، كدليل ناصع على مدى تأثر الفكر النحوي تنظيراً وتطبيقاً بالأثر العقدي المتمثّل بإبراز أثر الاعتزال في تمديد النفي بها وتأبيده توصلاً لنفي الرؤية الواردة في قوله تعالى ﴿قَالَ لَن تَرَىٰنِي﴾ [الأعراف ٧/ ١٤٣].على وجه الأبد في الدنيا والآخرة.

ومع أن البحث قد كشف أن دعوى التأبيد في (لن) ليست من ابتداع الزمخشري مع شهرة نسبتها إليه، بل هي سابقة عليه بفترة طويلة حيث قال بها بعض أئمة المعتزلة، إلا أن هذا لا يعني أنه بريء من هذه الدعوى كما زعمه بعضه المعاصرين، بل إنه من أشد المتحمسين لها، لقرائن متعددة[١].

٢٥ - حاول كثير من المفسرين والمعربين صرف قوله تعالى ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِۦ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَآ أَن رَّءَا بُرْهَـٰنَ رَبِّهِۦ﴾ [يوسف ١٢/ ٢٤]. عن ظاهره وما يشي به من نسبة الهم إلى يوسف عليه السلام بوجوه متكلفة وبعيدة معنى وصناعة، وأثبت البحث أن مذهب جمهور السلف من أئمة التفسير واللغة والنحو إبقاء الآية على ظاهرها دون تكلف أو تمحّل مفرّقين بين همّ المرأة وهو العزم على المعصية، وهمّ يوسف عليه السلام وهو مجرد الخاطرة العابرة التي كانت سبباً لصبره ورفعة درجته وإعلاء ذكره[٢].

٢٦ - أثبت البحث أن لفظ (لعمرك) في أصل وضعه اللغوي قسم صريح، وهو مبتدأ، وخبره محذوف وجوباً، وقد استعمله القرآن قسماً بحياة النبي محمد ﷺ، في قوله ﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِى سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ [الحجر ١٥/ ٧٢]، على الأصح من أقوال المفسرين. وأن استعمالها في غير

---

(١) تنظر المسألة ذات الرقم (٨١) والفصل الرابع من هذا البحث.

(٢) تنظر المسألة ذات الرقم (٨٤) من هذا البحث.

القرآن إن كان بنية القسم فهو ممنوع ؛ لأنه لا يجوز القسم بمخلوق، وإن كانت مجرد كلمة دارجة للتأكيد من غير نية القسم فلا بأس إن شاء الله(١).

والحمد لله أولاً وآخراً

وصلى الله على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين



---

(١) ينظر: الفصل الرابع مبحث (الأثر العقدي في معاني الأدوات النحوية).

الفهارس

١ - فهرس الآيات المدروسة.

٢ - فهرس الأحاديث النبوية.

٣ - فهرس أقوال العرب.

٤ - فهرس الأبيات.

٥ - فهرس المسائل النحوية.

٦ - فهرس المصادر والمراجع.

٧ - فهرس الموضوعات.



(١) فهرس الآيات المدروسة في البحث[(١)]

الآيـــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رِبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ﴾	البقرة	٢٥٨	١	١١٩
﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَن يَشَاء﴾	النساء	٤٨	٢	١٢٧
﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ).	الأعراف	٥٤	٣	١٣٤
﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾	طه	٤-٦	٣	١٣٤
﴿إِنْ هِيَ إِلَّا فِتْنَتُكَ تُضِلُّ بِهَا مَن تَشَاء وَتَهْدِي مَن تَشَاء﴾	الأعراف	١٥٥	٤	١٤٢
﴿فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحاً جَعَلَا لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا﴾	الأعراف	١٨٩-١٩٠	٥	١٤٩
﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عملٌ غير صالح﴾	هود	٤٦	٦	١٨٢
﴿قال معاذ الله إنه ربي أحسن مثواي إنه لا يفلح الظالمون﴾	يوسف	٢٣	٧	١٩٠
﴿حتى إذا استيأسَ الرُّسلُ وظنوا أنهم قد كُذِبُوا جاءهم نصرنا﴾	يوسف	١١٠	٨	١٩٦
﴿كَذَلِكَ نَسْلُكُهُ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ (١٢) لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ﴾	الحجر	١٢، ١٣	٩	٢١٤
﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾	فاطر	١٠	١٠	٢٢٥

---

(١) تنبيهان:
الأول: قد رتبت هذه الآيات حسب ترتيب المسائل في البحث.
الثاني: وضعت العلامة (**) فوق رقم المسألة التي أدرجت فيها الآية في آخر المسألة، ولم تفرد بمسألة مستقلة، لتوافقها مع الآية في رأس المسألة.

الآيـــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ﴾	البقرة	٢٥	١٠، ٣٦**	٢٣٣
﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبِيرُ (٣٢) جَنَّاتُ عَدْنٍ يَدْخُلُونَهَا﴾	فاطر	٣٢-٣٣	١١	٢٣٥
﴿بلْ عجبتَ ويسخرون﴾	الصافات	٣٧	١٢	٢٤٧
﴿قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا (٩) وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾	الشمس	٧-١٠	١٣	٢٥٣
﴿وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاء وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ﴾	القصص	٦٨	١٤	٢٦٧
﴿قَالَ أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ (٩٥) وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾	الصافات	٩٥-٩٦	١٥	٢٨١
﴿أَلا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾	الملك	١٤	١٦	٢٩١
﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾	آل عمران	٧	١٧	٣٠٣
﴿فَآمِنُواْ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُواْ ثَلَاثَةٌ انتَهُواْ خَيْراً لَّكُمْ﴾	النساء	١٧١	١٨	٣٢٤
﴿تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيراً وَعُلِّمْتُم مَّا لَمْ تَعْلَمُواْ أَنتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾	الأنعام	٩١	١٩	٣٣١
﴿قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بِيْنِي وَبَيْنَكُمْ﴾	الأنعام	١٩	٢٠	٣٣٨
﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرٌ ابْنُ اللهِ﴾	التوبة	٣٠	٢١	٣٤٥
﴿إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيما حَكِيماً (١١)﴾	النساء	١	٢٢	٣٦١
﴿وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَّحِيماً (٩٦)﴾	النساء	٩٦	=	=
﴿وعَسَى أَن تَكْرَهُواْ شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾	البقرة	٢١٦	٢٣	٣٧٧
﴿فَعَسَى اللَّهُ أَن يَأْتِيَ بِالْفَتْحِ أَوْ أَمْرٍ مِّنْ عِندِهِ﴾	المائدة	٥٢	=	=

الآيــــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿عَسَى اللَّهُ أن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾	التوبة	١٠٢	=	=
﴿وَلَا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ)﴾	يونس	٦٥	٢٤	٣٨٦
﴿فلا يَحْزُنكَ قَوْلُهُمْ إِنَّا نَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾	يس	٧٦	=	=
﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُوْلُواْ الْعِلْمِ قَآئِماً بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (١٨) إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإِسْلَامُ﴾	آل عمران	١٨-١٩	٢٥	٣٩٣
﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾	البقرة	٢١	٢٦	٤٣٩
﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾	البقرة	٥٢	=	=
﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾	البقرة	٢١٩	=	=
﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	البقرة	٢٤٢	=	=
﴿فَقُولا لَهُ قَوْلاً لَّيِّناً لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾	طه	٤٤	=	=
﴿إِنَّهُمْ كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ﴾	الصافات	٣٥	٢٧	٤٧٩
﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنبِكَ﴾	محمد	١٩	=	=
﴿وَإِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾	البقرة	١٦٣	=	=
﴿إِنَّنِي أَنَا اللَّهُ لا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلاةَ لِذِكْرِي﴾	طه	١٤	=	=
﴿وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ﴾	الأنفال	٦٠	٢٨	٤٩٥
﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُواْ عَلَى النِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾	التوبة	١٠١	=	=
﴿اللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَحْمِلُ كُلُّ أُنثَى﴾	الرعد	٨	=	=
﴿ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَداً﴾	الكهف	١٢	=	=
﴿فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ﴾	العنكبوت	٣	=	=

الآيـــــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْماً وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾	آل عمران	١٧٨	٢٩	٥١١
﴿وَجَعَلَ مِنْهُمُ الْقِرَدَةَ وَالْخَنَازِيرَ وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ﴾	المائدة	٦٠	٣٠	٥٣٢
﴿وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقاً حَرَجاً﴾	الأنعام	١٢٥	٣١	٥٤٢
﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآناً عَرَبِيّاً لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾	الزخرف	٣	٣٢	٥٤٨
﴿كَذَلِكَ يُرِيهِمُ اللَّهُ أَعْمَالَهُمْ حَسَرَاتٍ عَلَيْهِمْ﴾	البقرة	١٦٧	٣٣	٥٦٧، ١٤٣٣
﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾	القمر	٤٩	٣٤	٥٧٩، ١٤٣٤
﴿وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاء رِضْوَانِ اللَّهِ﴾	الحديد	٢٧	٣٥	٥٩٦
﴿خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾	العنكبوت	٤٤	٣٦	٦٠٩
﴿وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ أُوْلَئِكَ هُمُ الرَّاشِدُونَ (٧) فَضْلاً مِّنَ اللَّهِ وَنِعْمَةً وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (٨)﴾	الحجرات	٧-٨	٣٧	٦٢٣
﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾	الأنعام	١٢٤	٣٨	٦٣٣
﴿وَهُوَ عَلَى جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاء قَدِيرٌ﴾	الشورى	٢٩	٣٩	٦٤٥
﴿إِنَّهُ عَلَى رَجْعِهِ لَقَادِرٌ (٨) يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾	الطارق	٨-٩	٤٠	٦٥٢
﴿وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (٢٩) يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُّحْضَراً﴾	آل عمران	٢٩-٣٠	٤٠**	٦٥٧
﴿أَلَا حِينَ يَسْتَغْشُونَ ثِيَابَهُمْ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾	هود	٥	٤٠**	٦٥٧
﴿وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلاً﴾	النساء	٨٢-٨٣	٤١	٦٦١
﴿وَمَا يَكُونُ لَنَا أَن نَّعُودَ فِيهَا إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ رَبُّنَا﴾	الأعراف	٨٨-٨٩	٤٢	٦٧٧

الآيـــــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿وَلَا أَخَافُ مَا تُشْرِكُونَ بِهِ إِلَّا أَن يَشَاء رَبِّي شَيْئاً﴾	الأنعام	٨٠	٤٢**	٦٩٠
﴿فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُواْ فَفِي النَّارِ لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ (١٠٦) خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاء رَبُّكَ إِنَّ رَبَّكَ فَعَّالٌ لِّمَا يُرِيدُ (١٠٧) وَأَمَّا الَّذِينَ سُعِدُواْ فَفِي الْجَنَّةِ خَالِدِينَ فِيهَا مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالأَرْضُ إِلَّا مَا شَاء رَبُّكَ عَطَاء غَيْرَ مَجْذُوذٍ﴾	هود	١٠٦-١٠٨	٤٣	٦٩٢
﴿قَالَ النَّارُ مَثْوَاكُمْ خَالِدِينَ فِيهَا إِلَّا مَا شَاء اللَّهُ﴾	الأنعام	١٢٨	٤٣	=
﴿وَلا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَداً (٢٣) إِلَّا أَن يَشَاء اللَّهُ﴾	الكهف	٢٣-٢٤	٤٤	٧١٠
﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾	الأنبياء	٢٢	٤٥	٧١٩، ١٤٣٤
﴿يَا مُوسَى لا تَخَفْ إِنِّي لا يَخَافُ لَدَيَّ الْمُرْسَلُونَ (١٠) إِلَّا مَن ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾	النمل	١٠-١١	٤٦	٧٣٢
﴿قُل لَّا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ﴾	النمل	٦٥	٤٧	٧٤٢
﴿فَصَعِقَ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَمَن فِي الأَرْضِ إِلَّا مَن شَاء الله﴾	الزمر	٦٨	٤٧**	٧٥٤
﴿لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ﴾	القصص	٨٨	٤٨	٧٥٥
﴿بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ﴾	البقرة	١١١-١١٢	٤٩	٧٦٣
﴿بَلَى قَادِرِينَ عَلَى أَن نُّسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾	القيامة	٣-٤	٥٠	٧٦٩
﴿فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾	البقرة	١٧٥	٥١	٧٨١
﴿قُتِلَ الإِنسَانُ مَا أَكْفَرَهُ﴾	عبس	١٧	٥١	٧٨١
﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهرَكُمْ﴾	الأنعام	٣	٥٢	٧٩٧
﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاء إِلَهٌ وَفِي الأَرْضِ إِلَهٌ﴾	الزخرف	٨٤	٥٢	٧٩٧

الآيــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿ذَلِكَ أَن لَّمْ يَكُن رَّبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا غَافِلُونَ﴾	الأنعام	١٣١	٥٣	٨١٤
﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾	هود	١١٧	٥٣	٨١٤
﴿وَرَبُّكَ أَعْلَمُ بِمَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾	الإسراء	٥٥	٥٤	٨٢٣
﴿قَالَ رَبِّي يَعْلَمُ الْقَوْلَ فِي السَّمَاء وَالأَرْضِ﴾	الأنبياء	٤	٥٤	٨٢٣
﴿وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِّنْهُ﴾	النساء	١٧١	٥٥	٨٢٩
﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ مِنْهُم مَّغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾	الفتح	٢٩	٥٦	٨٣٦
﴿إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُواْ إِثْماً وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾	آل عمران	١٧٨	٥٧	٨٤٢، ١٤٣٢
﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأُمِرْنَا لِنُسْلِمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾	الأنعام	٧١	٥٧	٨٤٢
﴿وَكَذَلِكَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ وَلِيَقُولُوا دَرَسْتَ﴾	الأنعام	١٠٥	٥٧	٨٤٢
﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا فِي كُلِّ قَرْيَةٍ أَكَابِرَ مُجَرِمِيهَا لِيَمْكُرُواْ فِيهَا﴾	الأنعام	١٢٣	٥٧	٨٤٢
﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِّنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ﴾	الأعراف	١٧٩	٥٧، ٥٨	٨٤٢، ٨٥٨
﴿رَبَّنَا لِيُضِلُّواْ عَن سَبِيلِكَ﴾	يونس	٨٨	٥٧، ٥٩	٨٤٢، ٨٥٥، ٨٦٨
﴿وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ (١١٨) إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾	هود	١١٨-١١٩	٥٧، ٦٠	٨٤٢، ٨٧٨
﴿الَر كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾	إبراهيم	١	٥٧	٨٤٢
﴿لِيَحْمِلُواْ أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾	النحل	٢٤-٢٥	٥٧	٨٤٣
﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾	الذاريات	٥٦	٥٧، ٥٨**	٨٤٣، ٨٦١
﴿وَنُودُواْ أَن تِلْكُمُ الْجَنَّةُ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	الأعراف	٤٣	٦١	٨٨٨

الآيـــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿سَلَامٌ عَلَيْكُم بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ﴾	الرعد	٢٤	٦١	٨٨٨
﴿سَلامٌ عَلَيْكُمُ ادْخُلُواْ الْجَنَّةَ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	النحل	٣٢	٦١	٨٨٨
﴿فَلا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاء بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾	السجدة	١٧	٦١	٨٨٨
﴿وَتِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾	الزخرف	٧٢	٦١	٨٨٨
﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئاً بِمَا أَسْلَفْتُمْ فِي الأَيَّامِ الْخَالِيَةِ﴾	الحاقة	٢٤	٦١	٨٨٨
﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾	هود	٣٧	٦٢	٩٠٤
﴿فَأَوْحَيْنَا إِلَيْهِ أَنِ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحْيِنَا﴾	المؤمنون	٢٧	٦٢	٩٠٤
﴿وَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ فَإِنَّكَ بِأَعْيُنِنَا﴾	الطور	٤٨	٦٢	٩٠٤
﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا جَزَاء لِّمَن كَانَ كُفِرَ﴾	القمر	١٤	٦٢	٩٠٤
﴿وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾	طه	٣٩	٦٢	٩٠٤
﴿أَأَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاء أَن يَخْسِفَ بِكُمُ الأَرْضَ﴾	الملك	١٦-١٧	٦٣	٩١٩
﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾	الشورى	١١	٦٤	٩٣١
﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ (٢٢) إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾	القيامة	٢٢-٢٣	٦٥	٩٤٤
﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِّنَ الْغَمَامِ﴾	البقرة	٢١٠	٦٧	٩٨٢
﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا أَن تَأْتِيهُمُ الْمَلآئِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ﴾	الأنعام	١٥٨	٦٧	٩٨٢
﴿وَجَاء رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفّاً صَفّاً﴾	الفجر	٢٢	٦٨	٩٨٥
﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلاَقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾	البقرة	٤٦	٦٩	٩٩٧
﴿وَمَا تُقَدِّمُواْ لأَنفُسِكُم مِّنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِندَ اللَّهِ﴾	البقرة	١١٠	٦٩	٩٩٧
﴿بَلْ أَحْيَاء عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ﴾	آل عمران	١٦٩	٦٩	٩٩٧
﴿وَلَوْ تَرَى إِذْ وُقِفُواْ عَلَى رَبِّهِمْ﴾	الأنعام	٣٠	٦٩	٩٩٧
﴿وَرُدُّواْ إِلَى اللَّهِ مَوْلاَهُمُ الْحَقِّ﴾	يونس	٣٠	٦٩	٩٩٧

الآيـــــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿حَتَّى إِذَا جَاءَهُ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئاً وَوَجَدَ اللَّهَ عِندَهُ فَوَفَّاهُ حِسَابَهُ﴾	النور	٣٩	٦٩	٩٩٧
﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾	النور	٣٥	٧٠	١٠٠٦
﴿بِسْمِ اللهِ الرَّحمَنِ الرَّحِيمِ﴾	أول كل سورة		٧١	١٠١٥
﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾	النمل	٣٠	٧١	١٠١٥
﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ(٢)الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾	الفاتحة	٢-٣	٧١	١٠١٥
﴿قُلْ أَغَيْرَ اللَّهِ أَتَّخِذُ وَلِيّاً فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ﴾	الأنعام	١٤	٧٢	١٠٢٣
﴿وَهُوَ الْغَفُورُ الْوَدُودُ (١٤) ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ﴾	البروج	١٢-١٥	٧٣	١٠٢٨
﴿لا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ﴾	التوبة	١٢٩	٧٣**	١٠٣٧
﴿وَاتَّقُواْ اللَّهَ الَّذِي تَسَاءلُونَ بِهِ وَالأَرْحَامَ)	النساء	١	٧٤	١٠٤١
﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾	الأنفال	٦٤	٧٥	١٠٧١
﴿وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُواْ السُّفْلَى وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا﴾	التوبة	٤٠	٧٦	١٠٨٣
﴿قُلِ ادْعُواْ اللَّهَ أَوِ ادْعُواْ الرَّحْمَنَ﴾	الإسراء	١١٠	٧٧	١٠٩٣
﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَى مِئَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾	الصافات	١٤٧	٧٨	١١٠٠
﴿فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾	البقرة	٧٤	٧٨**	١١٠٩
﴿وَمَا أَمْرُ السَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ الْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾	النحل	٧٧	٧٨**	١١٠٩
﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾	النجم	٥٣	٧٨**	١١٠٩
﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَداً سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾	الأنبياء	٢٦	٧٩	١١١٠
﴿أَمْ يَقُولُونَ بِهِ جِنَّةٌ بَلْ جَاءهُم بِالْحَقِّ﴾	المؤمنون	٧٠	٧٩	١١١٠
﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾	السجدة	٣	٧٩	١١١٠
﴿وَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾	البقرة	١١٧	٨٠	١١١٩

الآيـــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿إِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾	آل عمران	٤٧	٨٠	١١١٩
﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾	النحل	٤٠	٨٠	١١١٩
﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾	يس	٨٢	٨٠	١١١٩
﴿فَإِذَا قَضَى أَمْراً فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾	غافر	٦٨	٨٠	١١١٩
﴿قَالَ لَن تَرَانِي وَلَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾	الأعراف	١٤٣	٨١	١١٥١
﴿قُلْ إِن كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾	الزخرف	٨١	٨٢	١١٧٣
﴿فَإِن كُنتَ فِي شَكٍّ مِّمَّا أَنزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يَقْرَؤُونَ الْكِتَابَ مِن قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءكَ الْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾	يونس	٩٤	٨٣	١١٨٩
﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾	يوسف	٢٤	٨٤	١١٩٩
﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُواْ الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾	المائدة	٥٥	٨٥	١٢١٧
﴿يَوْمَ يَأْتِي بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ لَا يَنفَعُ نَفْساً إِيمَانُهَا لَمْ تَكُنْ آمَنَتْ مِن قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْراً﴾	الأنعام	١٥٨	٨٦	١٢٣٥
﴿أَن لَّوْ نَشَاءُ أَصَبْنَاهُم بِذُنُوبِهِمْ وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾	الأعراف	١٠٠	٨٧	١٢٤٣
﴿فَخَلَفَ مِن بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُواْ الْكِتَابَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَذَا الأدْنَى وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُ يَأْخُذُوهُ﴾	الأعراف	١٦٩	٨٨	١٢٥١
﴿ثُمَّ انصَرَفُواْ صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَفْقَهُونَ﴾	التوبة	١٢٧	٨٩	١٢٥٥
﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرْزُقُكُم مِّنَ السَّمَاءِ وَالأَرْضِ﴾	فاطر	٣	٩٠	١٢٦٢
﴿أَلا إِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ قَدْ يَعْلَمُ مَا أَنتُمْ عَلَيْهِ﴾	النور	٦٤	الفصل الرابع	١٤١٤

الآيــــــة	السورة	رقم الآية	المسألة	الصفحة
﴿قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الْمُعَوِّقِينَ مِنكُمْ﴾	الأحزاب	١٨	الفصل الرابع	١٤١٤
﴿لَعَمْرُكَ إِنَّهُمْ لَفِي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾	الحجر	٧٢	الفصل الرابع	١٤١٦
﴿إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ (١) اللَّهِ﴾	إبراهيم	١-٢	الفصل الرابع	١٤٢٢
﴿إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ الْمُحْسِنِينَ﴾	الأعراف	٥٦	الفصل الرابع	١٤٢٨



(٢) فهرس الأحاديث النبوية

الحديث	الصفحة



(٣) فهرس أقوال العرب



(٤) فهرس الأبيات الشعرية

البيت		القائل	الصفحة
رسمِ دار وقفت في طلله	كِدتُ أقضي الحياة من خلله	جميل بثينة	١٠٤٥
فما كان قيسٌ هلكُه هلكُ واحدٍ	ولكنّه بنيان قوم تهدّما	عبدة بن الطبيب	٥١٦
لنا هضبة لا ينزلُ الذلُّ وسْطَها	ويأوي إليها المستجيرُ فيعصما	طرفة بن العبد	١١٢٤
عشيةَ ما تغني الرماحُ مكانَها	ولا النَّبلُ إلا المشْرَفيُّ المصممُ	ضرار بن الأوزر	٧٤٤
على حلفةٍ لا أشتم الدهرَ مسلماً	ولا خارجاً من فيَّ زورُ كلامِ	الفرزدق	٧٧١
أولئك قومٌ إن هجوني هجوتهم	واَعْبَدُ أن أهجو كليباً بدارمِ	الفرزدق	١١٧٥
كيفَ أصبحتَ كيفَ أمسيتَ ممَّا	يزْرع الودَّ في فؤادِ الكريمِ	بلا نسبة	٣٢١
وصالياتٍ ككما يُؤثْفَيْنْ	....	خطام المجاشعي	٩٤١
إنا بني نهشل لا ندعى لأب	عنه ولا هو بالأبناء يشرينا	أبو مخزوم النهشلي أو غيره	٤٢٠
دعتني أخاها أمُّ عمروٍ ولم أكنْ	أخاها ولم أرضعْ لها بلبانِ	بلا نسبة	١٠٩٩
وكلّ أخٍ مفارقه أخوه	لعمر أبيك إلا الفرقدانِ	عمرو بن معدي كرب	١٠٣٣
أيها المنكح الثريا سهيلا	عمرَك اللهَ كيف يلتقيان	عمر بن أبي ربيعة	١٤١٦



(٥) فهرس المسائل النحوية والصرفية

المسألـــــة	الصفحة

باب الموصول

باب المبتدأ والخبر

المسألــــــة	الصفحة

باب الأفعال الناسخة

باب إن وأخواتها

باب لا النافية للجنس

المسألــــة	الصفحة

باب (ظن) وأخواتها

باب التنازع

باب الاشتغال

المسألـــــة	الصفحة

باب المفعول له

باب المفعول المطلق

باب المفعول فيه

باب المضاف

المسألــــــة	الصفحة

باب العطف

المسألـــــة	الصفحة

جزم الفعل المضارع

باب (لو)

باب (لولا)

باب التنوين

المسألــــة	الصفحة

الممنوع من الصرف



(٦) فهرس المصادر والمراجع

١ - ائتلاف النصرة في اختلاف نحاة الكوفة والبصرة، تأليف: عبد اللطيف الزبيدي ت (٨٠٢)، تحقيق د/ طارق الجنابي، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧.

٢ - الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري ت(٣٢٤) تحقيق: بشير محمد عيون، دار البيان - دمشق، ط الرابعة، ١٤٢٠.

٣ - الإبانة عن شريعة الفرق الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، تأليف: عبد الله بن محمد بن بطة العكبري الحنبلي ت(٣٨٧)، تحقيق: رضا بن نعسان معطي، دار الراية-الرياض ط الأولى ١٤٠٩.

٤ - ابن الأنباري، وجهوده النحوية، د/ جميل علوش، الدار العربية للكتاب- ليبيا، بدون ط ١٩٨١.

٥ - ابن القيم اللغوي، د/ أحمد ماهر البقري، مؤسسة شباب الجامعة- الاسكندرية، بدون ط ١٤٠٩.

٦ - ابن فارس اللغوي، منهجه وأثره في الدراسات اللغوية، د/ أمين فاخر، مطابع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، بدون ط، ١٤١١.

٧ - أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، د/ أحمد مكي الأنصاري، مطبوعات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب- القاهرة، ١٣٨٤.

٨ - أبو علي الفارسي، د/ عبد الفتاح إسماعيل شلبي، دار المطبوعات - جدة، ط الثالثة، ١٤٠٩.

٩ - الاتجاهات المنحرفة في تفسير القرآن الكريم- دوافعها ودفعُها، د/ محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الثالثة ١٤٠٦.

١٠ - الاتقان في علوم القرآن، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت(٩١١)، دار المعرفة - بيروت بدون ط وتاريخ.

١١ - إتمام المنة بشرح اعتقاد أهل السنة، شرح د/ إبراهيم بن محمد البريكان، دار السنة- الخبر، ط الأولى ١٤١٨.

١٢ - آثار الحنابلة في علوم القرآن، د/ سعود بن عبد الله الفنيسان، مطابع المكتب المصري، ط الأولى بدون تاريخ.

١٣ - أثر التوحيد والتنزيه في توجيه إعراب القرآن الكريم عند السنة والمعتزلة إعداد : خالد عبد القادر السعيد - بحث تكميلي لمتطلبات درجة الماجستير من الجامعة الأردنية، ط على الآلة ١٤٠٤.

١٤ - أثر الدلالة اللغوية والنحوية في استنباط الأحكام العقدية من القرآن الكريم، جزء من متطلبات درجة الماجستير تقديم، يوسف خلف محل العيساوي، جامعة بغداد، مطبوعة على الحاسب الآلي، ١٤١٧.

١٥ - أثر الدلالة النحوية واللغوية في استنباط الأحكام من آيات القرآن التشريعية، عبد القادر عبد الرحمن السعدي، وزارة الأوقاف العراقية - بغداد، ط الأولى ١٤٠٦.

١٦ - أثر العربية في استنباط الأحكام الفقهية من السنة النبوية، تأليف: د/ يوسف بن خلف العيساوي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط الأولى ١٤٢٣.

١٧ - أثر العقيدة الأشعرية في التوجيه النحوي واللغوي لنصوص القرآن والسنة، إعداد: شاهر فارس حسين ذياب، جزء من متطلبات درجة الماجستير في اللغة العربية في الجامعة الأردنية، ٢٠٠١.

١٨ - أثر العقيدة وعلم الكلام في النحو العربي، رسالة لنيل درجة الماجستير، من كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، إعداد: د/ مصطفى أحمد عبد العليم، ١٤١٢.

١٩ - أثر الفكر الفلسفي في الدراسات النحوية، د/ توفيق محمد سبع، مجلة كلية اللغة العربية، -بالرياض، العدد الثامن ١٣٩٨.

٢٠ - أثر القرآن في أصول مدرسة البصرة النحوية حتى أواخر القرن الثاني الهجري، د/ عبد الله محمد الكيش، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٠١.

٢١ - أثر المعرفة اللغوية العربية في توجيه الدراسات الشرعية وتطويرها، د/ أحمد شيخ عبد السلام، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمّان ط الأولى ١٤١٦.

٢٢ - أثر المعنى النحوي في تفسير القرآن الكريم بالرأي، بشيرة علي العشيبي، منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، ط الأولى ١٩٩٩.

٢٣ - أثر النحاة في البحث البلاغي، د/ عبد القادر حسين، دار غريب - القاهرة، دون ط ١٩٩٨.

٢٤ - اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ت (٧٥١) تحقيق: د/ عواد عبد الله المعتق، مطابع الفرزدق - الرياض ط الأولى ١٤٠٨.

٢٥ - أحكام القرآن، لأبي بكر ابن العربي ت ٥٤٣، مراجعة : محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية بيروت، ط الأولى ١٤٠٨.

٢٦ - إحياء النحو، لإبراهيم مصطفى، دار الكتاب الإسلامي - القاهرة ط الثانية ١٤١٣.

٢٧ - أخبار النحويين البصريين ومراتبهم، لأبي سعيد السيرافي ت (٣٦٨)، تحقيق: د/ محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٥.

٢٨ - اختلاف المفسرين، أسبابه وآثاره، تأليف: د/ سعود بن عبد الله الفنيسان، دار أشبيليا - الرياض، ط الأولى ١٤١٨.

٢٩ - الاختلاف في اللفظ والرد على الجمية والمشبهة، تأليف الإمام ابن قتيبة ت (٢٧٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٥.

٣٠ - اختيارات شيخ الإسلام ابن تيمية وتقريراته في النحو والصرف، تأليف: ناصر بن حمد الفهد، أضواء السلف - الرياض، ط الأولى ١٤٢٣.

٣١ - أدب الكاتب، تأليف: أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت (٢٧٦)، حققه: محمد محيي الدين عبد الحميد، بدون ناشر أو تاريخ.

٣٢ - آراء الكلابية العقدية وأثرها في الأشعرية في ضوء عقيدة أهل السنة والجماعة، ، تأليف: هدى بنت ناصر الشلالي، مكتبة الرشد- الرياض، بدون ط١٤٢٠.

٣٣ - ارتشاف الضرب من لسان العرب، لأبي حيان الأندلسي ت (٧٤٥)، تحقيق: د/ رجب عثمان محمد، مكتبة الخانجي- القاهرة، ط الأولى ١٤١٨.

٣٤ - إرشاد المبتدي وتذكرة المنتهي في القراءات العشر، تأليف: أبي العز محمد بن الحسين الواسطي القلانسي ت (٥٢١) تحقيق: عمر حمدان الكبيسي، جامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤٠٤.

٣٥ - الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، لإمام الحرمين أبي المعالي الجويني ت(٤٧٨)، تحقيق: د/ محمد يوسف موسى وزميله، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط ١٣٦٩.

٣٦ - إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي- بيروت، ط الثانية١٤٠٥

٣٧ - الأزهية في علم الحروف، تأليف علي بن محمد النحوي الهروي ت (٤١٥)،

تحقيق: عبد المعين الملوحي، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق ط الثانية ١٤٠٢.

٣٨ - أساس التقديس، لفخر الدين الرازي ت (٦٠٤)، تحقيق: د/ أحمد حجازي السقّا، دار الجيل - بيروت ط الأولى١٤١٣.

٣٩ - أساليب الطلب عند النحويين البلاغيين، د/ قيس إسماعيل الأوسي، جامعة بغداد- بغداد، بدون ط ١٩٨٨م.

٤٠ - الاستشهاد والاحتجاج باللغة، رواية اللغة والاحتجاج بها في ضوء علم اللغة الحديث، د/ محمد عيد، عالم الكتب- القاهرة، ط الثالثة، ١٩٨٨.

٤١ - الاستغناء في أحكام الاستثناء، لشهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية- بيروت، ط الأولى ١٤٠٦.

٤٢ - أسرار البلاغة، تأليف الإمام عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني النحوي ت (٤٧٤) تحقيق: محمود شاكر، مطبعة المدني - القاهرة، ط الأولى ١٤١٢.

٤٣ - أسرار العربية، تأليف: أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت (٥٧٧)، تحقيق: محمد بهجة البيطار، مطبوعات المجمع العلمي بدمشق، بدون ط وتاريخ.

٤٤ - الأسلوب الحكيم، دراسة بلاغية تحليلية، مع تحقيق (رسالة في بيان الأسلوب الحكيم) لابن كمال باشا، د/ محمد بن علي الصامل، منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، العدد الخامس عشر، شعبان ١٤١٦.

٤٥ - الأسماء والصفات، للحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ت (٤٥٨)، دار الكتب العلمية- بيروت بدون ط ولا تاريخ.

٤٦ - الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز، تأليف: أبي محمد عز الدين بن عبد السلام ت (٦٦٠)، تحقيق: محمد بن الحسن إسماعيل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٦.

٤٧ - الأشباه والنظائر في النحو، تأليف جلال الدين السيوطي ت(٩١١)، تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦.

٤٨ - أشعار الشعراء الستة الجاهليين، للأعلم الشنتمري ت (٤٧٦)، منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٣.

٤٩ - الإصباح في شرح الاقتراح للسيوطي (٩١١)، تأليف: د/ محمود فجال، دار القلم- دمشق، ط الأولى ١٤٠٩.

٥٠ - أصول العدل والتوحيد، للقاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي، - ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع د/ محمد عمارة، دار الشروق - القاهرة.

٥١ - أصول النحو العربي، د/ محمود أحمد نحلة، دار العلوم العربية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧.

٥٢ - الأصول في النحو، لأبي بكر بن السراج ت ٣١٦، تحقيق : د/ عبد الحسين الفتيلي، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤٠٧.

٥٣ - الأضداد، تأليف : محمد بن القاسم الأنباري ت(٣٢٧)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١١.

٥٤ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي ت ١٣٩٣، عناية: صلاح الدين العلايلي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط الأولى ١٤١٧.

٥٥ - الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد للإمام أبي بكر البيهقي ت(٤٥٨) تحقيق :أحمد بن إبراهيم أبو العينين، دار الفضيلة - الرياض ط الأولى ١٤٢٠.

٥٦ - إعراب القرآن وبيانه، تأليف: محي الدين الدرويش، اليمامة- دمشق، بدون ط ١٤٠٨.

٥٧ - إعراب القراءات السبع وعللها، تأليف :ابن خالويه ت٣٧٠، تحقيق د/ عبد الرحمن العثيمين، مكتبة الخانجي - القاهرة - ط الأولى ١٤١٣.

٥٨ - إعراب القراءات الشواذ، لأبي البقاء العكبري ت٦١٦، تحقيق: محمدالسيد أحمد عزوز، عالم الكتب - بيروت، ط، الأولى ١٤١٧.

٥٩ - إعراب القرآن، لأبي القاسم الأصبهاني الملقب بقوام السنة ت (٥٣٥)، تحقيق د/ فائزة بنت عمر المؤيد، بدون دار وط ١٤١٥.

٦٠ - إعراب القرآن الكريم من مغني اللبيب، إعداد: أيمن عبد الرزاق الشوّا، دار ابن كثير - دمشق، ط الأولى ١٤١٦.

٦١ - إعراب القرآن المنسوب إلى الزجاج، تحقيق: إبراهيم الإبياري، الشركة العالمية للكتاب - بيروت،ط الثالثة ١٤٠٦.

٦٢ - إعراب القرآن لأبي جعفر أحمد بن محمد النحاس ت (٣٣٨) تحقيق: د/ زهير غازي زاهد، عالم الكتب ط الثانية ١٤٠٥.

٦٣ - إعراب المعنى ومعنى الإعراب، د/ خليل أحمد عمايرة، بحث منشور في مجلة التواصل اللساني،- الرباط، المجلد الرابع - العدد الأول، مارس ١٩٩٢.

٦٤ - إعراب ثلاثين سورة من القرآن الكريم، تأليف: الحسين بن أحمد بن خالويه ت (٣٧٠)، تحقيق: عبد الرحيم محمود، مكتبة الزهراء - القاهرة، بدون ط وتاريخ.

٦٥ - الإعراب سمة العربية الفصحى، د/ محمد إبراهيم البنا، دار الإصلاح- مصر، بدون ط وتاريخ.

٦٦ - الإعراب وأثره في ضبط المعنى، دراسة نحوية قرآنية، د/ منيرة بنت سليمان العلولا، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، بدون ط ١٤١٣.

٦٧ - الإعراب والتركيب بين الشكل والنسبة، د/ محمود عبد السلام شرف الدين، دار مرجان- القاهرة، ط الأولى ١٤٠٤.

٦٨ - الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين - بيروت، ط الحادية عشرة ١٩٩٥.

٦٩ - الأغفال فيما أغفله الزجاج من المعاني، لأبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧) تحقيق: محمد حسن محمد إسماعيل، رسالة ماجستير على الآلة الكاتبة، جامعة عين شمس كلية الآداب ١٣٩٤.

٧٠ - الإفصاح ببعض ما جاء من الخطأ في الإيضاح، لابن الطراوة النحوي ت(٥٢٨) تحقيق: د/ حاتم الضامن، عالم الكتب - بيروت، ط الثانية ١٤١٦.

٧١ - الإفصاح في شرح أبيات مشكلة الإعراب، لأبي نصر الحسن بن أسد الفارقي ت (٤٨٧)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٠.

٧٢ - الأفعال، لأبي بكر محمد بن عمر بن مزاحم المعروف بابن القوطية الأشبيلي، ت(٣٦٧)، تحقيق: علي فودة، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٩٩٣.

٧٣ - الأفعال، تأليف أبي عثمان سعيد بن محمد المعافري السرقسطي توفي بعد الأربعمائة، تحقيق: د/ حسين محمد شرف، مجمع اللغة العربية - القاهرة، بدون ط ١٤١٣.

٧٤ - الاقتراح في أصول النحو وجدله، تأليف: عبد الرحمن السيوطي ت (٩١١)، تحقيق د/ محمود فجال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي - ط الأولى ١٤٢١.

٧٥ - الاقتصاد في الاعتقاد تأليف أبي حامد محمد الغزالي ت(٥٠٥)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٩.

٧٦ - اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ط السابعة ١٤١٩.

٧٧ - الاقتضاب في شرح أدب الكتّاب، لابن السيد البطليوسي ت (٥٢١)، تحقيق: مصطفى السقا وزميله، الهيئة المصرية العامة للكتاب - القاهرة، بدون ط ١٩٨٢.

٧٨ - أقسام الكلام العربي من حيث الشكل والوظيفة، د/ فاضل مصطفى الساقي، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط، وتاريخ.

٧٩ - الإقليد شرح المفصل، لأحمد بن محمود الجندي ت (٧٠٠)، تحقيق: د/ محمود أحمد أبو كته، طبعة جامعة الأمام- الرياض، ط الأولى١٤٢٣.

٨٠ - الإقناع في القراءات السبع، لأبي جعفر ابن خلف ابن الباذش ت (٥٤٠)، تحقيق د/ عبد المجيد قطامش، مركز البحث العلمي - مكة، ط الأولى ١٤٠٣.

٨١ - أقوال التابعين في مسائل التوحيد والإيمان، تأليف: عبد العزيز بن عبد الله المبدل، دار التوحيد - الرياض، ط الأولى ٤٢٤.

٨٢ - أمالي ابن الحاجب، لأبي عمرو عثمان بن الحاجب ت(٦٤٦)، تحقيق: د/ فخر صالح قدارة، دار الجيل - بيروت، بدون ط ١٤٠٩.

٨٣ - أمالي ابن الشجري، هبة الله بن علي ت ٥٤٢، تحقيق د/ محمود الطناحي، مكتبة الخاننجي - القاهرة ط الأولى ١٤١٤.

٨٤ - أمالي المرتضى (غرر الفوائد ودرر القلائد) للشريف المرتضى علي بن الحسن الموسوي ت(٤٣٦) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، بدون ط ١٩٩٨.

٨٥ - الإمام ابن القيم الجوزية، وآراؤه النحوية، أيمن عبد الرازق الشوا، دار البشائر- دمشق: ط الأولى ١٤١٦.

٨٦ - إنباه الأنباه على تحقيق إعراب لا إله إلا الله، تأليف: إبراهيم بن حسن الكوراني ت (١١٠١)، مخطوط في ١٠٣ ألواح.

٨٧ - إنباه الرواة على أنباه النحاة، تأليف : الوزير أبي الحسن علي بن يوسف القفطي ت(٦٢٤)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الفكر العربي - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٦.

٨٨ - الانتصار لسيبويه على المبرد، تأليف: أبي العباس أحمد بن محمد بن ولّاد

النحوي ت (٣٣٢)، تحقيق: د/ زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤١٦.

٨٩ - الانتصار للقرآن، تصنيف: القاضي أبي بكر ابن الطيب الباقلاني ت (٤٠٣)، تحقيق د/ محمد عصام القضاة، دار الفتح - عمّان، ط الأولى، ١٤٢٢.

٩٠ - الانتصاف فيما تضمنه الكشاف من الاعتزال، ابن المنير الاسكندري ت (٦٨٣)، حاشية على الكشاف للزمخشري، دار المعرفة - بيروت، بدون ط وت.

٩١ - الانحرافات العقدية والعلمية في القرنين الثالث عشر والرابع عشر وآثارهما في حياة الأمة تأليف: علي بن بخيت الزهراني، دار طيبة - مكة، ط الثانية ١٤١٨.

٩٢ - الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويين البصريين والكوفيين تأليف أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت (٥٧٧)، تعليق : محمد محي الدين عبد الحميد، بدون دار وط ١٩٨٢.

٩٣ - إنقاذ البشر من الجبر والقدر، للقاضي عبد الجبار ت(٤١٥) ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة ط الثانية ١٤٠٨.

٩٤ - إنكار المجاز عند ابن تيمية بين الدرس البلاغي واللغوي، د/ إبراهيم التركي، دار المعارج الدولية- الرياض، ط الأولى ١٤١٩.

٩٥ - أوجه من الإعراب القرآني يجيزها النحو ويأباها المعنى، د/ علي أحمد طلب، بحث منشور في مجلة التضامن الإسلامي، مكة المكرمة، السنة ٤٦، الجزء العاشر، ١٤١٢.

٩٦ - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، تأليف جمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ت (٧٦١)، تعليق / محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر - بيروت، ط السادسة ١٣٩٤.

٩٧ - إيثار الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد، تأليف: أبي عبد الله محمد بن المرتضى اليماني من مجتهدي القرن الثامن، دار الكتب العملية - بيروت، بدون ط ١٣١٨.

٩٨ - الإيضاح العضدي، تأليف أبي علي الحسن بن أحمد الفارسي ت(٣٧٧)، تحقيق :د/ حسن شاذلي فرهود، دار العلوم - الرياض، ط الثانية ١٤٠٨.

٩٩ - إيضاح شواهد الإيضاح، تأليف أبي علي الحسن بن عبد الله القيسي (من علماء القرن السادس) تحقيق: د/ محمد الدعجاني، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨.

١٠٠ - الإيضاح في شرح المفصل، تأليف: أبي عمرو عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب ت(٦٤٦)، تحقيق: د/ موسى بناي العليلي، مصورة عن طبعة وزارة الأوقاف بالعراق بدون ط وتاريخ.

١٠١ - الإيضاح في علل النحو، تأليف: أبي القاسم الزجاجي ت (٣٣٧)، تحقيق: د/ مازن المبارك. دار النفائس- بيروت، ط الثانية ١٣٩٣.

١٠٢ - الإيضاح في علوم البلاغة، تأليف: الخطيب القزويني، هو جلال أبو عبد الله محمد القزويني ت (٧٣٩)، دار الكتب العلمية - بيروت بدون ط وتاريخ.

١٠٣ - الإيمان، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: د/ محمد خليل هراس، دار الفكر، دون ط وتاريخ.

١٠٤ - الإيمان، حقيقته وزيادته وثمرته، عبد الله بن محمد الغنيمان، دار التدمرية- الرياض، ط الأولى ١٤٢٤.

١٠٥ - الإيمان، للحافظ محمد بن إسحاق بن منده ت(٣٩٥)، تحقيق: د/ علي بن محمد بن ناصر الفقيهي، دار الفضيلة - الرياض ط الرابعة ١٤٢١.

١٠٦ - الإيمان الأوسط، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: أبو يحيى محمود أبوسن، دار طيبة - الرياض، ط الأولى ١٤٢٢.

١٠٧ - الإيمان باليوم الآخر، تأليف محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة - الرياض، ط الثانية ١٤٢٣.

١٠٨ - الإيمان، تصنيف الحافظ أبي بكر بن أبي شيبة ت(٢٣٥)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني: دار الأرقم - الكويت ط الثانية ١٤٠٥.

١٠٩ - الإيمان، صنفه أبو عبيد القاسم بن سلام ت(٢٢٤)، تحقيق محمد ناصر الدين الألباني ضمن رسائل من كنوز السنة، دار الأرقم - الكويت ط الثانية ١٤٠٥.

١١٠ - البحث النحوي عند الأصوليين، تأليف: د/ مصطفى جمال الدين، منشورات وزارة الثقافة والإعلام بالعراق،بدون ط ١٩٨٠.

١١١ - البحر المحيط، لأبي حيان الأندلسي ت (٧٤٥) تحقيق: عادل أحمد عبدالموجود وآخرين، دار الكتب العليمة - بيروت، ط الأولى ١٤١٣.

١١٢ - بحوث في عقيدة أهل السنة والجماعة وموقف الأشاعرة والحركات الإسلامية المعاصرة منها، د/ناصر بن عبد الكريم العقل، دار العاصمة - الرياض ط الثانية ١٤١٩.

١١٣ - بدائع التفسير الجامع لتفسير الإمام ابن قيم الجوزية، جمع يسرى السيد محمد، دار ابن الجوزي - الدمام ط الأولى ١٤١٤.

١١٤ - بدائع الفوائد، تأليف: شمس الدين ابن القيم ت (٧٥١)، تحقيق: محمد إبراهيم الزغلي، دار المعالي- عمان، ط الأولى ١٤٢٠.

١١٥ - البدائع في علوم القرآن لابن القيم ت (٧٥١)، جمع وانتقاء: يسري السيّد محمد، دار المعرفة - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤.

١١٦ - بدعة الكلام النفسي، عرض ونقض، د/ محمد بن عبد الرحمن الخميّس، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، العدد (٢٥)، المحرم ١٤٢٠.

١١٧ - البرهان في علوم القرآن، تأليف: الإمام بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ت (٧٩٤)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعرفة- بيروت، ط الثانية١٣٩١.

١١٨ - البسيط في شرح جمل الزجاجي، لابن أبي الربينع ت (٦٨٨) تحقيق: د/ عياد بن عبيد الثبيتي، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٤٠٧.

١١٩ - البصائر والذخائر، لأبي حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباص ت (٤١٤)، تحقيق: د/ وداد القاضي، دار صادر - بيروت، ط الأولى بدون تاريخ.

١٢٠ - بغية الإيضاح لتخليص المفتاح في علوم البلاغة، تأليف: عبد المتعال الصعيدي، مكتبة الآداب - مصر، بدون ط وتاريخ.

١٢١ - بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط وتاريخ.

١٢٢ - البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، وأثرها في الدراسات البلاغية، د/ محمد محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الثانية ١٤٠٨.

١٢٣ - البلاغة فنونها وأفنائها، د/ فضل حسن عباس، دار الفرقان- عمان، ط الثانية ١٤٠٩.

١٢٤ - بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو نقض تأسيس الجهمية، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة - مكة ط الأولى ١٣٩٢.

١٢٥ - البيان في غريب إعراب القرآن، تأليف أبي البركات بن الأنباري ت ٥٧٧، تحقيق: د/ طه عبد الحميد طه، ومراجعة: مصطفى السقا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٤٠٠.

١٢٦ - البيان والتبيين، للجاحظ عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة ط الخامسة، ١٤٠٥.

١٢٧ - بين النحو والمنطق وعلوم الشريعة، د/ عبد الكريم محمد الأسعد، دار العلوم - الرياض، ط الأولى ١٤٠٣.

١٢٨ - تأثير المعتزلة في الخوارج والشيعة، تأليف عبد اللطيف عبد القادر الحفظي، دار الأندلس الخضراء - جدة، ط الأولى ١٤٢١.

١٢٩ - تاج العروس من جواهر القاموس، تأليف: مرتضى الحسيني الزبيدي ت (١٢٠٥)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر - بيروت، بدون ط ١٤١٤.

١٣٠ - تاريخ الحركات الفكرية واتجاهاتها في شرق الجزيرة العربية وعمان، تأليف: عبد الرحمن بن عثمان الملا، الدار الوطنية الجديدة، - الخبر، ط الأولى ١٤١٤.

١٣١ - تاريخ النحو العربي حتى أواخر القرن الثاني الهجري، د/ علي أبو المكارم، القاهرة الحديثة للطباعة-القاهرة، ط الأولى ١٣٩١.

١٣٢ - التأويل النحوي في القرآن الكريم، تأليف: د/ عبد الفتاح أحمد الحموز، مكتبة الرشد - الرياض، ط الأولى ١٤٠٤.

١٣٣ - تأويل آية الزخرف (قل إن كان للرحمن ولدٌ فأنا أول العابدين) د/ أحمد فرحات، دار عمّار - عمّان، ط الأولى ١٤٢٠.

١٣٤ - التأويل في تفسير الزمخشري والطبرسي (دراسة مقارنة لقضايا العدل والتوحيد والإمامة والعصمة) حسين كمال أحمد الشامي، رسالة دكتوراه على الآلة - كلية الآداب جامعة عين شمس - مصر ١٤٠٥.

١٣٥ - تأويل مختلف الحديث، تأليف: أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ت (٢٧٦)، تحقيق إسماعيل الأسعردي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٥.

١٣٦ - تأويل مشكل القرآن، ابن قتيبة ت ٢٧٦، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث القاهرة، ط الثانية ١٣٩٣.

١٣٧ - تأويلات أهل السنة (تفسير الماتريدي)، لأبي منصور محمد بن محمد الماتريدي ت (٣٣٣)، تحقيق: د/ إبراهيم عوضين، والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤن الإسلامية - القاهرة، بدون ط ١٤١٥.

١٣٨ - تبديد الأوهام في بيان ما همّ به يوسف، تأليف: علي بن مطاوع آل عقيل، دار الثبات- الرياض، ط الأولى ١٤١٩.

١٣٩ - التبصرة والتذكرة، تأليف: عبد الله بن علي الصيمري (من نحاة القرن الرابع)،

تحقيق د/ فتحي أحمد مصطفى عليّ الدين، مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤٠٢.

١٤٠ - التبيان في إعراب القرآن لأبي البقاء العكبري ت (٦١٦)، تحقيق: علي محمد البجاوي، طبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، بدون ط وتاريخ.

١٤١ - التبيان في أقسام القرآن، لابن قيّم الجوزية ت (٧٥١)، عناية: محمد العرب، الكتبة العصرية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤.

١٤٢ - التبيان في تفسير القرآن، تأليف: شيخ الطائفة الاثنا عشرية أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي ت(٤٦٠) تحقيق أحمد حبيب قصير العاملي، دار إحياء التراث العربي - بيروت، بدون ط وتاريخ.

١٤٣ - التبيين عن مذاهب النحويين البصريين والكوفيين، تأليف أبي البقاء العكبري ت (٦١٦) تحقيق: د/ عبد الرحمن العثيمين، دار الغرب الإسلامي -بيروت، ط الأولى ١٤٠٦.

١٤٤ - التجريد في إعراب كلمة التوحيد وما يتعلق بمعناها من التمجيد، تأليف: علي بن سلطان القاري ت (١٠١٤)، تحقيق: مشهور حسن سلمان، المكتب الإسلامي- بيروت، ط الأولى ١٤١١.

١٤٥ - التحرير والتنوير، المعروف بتفسير ابن عاشور، لمحمد الطاهر عاشور ت(١٣٩٣)، مؤسسة التاريخ - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠.

١٤٦ - تحصيل عين الذهب من معدن جوهر الأدب في علم مجازات العرب، تأليف: أبي الحجاج يوسف بن سليمان، المعروف بالأعلم الشنتمري ت(٤٧٦) تحقيق: د/ زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة - بيروت ط الثانية ١٤١٥.

١٤٧ - التحفة المدنية في العقيدة السلفية، تأليف: حمد بن ناصر آل معمر ت (١٢٢٥)، تحقيق: عبد السلام بن برجس آل عبد الكريم، دار العاصمة- الرياض، ط الأولى ١٤١٣.

١٤٨ - التحليل النحوي العقدي، أحمد شيخ عبد السلام، مجلة إسلامية المعرفة عدد ١٢، ربيع الأول ١٤١٩.

١٤٩ - تخليص الشواهد وتلخيص الفوائد، لجمال الدين عبد الله بن يوسف بن هشام الأنصاري ت(٧٦١) تحقيق: د/ عباس مصطفى الصالحي، دار الكتاب العربي - بيروت ط الأولى ١٤٠٦.

١٥٠ - التخمير (شرح المفصل في صنعة الإعراب)، تأليف: صدر الأفاضل القاسم بن

الحسين الخوارزمي ت(٦١٧)، تحقيق: د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، دار الغرب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٩٩٠.

١٥١ - التدمرية لشيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨) تحقيق: د/ محمد بن عودة السعوي، مكتبة العبيكان - الرياض، ط السادسة ١٤٢١.

١٥٢ - تذكرة النحاة، لأبي حيان الأندلسي ت (٧٤٥) تحقيق: د/ عفيف عبدالرحمن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الأولى ١٤٠٦.

١٥٣ - التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تأليف: أبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥) تحقيق د/ حسن هنداوي، دار القلم - دمشق ط الأولى ١٤٢١.

١٥٤ - التذييل والتكميل في شرح كتاب التسهيل، تأليف: أبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥)، مخطوطة دار الكتب القومية - القاهرة.

١٥٥ - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان تأليف: أبي عبد الله محمد بن المرتضى (ابن الوزير) ت (٨٤٠) دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٤.

١٥٦ - ترشيح العلل في شرح الجمل، تصنيف: صدر الأفاضل القاسم بن الحسين الخوارزمي ت(٦١٧)، إعداد: عادل محسن العميري، مطبوعات مركز البحوث وإحياء التراث بجامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤١٩.

١٥٧ - التركيب الاستثنائي في القرآن الكريم، دراسة نحوية بلاغية، تأليف: ربيعة الكعبي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٩٩٣.

١٥٨ - التسعينية، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: د/ محمد بن إبراهيم العجلان، مكتبة المعارف - الرياض، ط الأولى ١٤٢٠.

١٥٩ - تسهيل الفوائد وتكميل المقاصد، تأليف: جمال الدين محمد بن عبد الله بن مالك الأندلسي ت(٦٧٢)، تحقيق: محمد كامل بركات، دار الكتاب العربي، بدون ط ١٣٨٧.

١٦٠ - التشيّع بين مفهوم الأئمة والمفهوم الفارسي، تأليف: محمد البنداري، دار عمّار- عمّان، ط الثالثة ١٤٢٠.

١٦١ - التصريح على التوضيح، للشيخ خالد الأزهري ت (٩٠٥)، دار الفكر، بدون ط وتاريخ.

١٦٢ - التصوف والصوفية تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: محمد طاهر الزين، مكتبة السندس- الكويت، ط الأولى ١٤١٣.

١٦٣ - تعدد أوجه الإعراب في الجملة القرآنية، د/ محمد عبد اللطيف حماسة، بحث منشور في سلسة: دراسات عربية وإسلامية، مكتبة الزهراء - القاهرة بدون ط وتاريخ.

١٦٤ - التعريف والإعلام فيما أبهم في القرآن من الأسماء والأعلام، عبد الرحمن السهيلي ت ٥٨١، تحقيق: عبد الله علي النقراط، منشورات كلية الدعوة الإسلامية طرابلس، ط الأولى ١٤٠١.

١٦٥ - التعريفات، تأليف: علي بن محمد الجرجاني ت(٨١٦) تحقيق: إبراهيم الابياري، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثانية ١٤١٣.

١٦٦ - التعليقة على كتاب سيبويه، تأليف أبي علي الحسن بن أحمد بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧)، تحقيق د/ عوض بن حمد القوزي، دار المعارف - مصر، بدون ط ١٤١٢.

١٦٧ - تعليق الفرائد على تسهيل الفوائد، تأليف: محمد بدر الدين بن أبي بكر الدماميني ت (٨٢٧) تحقيق د/ محمد بن عبد الرحمن المفدى، ط الثانية ١٤٢١.

١٦٨ - التعليل في القرآن الكريم دراسة وتفسيراً، د/ محمد سالم محمد، أولاد عتمان للطباعة، ط الأولى ١٤١٥.

١٦٩ - تفاسير الزيدية، عرض ودراسة، د/ محمد بن صالح المديفر، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه من قسم علوم القرآن بكلية أصول الدين بالرياض، ١٤١٢، مكتوبة على الآلة الكاتبة ١٤١٢.

١٧٠ - تفسير ابن كثير المسمى (تفسير القرآن العظيم)، للحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن كثير ت(٧٧٤)، دار الحديث- القاهرة، ط السادسة ١٤١٣.

١٧١ - تفسير أبي السعود المسمى (رإرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم) تأليف: أبي السعود محمد العمادي ت (٩٥١) دار إحياء التراث العربي - بيروت بدون ط وتاريخ.

١٧٢ - تفسير البغوي المسمى (معالم التنزيل)، تأليف الحسين بن مسعود الفراء البغوي ت (٥١٦) تحقيق: خالد عبد الرحمن العك ومروان سوار، دار المعرفة - بيروت ط الأولى ١٤٠٦.

١٧٣ - تفسير البيضاوي، لأبي سعيد ناصر الدين عبد الله بن عمر المعروف بالبيضاوي ت (٦٩١)، ضبط: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٧.

١٧٤ - تفسير الثعلبي، المسمى (الكشف والبيان)، لأبي إسحاق أحمد المعروف بالثعلبي، تحقيق: أبي محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢.

١٧٥ - تفسير السمرقندي المسمى (بحر العلوم)، لأبي الليث نصر بن محمد السمرقندي ت(٣٧٥)، تحقيق: علي معوض وعادل عبد الموجود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣.

١٧٦ - تفسير الطبري (جامع البيان عن تأويل آي القرآن) لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري ت (٣١٠)، تحقيق: محمود شاكر، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢١.

١٧٧ - تفسير القاسمي المسمى (محاسن التأويل) تأليف: محمد جمال الدين القاسمي ت (١٣٣٢)، تصحيح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر - بيروت، ط الثانية ١٣٩٨.

١٧٨ - تفسير القرآن، لأبي المظفر منصور بن محمد السمعاني ت ٤٨٩، تحقيق: أبي تميم ياسر بن إبراهيم وأبي بلال غنيم بن عباس بن غنيم، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤١٨.

١٧٩ - تفسير المنار، المسمى (تفسير القرآن الحكيم)، تأليف: محمد رشيد رضا ت(١٣٥٤)، تخريج: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية- بيروت، ط الأولى١٤٢٠.

١٨٠ - تفسير القرآن الكريم (سورة البقرة)، تأليف: الشيخ محمد بن صالح العثيمين رحمه الله، دار ابن الجوزي - الدمام، ط الأولى ١٤٢٣.

١٨١ - التفسير الكبير، المسمى (مفاتيح الغيب)، للفخر الرازي ت (٦٠٤)، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤٢١.

١٨٢ - التفسير اللغوي للقرآن د/ مساعد الطيار، دار ابن الجوزي - الدمام ط الأولى ١٤٢٢.

١٨٣ - تفسير النسفي، المسمى (مدارك التنزيل وحقائق التأويل) للإمام عبد الله بن أحمد النسفي ت (٧١٠) تحقيق: مروان محمد الشعار، دار النفائس - بيروت ط الأولى ١٤١٦.

١٨٤ - تفسير سورة الإخلاص (ضمن مجموع الفتاوى) لابن تيمية ت (٧٢٨)، جمع عبد الرحمن بن قاسم.

١٨٥ - تفسير كتاب الله العزيز، تأليف هود بن محكّم الهوّاري من علماء القرن الثالث، تحقيق: بالحاج بن سعيد شريفي، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٩٩٠.

١٨٦ - التفسير والمفسرون د/ محمد حسين الذهبي، مكتبة وهبة - القاهرة، ط السابعة ١٤٢١.

١٨٧ - تلخيص البيان في مجازات القرآن، تصنيف: الشريف الرضي ت (٤٠٦) تحقيق: محمد عبد الغني حسن، مطابع البابي الحلبي، - القاهرة، بدون ط وتاريخ.

١٨٨ - تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، للقاضي أبي بكر الباقلاني ت (٤٠٣)، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية - بيروت ط الثالثة ١٤١٤.

١٨٩ - التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، يوسف بن عبد الله بن عبد البر النميري ت (٤٦٣)، تحقيق: أسامة بن إبراهيم، الفاروق الحديثة- القاهرة، ط الثالثة. ١٤٢٤.

١٩٠ - التمييز لما أودعه الزمخشري من الاعتزالات في تفسير الكتاب العزيز، لأبي علي عمر بن محمد بن خليل السكوني المغربي ت (٧١٧)، (مخطوط في دار الكتب).

١٩١ - تناوب حروف الجر في لغة القرآن، د/ محمد حسن عوّاد، دار الفرقان- عمّان، ط الأولى ١٤٠٢.

١٩٢ - تنبيه الألباب على فضائل الإعراب، تأليف: أبي بكر محمد بن عبد الملك الشنتريني ت (٥٤٩)، تحقيق: د/ معيض ابن مساعد العوفي، دار المدني - جدة، ط الأولى ١٤١٠.

١٩٣ - التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم ومذاهبهم واعتقاداتهم، تصنيف: أبي محمد عبدالله بن السيِّد البطليوسي ت (٥٢١)، تحقيق: د/ أحمد حسن كحيل، ود/ حمزة عبد الله النشرتي، دار الاعتصام - مصر، ط الأولى ١٣٩٨.

١٩٤ - التنبيه على المخالفات العقدية في فتح الباري، تأليف: د/ علي بن عبد العزيز الشبل، دار الوطن - الرياض، ط الثانية ١٤٢٢

١٩٥ - تهذيب اللغة، لأبي منصور الأزهري ت ٣٧٠، تحقيق: مجموعة من الأساتذة، الدار المصرية للتأليف والترجمة / القاهرة، بدون ط وتاريخ.

١٩٦ - تهذيب التهذيب، لشهاب الدين أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت (٨٥٢)، دار الفكر- بيروت ط الأولى ١٤٠٤.

١٩٧ - التوابع في كتاب سيبويه، تأليف د/ عدنان محمد سلمان، جامعة بغداد، بدون ط ١٩٩١.

١٩٨ - التوجيه البلاغي لآيات العقيدة بين الطبري والزمخشري في تفسيريهما، إعداد: سليمان بن عبد العزيز الربعي، رسالة ماجستير في قسم البلاغة بكلية اللغة العربية بالرياض مطبوعة على الحاسب الآلي- ١٤٢٢-١٤٢٣.

١٩٩ - (التوجيه النحوي والصرفي لآيات قرآنية لدى المعتزلة)، إعداد: نايف شقير، بحث جامعي منشور في مجلة بحوث جامعة حلب، عدد ٨، ١٩٨٦.

٢٠٠ - توجيه اللمع، تأليف: أحمد بن الحسين بن الخباز ت(٦٣٩)، شرح كتاب اللمع، لأبي الفتح بن جني،تحقيق د/ فايز زكي دياب، دار السلام - القاهرة، ط الأولى ١٤٢٣.

٢٠١ - التوجيهات والآثار النحوية والصرفية للقراءات الثلاثة بعد السبعة، لأصحابها: أبي جعفر المدني، ويعقوب الحضرمي، وخلف الكوفي، تأليف د/ علي محمد فاخر، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الأولى ١٤٢٠.

٢٠٢ - التوحيد وإثبات صفات الرب (، تأليف محمد بن إسحاق بن خزيمة ت(٣١١)، تعليق : محمد بن خليل هراس، دار الكتب العلمية - بيروت ١٤٠٣.

٢٠٣ - التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب ت ١٢٠٦، تحقيق : أحمد محمد شاكر، عالم الكتب بيروت، ط الأولى ١٤٠٦.

٢٠٤ - توحيد الأسماء والصفات، تأليف: محمد بن إبراهيم الحمد، دار ابن خزيمة- الرياض، ط الأولى ١٤٢٣.

٢٠٥ - توضيح المقاصد والمسالك بشرح ألفية ابن مالك، للمرادي المعروف بابن أم قاسم ت(٧٤٩)، شرح وتحقيق: عبد الرحمن علي سليمان، مكتبة الكليات الأزهرية - القاهرة، ط الثانية ١٩٧٩.

٢٠٦ - توضيح المقاصد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الإمام ابن القيم، تأليف: أحمد بن إبراهيم بن عيسى، المكتب الإسلامي - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٦.

٢٠٧ - التوطئة، تأليف أبي علي الشلوبين ت (٦٥٤) تحقيق: د/ يوسف أحمد المطوع، مطابع سجل العرب - القاهرة، بدون ط ١٤٠١.

٢٠٨ - تيسير العزيز الحميد، سليمان بن عبدالله بن محمد بن عبد الوهاب ت ١٢٣٣،

مراجعة زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط السادسة، ١٤٠٥.

٢٠٩ - تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام لمنان، عبد الرحمن بن ناصر السعدي ت (١٣٧٦)، تحقيق: عبد الرحمن بن معلا اللويحق، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الأولى ١٤٢١.

٢١٠ - التيسير في القراءات السبع، لأبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ت(٤٤٤) تصحيح: اوتويرتزل، دار الكتاب العربي - بيروت ط الثالثة ١٤٠٦.

٢١١ - تيسير لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، تأليف: د/ عبد الرحمن المحمود، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤٢٣.

٢١٢ - ثمار القلوب في المضاف والمنسوب، تأليف: أبي منصور عبد الملك بن محمد الثعالبي ت (٤٢٩)، تحقيق: إبراهيم صالح، دار البشائر - دمشق ط الأولى ١٤١٤.

٢١٣ - جامع التفسير من كتب الأحاديث، إخراج: خالد عبد القادر آل عقدة، دار طيبة - الرياض، ط الأولى ١٤٢١.

٢١٤ - الجامع الكبير، لأبي عيسى الترمذي ت٢٧٩، تحقيق: د/ بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط الثانية ١٩٩٨م.

٢١٥ - جامع المسائل، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد- مكة، ط الأولى ١٤٢٤.

٢١٦ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ت(٦٧١)، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي - بيروت ط الرابعة ١٤٢٢.

٢١٧ - الجامع لعلم القرآن (تفسير الرماني) تأليف أبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت(٣٨٤)، مخطوط دار الكتب - القاهرة.

٢١٨ - الجدول في إعراب القرآن وصرفه، محمود صافي، مؤسسة الإيمان - بيروت ط الثانية، ١٤٠٩.

٢١٩ - الجمل في النحو، صنفه: أبو القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ت(٣٤٠)، تحقيق د/علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٥.

٢٢٠ - جمهرة اللغة، لأبي بكر محمد بن الحسن بن دريد ت(٣٢١)، تحقيق د/ رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين - بيروت، ط الأولى ١٩٨٨.

٢٢١ - الجنى الداني في حروف المعاني، صنعة: الحسن بن قاسم المرادي ت

(٧٤٩)، تحقيق: د/ فخر الدين قباوه وزميله، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣.

٢٢٢ - الجهمية والمعتزلة نشأتهما وأصولهما ومناهجهما وموقف السلف منهما قديماً وحديثاً، أ. د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤٢١.

٢٢٣ - الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، لشيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق د/ علي بن حسن الألمعي وزميليه، دار الفضيلة- الرياض، ط الأولى ١٤٢٤.

٢٢٤ - الجواز النحوي ودلالة الإعراب على المعنى، تأليف: د/ مراجع عبد القادر بالقاسم الطلحي، منشورات جامعة قاريونس- بنغازي، بدون ط وتاريخ.

٢٢٥ - حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح، لشمس الدين أبي بكر بن قيم الجوزية ت (٧٥١) تحقيق: يوسف علي بديوي، دار ابن كثير - دمشق، ط الخامسة ١٤٢٣.

٢٢٦ - حاشية الخضري على شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، للشيخ محمد الخضري، دار الفكر - بيروت، بدون ط ١٩٧٨.

٢٢٧ - حاشية الدسوقي على مغني اللبيب تأليف: مصطفى محمد عرفة الدسوقي، ملتزم الطبع والنشر: عبد الحميد أحمد حنفي - مصر، بدون ط وتاريخ.

٢٢٨ - حاشية الشهاب على تفسير البيضاوي، المسمى (عناية القاضي وكفاية الراضي) للقاضي شهاب الدين الخفاجي ت (١٠٦٩)، ضبط: عبد الرزاق المهدي، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٧.

٢٢٩ - حاشية الشيخ محمد الأمير على مغني اللبيب، مطبعة دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي - القاهرة، دون ط وتاريخ.

٢٣٠ - حاشية ياسين على التصريح، للشيخ ياسين العليمي، مطبوع حاشية على التصريح على التوضيح للأزهري، دار الفكر - بيروت بدون ط وتاريخ.

٢٣١ - حجة القراءات، لأبي زرعة بن زنجلة، عاش في القرن الرابع، تحقيق : سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة بيروت، ط الخامسة ١٤١٨.

٢٣٢ - الحجة في القراءات السبع، ابن خالويه ت ٣٠٧، تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم، دار الشروق - بيروت، ط الرابعة ١٤٠١.

٢٣٣ - الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة، إملاء: الحافظ قوام السنة أبي القاسم الأصبهاني ت (٥٣٥) تحقيق: محمد بن محمود أبو رحيم ومحمد بن ربيع بن هادي المدخلي، دار الراية - الرياض ط الأولى ١٤١١.

٢٣٤ - الحجة للقراء السبعة، تصنيف: أبي علي الحسن بن عبد الغفار الفارسي ت(٣٧٧) تحقيق: بدر الدين قهوجي وبشير حويجاتي، دار المأمون - دمشق، ط الأولى ١٤١١.

٢٣٥ - الحديث النبوي وأثره في الدراسات اللغوية والنحوية، تأليف. د/ محمد ضاري حمّادي، - مؤسسة المطبوعات العربية- بيروت، ط الأولى ١٤٠٢.

٢٣٦ - الحركات الباطنية في العالم الإسلامي، عقائدها وحكم الإسلام فيها، تأليف: د/ محمد أحمد الخطيب، مكتبة الأقصى- عمّان، ط الثانية ١٤٠٦.

٢٣٧ - حروف المعاني، لأبي القاسم الزجاجي ت (٣٤٠)، تحقيق: د/ علي توفيق الحمد، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤٠٦.

٢٣٨ - حقيقة التوحيد بين أهل السنة والمتكلمين، تأليف عبد الرحيم بن صمايل السلمي، دار المعلمة - الرياض ط الأولى ١٤٢١.

٢٣٩ - الحقيقة والمجاز، لشيخ الإسلام ابن تمية - ضمن مجموع الفتاوى - جمع ابن قاسم، نشر وزارة الشؤون الإسلامية ١٤١٦.

٢٤٠ - الحقيقة والمجاز في تاريخ الإباضية باليمن والحجاز، تأليف: سالم بن حمود بن شامس السيابي - وزارة التراث القومي والثقافة - سلطنة عمان، بدون ط ١٤٠٠.

٢٤١ - حكم البسملة في الصلاة: تأليف: أحمد العالم ت (١٣٩٧) تحقيق د/عبد السلام محمد الشريف العالم، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٢٤.

٢٤٢ - الحماسة البصرية، تأليف صدر الدين علي بن أبي الفرج بن الحسن البصري ت(٦٥٦)، تحقيق: د/ عادل جمال سليمان، لجنة إحياء التراث الإسلامي بوازارة الأوقاف - مصر، بدون ط ١٩٧٨.

٢٤٣ - الحيدة، للإمام عبد العزيز بن يحيى الكناني المكي ت (٢٤٠)، مطابع الجامعة الإسلامية - المدينة النبوية - ط الثالثة، ١٤٠٥.

٢٤٤ - الخاطريات، تأليف: أبي الفتح عثمان ابن جني، تحقيق: علي ذو الفقار شاكر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨.

٢٤٥ - خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب، تأليف عبد القادر بن عمر البغدادي ت (١٠٣٠) تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي - مصر ط بدون ط ١٤٠٠.

٢٤٦ - الخصائص، صنعة أبي الفتح عثمان بن جنى، تحقيق محمد علي النجار، دار الكتاب العربي- بيروت، بدون ط وتاريخ.

٢٤٧ - خصائص مذهب الأندلس النحوي خلال القرن السابع الهجري، تأليف: عبد القادر الهيتي، جامعة بغداد- بغداد، بدون ط ١٩٨٢.

٢٤٨ - خلق أفعال العباد، للإمام محمد بن إسماعيل البخاري ت(٢٥٦)، تحقيق د/ عبد الرحمن عميرة، دار الجيل - بيروت ط الأولى ١٤١١.

٢٤٩ - الدر المصون في علوم الكتاب المكنون، تأليف أحمد بن يوسف المعروف بالسمين الحلبي ت (٧٥٦) تحقيق: د/ أحمد محمد الخراط، دار القلم - دمشق، ط الأولى ١٤٠٨.

٢٥٠ - درء تعارض العقل والنقل، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨) تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض ط الثانية ١٤١١.

٢٥١ - الدراسات اللغوية والنحوية في مؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، وأثرها في استنباط الأحكام الشرعية، تأليف د/ هادي أحمد فرحان الشجيري، دار البشائر الإسلامية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢.

٢٥٢ - دراسات في الإعراب، د/ عبد الهادي الفضلي، تهامة - جدة، ط الأولى ١٤٠٥.

٢٥٣ - دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، تأليف: د/ عرفان عبد الحميد، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الأولى ١٤٠٤.

٢٥٤ - دراسات في فقه اللغة، د/ صبحي الصالح، دار العلم للملايين - بيروت، ط ١١، ١٩٨٦.

٢٥٥ - دراسات في كتاب سيبويه، د/ خديجة الحديثي، وكالة المطبوعات - الكويت، بدون ط ١٩٨٠.

٢٥٦ - دراسات لأسلوب القرآن الكريم، محمد بن عبد الخالق عضيمه، دار الحديث - القاهرة بدون ط وتاريخ.

٢٥٧ - دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره، إعداد: محمد المالكي، وزارة الأوقاف المغربية -المغرب، بدون ط ١٤١٧.

٢٥٨ - دراسة في النحو الكوفي من خلال معاني القرآن للفراء، المختار أحمد ديره، دار قتيبة - بيروت، ط الأولى ١٤١١.

٢٥٩ - درة الغوّاص في أوهام الخواص، تأليف: أبي محمد القاسم بن علي الحريري ت(٥١٦)، مطبعة الجوائب- قطسنطينية، ط الأولى ١٢٩٩.

٢٦٠ - الدرر السَّنيّة في الأجوبة النجدية، جمع عبد الرحمن ابن قاسم ت(١٣٩٢)، ط السادسة ١٤١٧.

٢٦١ - الدرس النحوي في بغداد، تأليف د/ مهدي المخزومي، دار الرائد العربي - بيروت ط الثانية ١٤٠٧.

٢٦٢ - الدعوات الكبير، لأبي بكر البيهقي ت (٤٥٨)، تحقيق: بدر بن عبد الله البدر، مركز المخطوطات والتراث - الكويت، ط الأولى ١٤١٤.

٢٦٣ - دفع إيهام الاضطراب عن آيات الكتاب، تأليف محمد الأمين بن محمد المختار الشنقيطي، ت(١٣٩٣)، مطبوع مع أضواء البيان للمؤلف، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط الأولى ١٤١٧.

٢٦٤ - دلائل الإعجاز في علم المعاني، تأليف: عبد القاهر الجرجاني ت (٤٧١)، صححه: محمد رشيد رضا، دار المعرفة- بيروت، بدون ط ١٤٠٤.

٢٦٥ - دلالة التراكيب، دراسة بلاغية،د/ محمد أبو موسى، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الأولى ١٣٩٩.

٢٦٦ - دلالة القرآن والأثر على رؤية الله بالبصر، تأليف د/ عبد العزيز بن زيد الرومي، مكتبة المعارف - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥.

٢٦٧ - دليل الأطروحات والرسائل الجامعية المسجلة بكليات الآداب بالمغرب، ١٩٦١-١٩٩٤، أشرف عليه: عمر أفا، منشورات كلية الآداب بالرباط ١٩٩٦.

٢٦٨ - دور السياق في تقدير مرجع الضمير في الدراسات اللغوية والقرآنية، د/ محمد أحمد خضير، مجلة علوم اللغة، المجلد الثاني، العدد الأول ١٩٩٩.

٢٦٩ - ديوان ابن مقبل، تحقيق د/ عزة حسن، دار الشرق العربي - بيروت بدون ط١٤١٦.

٢٧٠ - ديوان أبي العتاهية، دار صادر - بيروت، بدون ط ١٤٠٠.

٢٧١ - ديوان الأدب، لأبي إبراهيم إسحاق بن إبراهيم الفارابي ت (٣٥٠)، تحقيق د/ أحمد مختار عمر، طبعة مجمع اللغة العربية - القاهرة بدون ط ١٣٩٤.

٢٧٢ - ديوان الأعشى الكبير (ميمون بن قيس)، شرحه وقدّم له: مهدي محمد ناصر الدين، دار الكتب العلمية، - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧.

٢٧٣ - ديوان أمية بن أبي الصلت، تعليق: سيف الدين الكاتب، وأحمد عصام الكاتب، دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون ط وتاريخ.

٢٧٤ - ديوان الحطيئة، برواية وشرح ابن السكيت ت (٢٤٦)، تحقيق: د/ نعمان محمد طه، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٧.

٢٧٥ - ديوان الحماسة، لأبي تمام حبيب بن أوس الطائي ت(٢٣١)، تصحيح أديب من أفاضل الأدباء، مطبعة محمد علي صبيح - القاهرة، ط الثانية بدون تاريخ.

٢٧٦ - ديوان العجّاج، رواية الأصمعي وشرحه، تحقيق: د/ عزّة حسن، دار الشرق العربي - بيروت ط الأولى ١٤١٦.

٢٧٧ - ديوان الفرزدق، شرح على فاعور، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ.

٢٧٨ - ديوان النابغة الذبياني، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - مصر، بدون ط، ١٩٧٧.

٢٧٩ - ديوان امرئ القيس، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - مصر، بدون ط ١٩٩٠.

٢٨٠ - ديوان جران العود النمري، صنعة أبي جعفر محمد بن حبيب، تحقيق د/ نوري حمودي القيسي، دار الرشد - بغداد بدون ١٩٨٢.

٢٨١ - ديوان جران العود النميري، رواية أبي سعيد السكري، المكتبة الأزهرية للتراث، - القاهرة، بدون ط ١٤١٢.

٢٨٢ - ديوان جرير، بشرح: محمد بن حبيب، تحقيق: د/ نعمان محمد أمين طه، دار المعارف - القاهرة، ط الثالثة ١٩٨٦.

٢٨٣ - ديوان جميل بثينة، جمعه وحققه د/ إميل يعقوب، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الأولى ١٤١٢.

٢٨٤ - ديوان حسان بن ثابت، تحقيق د/ سيد حنفي، دار المعارف - القاهرة، بدون ط ١٩٨٣.

٢٨٥ - ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري، شرح عبد الرحمن البرقوقي، دار الأندلس - بيروت، بدون ط ١٩٨٠.

٢٨٦ - ديوان ذي الرمة، شرح أبي نصر الباهلي، تحقيق: د/ عبد القدوس أبو صالح، مؤسسة الإيمان - بيروت، ط الثانية ١٤٠٢.

٢٨٧ - ديوان رؤبة بن العجاج (مجموع أشعار العرب)، عناية: وليم بن الورد، - دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٠.

٢٨٨ - ديوان زهير بن أبي سلمى، شرح أبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب، دار الكتب المصرية - القاهرة، ط الأولى ١٣٦٣.

٢٨٩ - ديوان شعر حاتم بن عبد الله الطائي وأخباره صنعة يحيى بن مدرك الطائي، ورواية هشام بن محمد الكلبي، تحقيق : د/ عادل سليمان جمال، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٤١١.

٢٩٠ - ديوان عمر ابن أبي ربيعة، تقديم د/ فايز محمد، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الأولى ١٤١٢.

٢٩١ - ديوان لبيد بن ربيعة العامري، شرح الطوسي، تحقيق د/ إحسان عباس، مطبعة حكومة الكويت - الكويت، ط الثانية ١٩٨٤.

٢٩٢ - ذكر المعتزلة (من كتاب مقالات الإسلاميين) لأبي القاسم البلخي ت (٣١٩)، - ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة - تحقيق: فؤاد سيد، الدار التونسية- تونس، ط الثالثة ١٤٠٦.

٢٩٣ - الرد على الجهمية، لأبي سعيد الدارمي ت (٢٨٠) تحقيق: بدر البدر، دار ابن الأثير- الكويت، ط الثانية ١٤١٦.

٢٩٤ - الرد على الجهمية، للإمام أبي سعيد عثمان بن سعيد الدارمي ت(٢٨٠)، تعليق: بدر البدر، دار ابن الأثير - الكويت ط الثانية ١٤١٦.

٢٩٥ - الرد على الجهمية والزنادقة، للإمام أحمد بن حنبل ت (٢٤١)، تصحيح: إسماعيل الأنصاري، منشورات رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء- الرياض، بدون ط وتاريخ.

٢٩٦ - الرد على المجبرة، للقاضي عبد الجبار، ضمن رسائل العدل والتوحيد تحقيق د/ محمد عمارة، دار الشروق القاهرة ط الثانية ١٤٠٨.

٢٩٧ - الرد على المجبرة القدرية، تأليف أبي الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم بن إبراهيم إمام الزيدية ت (٢٩٨) - ضمن رسائل العدل والتوحيد - تحقيق د/ محمد عمارة، دار الشروق القاهرة ط الثانية ١٤٠٨.

٢٩٨ - الرد على المجبرة، للقاسم بن إبراهيم الرسي ت(٢٤٦)، ضمن رسائل العدل والتوحيد، تحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق- القاهرة ط الثانية ١٤٠٨.

٢٩٩ - الرد على النحاة، لأبي العباس أحمد القرطبي (ابن مضاء) ت (٥٩٢)، تحقيق د/ محمد إبراهيم البنا، دار الاعتصام- القاهرة، ط الأولى ١٣٩٩.

٣٠٠ - الرد على من قال بفناء الجنة والنار وبيان الأقوال في ذلك، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: د/ محمد بن عبد الله السمهري، دار بلنسية - الرياض، ط الأولى ١٤١٥.

٣٠١ - الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية، تأليف يحيى بن الحسين بن القاسم، إمام الزيدية ت(٢٩٨)، ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة، ط الثانية ١٤٠٨.

٣٠٢ - الرسالة الصفدية (قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة) تأليف: شيخ الإسلام أحمد بن عبد الحليم بن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: سيد بن عباس الحليمي وزميله، أضواء السلف - الرياض - ط الأولى ١٤٢٣.

٣٠٣ - رسالة الملائكة، لأبي العلاء أحمد التنوخي المعري ت (٤٤٩)، تحقيق: محمد سليم الجندي، دار صادر - بيروت بدون ط ١٤١٢.

٣٠٤ - الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة والجماعة في الاعتقادات وأصول الديانات، تأليف: أبي عمرو عثمان بن سعيد الداني ت (٤٤٠)، تحقيق: د/ محمد بن سعيد القحطاني، دار ابن الجوزي - الدمام، ط الأولى ١٤١٩.

٣٠٥ - رصف المباني في شرح حروف المعاني، تأليف: أحمد بن عبد النور المالقي، تحقيق: د/ أحمد الخراط، دار القلم - دمشق، ط الثالثة ١٤٢٣.

٣٠٦ - روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني تأليف: محمود الآلوسي ت(١٢٧٠)، تعليق: محمد أحمد الأمد وعمر عبد السلام السلامي، دار إحياء التراث العربي - بيروت ط الأولى ١٤٢٠.

٣٠٧ - الروضة البهيّة في ما بين الأشاعرة والماتريدية، تأليف: الحسن بن عبد المحسن، أبي عذبة، ت (١١٧٢)، ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤.

٣٠٨ - زاد المسير في علم التفسير لأبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي ت (٥٩٧)، المكتب الإسلامي - بيروت ط الأولى ١٤٢٣.

٣٠٩ - زاد المعاد في هدي خير العباد، لشمس الدين أبي بكر محمد بن قيم الجوزية ت (٧٥١)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، - بيروت، ط الخامسة عشرة، ١٤٠٧.

٣١٠ - الزاهر في معاني كلمات الناس، تأليف: أبي بكر بن الأنباري ت (٣٢٨) تحقيق: د/ حاتم الضامن، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الأولى ١٤١٢.

٣١١ - الزمخشري ومنهجه في توظيف القراءات القرآنية، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، جامعة محمد الخامس، كلية الآداب والعلوم الإنسانية - الرباط، إعداد: عبد الرحيم مرزوق، إشراف: د/ التهامي الراجي الهاشمي، على الآلة الكاتبة ١٤١٠.

٣١٢ - السبعة في القراءات، لابن مجاهد ت ت٣٢٤، تحقيق د/ شوقي ضيف، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية بدون ت.

٣١٣ - سرصناعة الإعراب، تأليف : أبي الفتح عثمان بن جني ت(٣٩٢)، تحقيق: د/ حسن هنداوي، دار القلم - بيروت - ط الثانية ١٤١٣.

٣١٤ - سفر السعادة وسفير الإفادة، تأليف: علم الدين أبي الحسن السخاوي ت (٦٤٣)، تحقيق د/ محمد أحمد الدالي، دار صادر - بيروت ط الثانية ١٤١٥.

٣١٥ - السنة، تأليف : أبي بكر أحمد بن محمد بن هارون الخلال ت(٣١١)، تحقيق: د/ عطية الزهراني، دار الراية - الرياض ط الثانية ١٤١٥.

٣١٦ - السنة، للإمام عبد الله بن إمام أهل السنة أحمد بن حنبل ت(٢٩٠)، تحقيق د/ محمد بن سعيد بن سالم القحطاني، رمادي للنشر- الدمام ط الرابعة ١٤١٦.

٣١٧ - السنن الإلهية في الأمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية، تأليف: د/ عبد الكريم زيدان، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثالثة ١٤١٩.

٣١٨ - سنن ابن ماجة، للحافظ عبد الله محمد بن يزيد القزويني ت (٢٧٥)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة البابي الحلبي، بدون ط وتاريخ.

٣١٩ - سنن أبي داود، للحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي، تعليق: عزّت عبيد الدعّاس، وعادل السيد، دار الحديث - بيروت، ط الأولى ١٣٩٤.

٣٢٠ - سنن النسائي، بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي اعتنى به، عبد الفتاح أبو غدّة، دار البشائر- بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٩.

٣٢١ - السياق وأثره في توجيه المعنى في تفسير الطبري، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في اللغة العربية وآدابها، كلية الأداب والعلوم الإنسانية - فاس، إعداد: محمد بنعدة، إشراف د/ محمد المالكي، ١٤١٨.

٣٢٢ - سير أعلام النبلاء، تصنيف: شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الرابعة ١٤٠٦.

٣٢٣ - سيرة النبي ﷺ، لأبي محمد عبد الملك بن هشام، مراجعة محمد محي الدين عبد الحميد بدون ط وت.

٣٢٤ - شأن الدعاء، لأبي سليمان حمد بن محمد الخطابي ت(٣٨٨) تحقيق: أحمد يوسف الدقاق، دار الثقافة العربية - بيروت، ط الثالثة ١٤١٣.

٣٢٥ - شرح ابن الناظم على ألفية ابن مالك، شرح: بدر الدين ابن مالك ت(٦٨٦)،

تحقيق: محمد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠.

٣٢٦ - شرح ابن عقيل على ألفية ابن مالك، تأليف بهاء الدين عبد الله بن عقيل، ت(٧٦٩)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١١.

٣٢٧ - شرح أبيات سيبويه، تأليف: أبي محمد يوسف بن أبي سعيد السيرافي ت(٣٨٥)، تحقيق: د/ محمد علي سلطاني، دار المأمون للتراث - دمشق، بدون ط ١٩٧٩.

٣٢٨ - شرح أبيات مغني اللبيب، صنفه: عبد القادر بن عمر البغدادي ت (١٠٩٣)، تحقيق: عبد العزيز رباح، وأحمد يوسف الدقاق، دار المأمون للتراث - دمشق، ط الأولى ١٩٧٣.

٣٢٩ - شرح أشعار الهذليين، صنعة أبي سعيد الحسن بن الحسين السكري، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، مكتبة دار العروبة - القاهرة، بدون ط وتاريخ.

٣٣٠ - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تأليف: أبي القاسم اللالكائي ت (٤١٨)، تحقيق: د/ أحمد سعدان حمدان، دار طيبة - الرياض بدون ط وتاريخ.

٣٣١ - شرح الأشموني لألفية ابن مالك (منهج السالك إلى ألفية ابن مالك) شرح: أبي الحسن علي نور الدين الأشموني (٩٢٩)، تحقيق: د/ عبد الحميد السيد، المكتبة الأزهرية للتراث - القاهرة، بدون ط وتاريخ.

٣٣٢ - شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبد الجبار بن أحمد ت (٤١٥)، تعليق: أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، تحقيق: د/عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة - القاهرة، ط الثالثة ١٤١٦.

٣٣٣ - شرح الأنموذج في النحو، تصنيف: محمد بن عبد الغني الأردبيلي ت (٦٤٧) تحقيق د/ حسن شاذلي فرهود، دار العلوم - الرياض، ط الأولى ١٤١١.

٣٣٤ - شرح التسهيل لجمال الدين ابن مالك ت (٦٧٢)، تحقيق: د/ عبد الرحمن السيد ود/ محمد بدوي مختون، دار هجر - القاهرة، ط الأولى ١٤١٠.

٣٣٥ - شرح الحدود النحوية، تأليف جمال الدين بن عبد الله الفاكهي ت (٩٧٢)، تحقيق: د/ صالح بن حسين العايد، مطبوعات جامعة الإمام - الرياض، بدون ط وتاريخ.

٣٣٦ - شرح الرضي كافية ابن الحاجب، محمد بن الحسن الاسترباذي المعروف بالرضي ت (٦٨٦) تحقيق: د/ حسن الحفظي ود/ يحيى بشير، طبعة جامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، ط الأولى ١٤١٤.

٣٣٧ - شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تأليف: ابن أبي العز الحنفي - (٧٩٢)، تحقيق: أحمد محمد شاكر، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ١٤١٨.

٣٣٨ - شرح العقيدة الواسطية لابن تيمية ت (٧٢٨)، شرح الشيخ د/ صالح الفوزان، دار الفيحاء - دمشق ط الثانية ١٤١٨.

٣٣٩ - شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، شرح الشيخ محمد بن صالح العثيمين، عناية: سعد بن فواز الصميل، دار ابن الجوزي - الدمام ط الثانية ١٤١٥.

٣٤٠ - شرح ألفية ابن معط (يحيى بن معط ت ٦٢٨) شرح: عبد العزيز بن جمعة الموصولي (ابن القواس) ت (٦٩٦)، تحقيق: د/ علي موسى الشوملي، مكتبة الخريجي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥.

٣٤١ - شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات، لأبي بكر محمد بن القاسم الأنباري ت(٣٢٨) تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف - القاهرة، ط الرابعة ١٤٠٠.

٣٤٢ - شرح الكافية، تأليف: محمد بن إبراهيم بن جماعة ت (٧٣٣)، تحقيق د/ محمد عبد المجيد، دار البيان - مصر، ط الأولى ١٤٠٨.

٣٤٣ - شرح الكافية الشافية، لابن مالك ت٦٧٢، تحقيق د/ عبد المنعم أحمد هريري، جامعة أم القرى مكة ط الأولى ١٤٠٢.

٣٤٤ - شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير أو المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، تأليف محمد ابن أحمد الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار ت(٩٧٢)، تحقيق د/ محمد الزحيلي وزميله، مكتبة العبيكان - الرياض، بدون ط ١٤١٨.

٣٤٥ - شرح اللمع، صنفه: ابن برهان العكبري أبو القاسم عبدالواحد الأسدي ت(٤٥٦)، تحقيق: د/ فائز فارس، ط الأولى - الكويت ١٤٠٤.

٣٤٦ - شرح اللمع للأصفهاني، أبي الحسن علي بن الحسين الباقولي ت (٥٤٣)، تحقيق د/ إبراهيم أبو عباة، مطابع عمادة البحث العلمي - جامعة الإمام محمد بن سعود - الرياض، بدون ط١٤١١.

٣٤٧ - شرح المفصل، لابن يعيش ت ٦٤٣، إدارة الطباعة المنيرية مصر، بدون ط وتاريخ.

٣٤٨ - شرح المقدمة الجزولية الكبير، لأبي علي الشلوبين ت (٦٥٤)، تحقيق: أ. د/ تركي بن سهو العتيبي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية ١٤١٤.

٣٤٩ - شرح المقدمة الكافية في علم الإعراب، لابن الحاجب ت (٦٤٦) تحقيق: جمال عبد العاطي مخيمر أحمد، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة، ط الأولى ١٤١٨.

٣٥٠ - شرح المكودي على ألفية ابن مالك، تأليف: أبي زيد عبد الرحن بن علي المكودي ت(٨٠٧)، تحقيق: د/ فاطمة راشد الراجحي، جامعة الكويت - الكويت، بدون ط ١٤١٢.

٣٥١ - الشرح الممتع على زاد المستقنع، للشيخ: محمد بن صالح العثيمين، مؤسسة آسام- الرياض، ط الثانية ١٤١٤.

٣٥٢ - شرح المواقف، للقاضي الإيجي ت(٧٥٦) شرح: الشريف الجرجاني ت(٨١٦)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٩.

٣٥٣ - شرح جمل الزجاجي، تأليف: أبي الحسن علي بن محمد بن خروف الإشبيلي ت(٦٠٩)، تحقيق: د/ سلوى محمد عمر عرب، مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، بدون ط ١٤١٩.

٣٥٤ - شرح جمل الزجاجي لابن عصفور الإشبيلي ت(٦٦٩) تحقيق: د/ صاحب أبو جناح، بدون ت وتاريخ.

٣٥٥ - شرح ديوان الحماسة، لأبي علي أحمد بن محمد بن الحسن المرزوقي ت(٤٢١)، نشره أحمد أمين، وعبد السلام هارون، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ط الأولى ١٣٧١.

٣٥٦ - شرح ديوان حسّان بن ثابت الأنصاري، ضبط البرقوقي، دار الأندلس - بيروت، ط بدون ط ١٩٨٠.

٣٥٧ - شرح عمدة الحافظ وعدّة اللافظ، تأليف: جمال الدين محمد بن مالك ت (٦٧٢)، تحقيق: عدنان عبد الرحمن الدّوري، طبعة وزارة الأوقاف العراقية، بدون ط ١٣٩٧.

٣٥٨ - شرح عيون الإعراب، تأليف: أبي الحسن علي بن فضّال المجاشعي، تحقيق: د/ حنّا جميل حداد، مكتبة المنار- الأردن، ط الأولى ١٤٠٦.

٣٥٩ - شرح عيون كتاب سيبويه، تأليف أبي نصر هارون بن موسى بن صالح بن جندل القيسي القرطبي ت(٤٠١)، تحقيق: عبد ربه عبد اللطيف عبد ربه، مطبعة حسّان - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٤.

٣٦٠ - شرح قواعد الإعراب لابن هشام، تأليف: محيي الدين الكافيجي ت (٨٧٩)، تحقيق د/ فخر الدين قباوة، دار طلاس- دمشق، ط الأولى ١٩٨٩.

٣٦١ - شرح كتاب التوحيد من صحيح البخاري، تأليف: عبد الله بن محمد الغنيمان، دار العاصمة- الرياض، ط الثانية ١٤٢٢.

٣٦٢ - شرح كتاب الحماسة، لأبي القاسم زيد بن علي الفارسي ت (٤٦٧)، تجقيق د/ محمد عثمان علي، دار الأوزاعي - بيروت، ط الأولى بدون تاريخ.

٣٦٣ - شرح كتاب سيبويه، المسمى «تنقيح الألباب في شرح غوامض الكتاب»، تأليف أبي الحسن علي من محمد الإشبيلي المعروف بابن خروف ت (٦٠٩)، تحقيق: خليفة محمد خليفة بديري، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤١٥.

٣٦٤ - شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي ت(٣٦٨) تحقيق: د/ رمضان عبد التواب، الهيئة المصرية للكتاب - القاهرة، ١٩٩٠.

٣٦٥ - شرح كتاب سيبويه، لأبي سعيد السيرافي ت٣٦٨، مخطوط دار الكتب والوثائق القومية القاهرة.

٣٦٦ - شرح كتاب سيبويه،(السفر الأول) لأبي الفضل قاسم بن علي الصفار البطليوسي ت بعد (٦٣٠)، تحقيق: د/ معيض بن مساعد العوفي، دار المآثر - المدينة النبوية، ط الأولى ١٤١٩.

٣٦٧ - شرح لمعة الاعتقاد للمقدسي شرح الشيخ محمد العثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، دار الاستقامة- القاهرة ط الأولى ١٤١٢.

٣٦٨ - شرح ملحة الإعراب، لأبي محمد القاسم بن علي الحريري البصري ت(٥١٦)، تحقيق: د/ فائز فارس، دار الأمل - الأردن، ط الأولى ١٤١٢.

٣٦٩ - الشرك وأنواعه، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية المدينة، إعداد: جفري افندي وهاب، إشراف الشيخ: عبد الله الغنيمان.

٣٧٠ - شعر زهير بن أبي سلمى، صنعة الأعلم الشنتمري، تحقيق د/ فخر الدين قباوة، دار الآفاق الجديدة - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٠.

٣٧١ - شعر عمرو بن معدي كرب الزبيدي، جمع مطاع الطرابيشي، مطبوعات مجمع اللغة بدمشق ط الثانية ١٤٠٥.

٣٧٢ - الشعر أو شرح الأبيات المشكلة الإعراب، لأبي علي الفارسي الحسن بن أحمد ت(٣٧٧) تحقيق : د/ محمود الطناحي، مكتبة الخانجي - القاهرة ط الأولى ١٤٠٨.

٣٧٣ - الشعر والشعراء، لأبي محمد عبدالله بن مسلم بن قتيبة ت(٢٧٦)، تحقيق: د/ عمر الطباع، دار الأرقم - بيروت، ط الأولى ١٤١٨.

٣٧٤ - شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، لابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، تحقيق : عمر بن سليمان الحفيان، مكتبة العبيكان - الرياض، ط الأولى ١٤٢٠.

٣٧٥ - شواهد التوضيح والتصحيح لمشكلات الجامع الصحيح، لابن مالك، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، عالم الكتب - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٣.

٣٧٦ - الشيعة الاثنا عشرية وتحريف القرآن، محمد بن عبد الرحمن السيف، دار الأمل - القاهرة، ط الثانية ١٤٢٠.

٣٧٧ - الصاحبي لأبي الحسين أحمد بن فارس ت ٣٩٥، تحقيق السيد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي - القاهرة، بدون ط، ١٩٧٧.

٣٧٨ - الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) تأليف: إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين - بيروت، ط الثالثة ١٤٠٤.

٣٧٩ - صحيح البخاري، للإمام الحافظ أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ت(٢٥٦)، عناية أبي صهيب الكرمي، بيت الأفكار الدولية - الرياض بدون ط ١٤١٩.

٣٨٠ - صحيح الجامع الصغير وزيادته، (الفتح الكبير) تأليف: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٨.

٣٨١ - صحيح مسلم، للإمام أبي الحجاج الحسين بن الحجاج القشيري ت ٢٦١، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، نشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والافتاء والدعوة الإرشاد - الرياض، ط بدون ١٤٠٠.

٣٨٢ - الصعقة الغضبية في الرد على منكري العربية، تأليف: أبي الربيع سليمان الطوفي الصرصري الحنبلي ت(٧١٦)، تحقيق: د/ محمد بن خالد الفاضل، مكتبة العبيكان - الرياض، ط الأولى ١٤١٧.

٣٨٣ - الصفوة من القواعد الإعرابية، د/ عبد الكريم بكّار، دار القلم - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨.

٣٨٤ - الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تصنيف: شمس الدين أبي بكر الشهير بابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، تحقيق: د/ علي بن محمد الدخيل الله، دار العاصمة - الرياض ط الأولى ١٤٠٨.

٣٨٥ - ضحى الإسلام، لأحمد أمين، دار الكتاب العربي - بيروت، ط العاشرة بدون تاريخ.

٣٨٦ - ضرائر الشعر لابن عصفور الإشبيلي ت (٦٦٩)، تحقيق السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس -بيروت بدون ط وتاريخ.

٣٨٧ - ضعيف الجامع الصغير وزيادته، تأليف محمد ناصر الدين الألباني، إشراف زهير الشاويش، المكتب الإسلامي بيروت، ط الثالثة ١٤١٠.

٣٨٨ - طبقات ابن سعد (الطبقات الكبرى)، تأليف: محمد بن سعد كاتب الواقدي، دار التحرير- بيروت، بدون ط وتاريخ.

٣٨٩ - طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى الفراء ت (٥٢٦) تحقيق: د/ عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان- الرياض، ط الأولى ١٤٢٥.

٣٩٠ - طبقات النحويين واللغوين، لأبي بكر الزبيدي ت (٣٧٩)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية ١٩٨٤.

٣٩١ - ظاهرة الإرجاء في الفكر الإسلامي د/ سفر الحوالي، مكتب الطيب- القاهرة، ط الأولى ١٤١٧

٣٩٢ - ظاهرة الإعراب في العربية، تأليف: عبد الوكيل عبد الكريم الرعيض، دار اقرأ - ليبيا، ط الأولى ١٣٩٩.

٣٩٣ - ظاهرة التأويل في إعراب القرآن الكريم، د/ محمد عبد القادر هنادي، مكتبة الطالب الجامعي- مكة، ط الأولى ١٤٠٨.

٣٩٤ - ظاهرة التأويل في الدرس النحوي، د/ عبد الله بن حمد الخثران، النادي الأدبي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٨.

٣٩٥ - ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، د/ السيد أحمد عبد الغفار، دار الرشيد- الرياض، بدون ط١٤٠٠.

٣٩٦ - ظاهرة التخفيف في النحو العربي، د/أحمد عفيفي، الدار المصرية اللبنانية القاهرة، ط الأولى ١٤١٧.

٣٩٧ - ظاهرة الحذف في الدرس اللغوي، تأليف د/ طاهر سليمان حموده، الدار الجامعية - الأسكندرية، بدون ط وتاريخ.

٣٩٨ - العجالة في تفسير الجلالة، جمع: أحمد بن محمود الخجندي ت (٧٠٠ أو نحوها)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، ضمن بحوث مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج٢، عدد ٧٢، ذو القعدة ١٤١٧.

٣٩٩ - عصمة الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، د/ يوسف بن محمد السعيد، بحث منشور في مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية- الرياض، العدد الثامن والعشرون، شوال ١٤٢٠.

٤٠٠ - عقود الزبرجد على مسند الإمام أحمد، تأليف: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: أحمد عبد الفتاح تمام، وزميله، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٠٧

٤٠١ - عقيدة الإمام ابن جرير الطبري ت (٣١٠)، ضمن المجموعة العلمية السعودية، تحقيق : الشيخ عبد الله بن حميد، دار البخاري - بريدة، بدون ط ١٤١٣.

٤٠٢ - عقيدة الإمام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي ت (٣٢١)، - ضمن المجموعة العلمية السعودية، من درر علماء السلف الصالح، تحقيق الشيخ: عبد الله بن محمد بن حميد، دار البخاري - بريدة، بدون ط ١٤١٣.

٤٠٣ - عقيدة الإمام الأزهري، تأليف: د/ علي بن نفيع العلياني، دار الوطن - الرياض، ط الأولى ١٤١٨.

٤٠٤ - عقيدة التوحيد في فتح الباري شرح صحيح البخاري، تأليف: أحمد عصام الكاتب، دار الآفاق الجديدة - بيروت ط الأولى ١٤٠٣.

٤٠٥ - عقيدة السلف وأصحاب الحديث، تأليف: أبي عثمان إسماعيل الصابوني ت (٤٤٩)، تحقيق: د/ ناصر الجديع، دار العاصمة - الرياض ط الثانية ١٤١٩.

٤٠٦ - علاقة العلوم الشرعية باللغة العربية، د/ محمد بدري معبدي، ضمن بحوث مؤتمر علوم الشريعة في الجامعات الواقع والطموح، عمّان-ط الأولى ١٤١٦.

٤٠٧ - علوم البلاغة البيان والمعاني والبديع، تأليف: أحمد مصطفى المراغي، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الثانية ١٤٠٦.

٤٠٨ - عمدة التفسير عن الحافظ ابن كثير، اختيار وتحقيق : أحمد شاكر، مكتبة ابن تيمية - القاهرة، بدون ط وتاريخ.

٤٠٩ - العنوان في القراءات السبع لأبي طاهر اسماعيل بن خلف الأنصاري ت(٤٥٥) تحقيق د/ زهير زاهد وزميله، عالم الكتب - بيروت ط الأولى ١٤٠٥.

٤١٠ - العوامل المائة النحوية في أصول علم العربية، لعبد القاهر الجرجاني ت

(٤٧١)، شرح الشيخ خالد الأزهري ت (٩٠٥)، تحقيق : د/ البدوي زهران، دار المعارف - القاهرة، ط الثانية ١٩٨٨.

٤١١ - عيسى بن عمر الثقفي، نحوه من خلال قراءته، تأليف: صباح عباس السّالم، مؤسسة الأعلمي - بيروت، ط الأولى ١٣٩٥.

٤١٢ - غاية النهاية في طبقات القراء، تأليف: شمس الدين محمد بن محمد بن الجزري ت (٨٣٣)، عناية: ج. برجستراسر، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٣٥١.

٤١٣ - غريب الحديث، لأبي إسحاق إبراهيم الحربي ت (٢٨٥)، تحقيق: د/ سليمان العايد، مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة المكرمة، ط الأولى ١٤٠٥.

٤١٤ - الفاخر، لأبي طالب المفضل بن سلمة بن عاصم ت (٢٩١)، تحقيق: عبد العليم الطحاوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب بدون ط ١٩٧٤.

٤١٥ - فتاوى العقيدة، للشيخ محمد بن عثيمين، تعليق: د/ تامر الجارحي، دار الكتب العلمية، بدون ط ١٤٢٤.

٤١٦ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري، تأليف: الحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، ت (٨٥٢)، بيت الأفكار الدولية، بدون ط وتاريخ.

٤١٧ - فتح القدير الجامع بين فنّي الرواية والدراية من علم التفسير، تأليف : العلامة محمد بن علي الشوكاني ت(١٢٥٠) دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثانية ١٤٢٢.

٤١٨ - فتح المجيد لشرح كتاب التوحيد، عبد الرحمن بن حسن بن محمد بن عبد الوهاب ت ١٢٨٥، تحقيق: د/ الوليد بن عبد الرحمن آل فريان، توزيع وزارة الشؤون الإسلامية الرياض، ط الرابعة ١٤١٩.

٤١٩ - الفتوى الحموية الكبرى، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ.

٤٢٠ - فرحة الأديب، لأبي محمد الأعرابي ت بعد ٤٣٠، تحقيق د/ محمد علي سلطاني، دار قتيبة بدون ط ١٤٠١.

٤٢١ - الفَرْق بين الفِرَق، تأليف: عبد القاهر البغدادي ت (٤٢٩)، تعليق: إبراهيم رمضان، دار المعرفة - بيروت، ط الثالثة ١٤٢١

٤٢٢ - الفروق اللغوية وأثرها في تفسير القرآن الكريم، تأليف: د/ محمد بن عبد

الرحمن الشايع، مكتبة العبيكان- الرياض، ط الأولى ١٤١٤.

٤٢٣ - الفريد في إعراب القرآن المجيد، تأليف: المنتجب حسين بن أبي العز الهمداني ت (٦٤٣)، تحقيق د/ فهمي حسن النمر، ود/ فؤاد علي مخيمر، دار الثقافة - الدوحة، ط الأولى ١٤١١.

٤٢٤ - الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم الظاهري ت (٥٤٨)، دار الفكر، بدون ط، ١٤٠٠.

٤٢٥ - فصوص الحكم، لمحيي الدين بن عربي، ت (٦٣٨)، تحقيق: أبو العلاء عفيفي، مكتبة دار الثقافة-بغداد، بدون ط وتاريخ.

٤٢٦ - فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومبيانتهم لسائر المخالفين، تأليف: القاضي عبد الجبار بن أحمد ت (٤١٥)، مطبوع ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، الدار التونسية - تونس، ط الثانية ١٤٠٦.

٤٢٧ - الفهرست، لأبي الفرج محمد بن يعقوب المعروف بالوراق (ابن النديم) ت (٣٨٠)، تحقيق: رضا الحائري، دار المسرّة - طهران، ط الثالثة ١٩٨٨.

٤٢٨ - الفوائد، لابن القيم ت (٧٥٢) تحقيق د/ ماهر منصور عبد الرازق وزميله، دار اليقين - المنصورة، ط الأولى ١٤١٦.

٤٢٩ - الفوائد الضيائية شرح كافية ابن الحاجب، نور الدين عبد الرحمن الجامي ت(٨٩٨) تحقيق د/ أسامة طه الرفاعي، وزارة الأوقاف - العراق، بدون ط ١٤٠٣.

٤٣٠ - فوائد في مشكل القرآن، لسلطان العلماء عز الدين بن عبد السلام ت (٦٦٠)، تحقيق د/ سيد رضوان علي، دار الشروق - جدة، ط الثانية ١٤٠٢.

٤٣١ - في أصول النحو، تأليف: سعيد الأفغاني، المكتب الإسلامي - بيروت، بدون ط ١٤٠٧.

٤٣٢ - في إعراب القرآن، د/ محمود أحمد نحلة، دار النهضة - بيروت، بدون ط، ١٤٠٨.

٤٣٣ - فيض الإنشراح من روض طيّ الاقتراح، تأليف: أبي عبد الله محمد بن الطيب الفاسي ت (١١٧٠)، تحقيق د/ محمود فجال، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث - دبي، ط الأولى ١٤٢١.

٤٣٤ - قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة، تأليف: شيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨)، تحقيق: ربيع بن هادي المدخلي، مكتبة لينة - مصر، ط الأولى ١٤١٢.

٤٣٥ - قاعدة في التوسل والوسيلة، لشيخ الإسلام ابن تيمية (٧٢٨)، ضمن مجموع فتاوى ابن تيمية، جمع ابن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية - ١٤١٥.

٤٣٦ - القاموس المحيط، تأليف: مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (٨١٧)، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الثانية ١٤٠٧.

٤٣٧ - القدر وما ورد في ذلك من الآثار، تأليف الإمام عبد الله بن وهب بن مسلم ت(١٩٧) تحقيق: عمر بن سليمان الحفيان، دار العطاء - الرياض، ط الأولى ١٤٢٢.

٤٣٨ - القرآن كلام الله حقيقة، تأليف شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، ضمن مجموع الفتاوى مجلد ١٢، جمع عبد الرحمن بن قاسم، طبعة وزارة الشؤون الإسلامية، ١٤١٦.

٤٣٩ - القرارات النحوية والتصريفية لمجمع اللغة العربية بالقاهرة جمعاً ودراسة وتقويماً، تأليف: خالد بن سعود العصيمي، دار التدمرية- الرياض، ط الأولى ١٤٢٣.

٤٤٠ - القصيدة النونية في الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية، نظم: عبد الوهاب بن علي الكافي السبكي ت (٧٧١) - ضمن كتاب المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤.

٤٤١ - القضاء والقدر، لشيخ الإسلام ابن تيمية ت (٧٢٨) تحقيق: د/ أحمد عبد الرحيم السايح، دار الكتاب العربي - بيروت، ط الثالثة ١٤٢٢.

٤٤٢ - قضايا اللغة في كتب التفسير، المنهج - التأويل - الإعجاز. د/ الهادي الجطلاوي، كلية الآداب - تونس، ط الأولى ١٩٩٨.

٤٤٣ - القطع والائتناف، تأليف: أبي جعفر النحاس ت (٣٣٨)، تحقيق: د/ عبد الرحمن المطرودي، عالم الكتب- الرياض، ط الأولى ١٤١٣.

٤٤٤ - قواعد التفسير جمعاً ودراسة، خالد بن عثمان السبت، دار ابن عفان- القاهرة، ط الأولى ١٤٢١.

٤٤٥ - القواعد المثلى في صفات الله وأسمائه الحسنى، للشيخ محمد بن عثيمين، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، مكتبة السنة - القاهرة، ط الثانية ١٤٢٠.

٤٤٦ - القواعد النحوية على اللغة التميمية، د/ يسرية محمد إبراهيم، المطبة الإسلامية الحديثة - القاهرة، بدون ط ١٤١٩.

٤٤٧ - القواعد والفوائد في الإعراب، تأليف: ركن الدين محمد بن أبي الحسن الخاوراني الشوكاني ت (٥٧١)، تحقيق د/ عبدالله الخثران، دار المعرفة الجامعية - الأسكندرية، بدون ط ١٤١٣.

٤٤٨ - القول المفيد على كتاب التوحيد، شرح الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع د/ سليمان أبا الخيل، ود/ خالد المشيقح، دار ابن الجوزي الدمام، ط الأولى ١٤١٨.

٤٤٩ - القياس النحوي بين مدرستي البصرة والكوفة، تأليف: لمحمد عاشور السويح، الدار الجماهيرية، - ليبيا، ط الأولى ١٩٨٦.

٤٥٠ - القياس في النحو، تأليف: د/ منى إلياس، دار الفكر- دمشق، ط الأولى ١٤٠٥.

٤٥١ - الكافي الشاف في تخريج الكشّاف، تأليف الحافظ أحمد بن حجر العسقلاني ت (٨٥٢)، دار المعرفة - بيروت، مطبوع في ذيل الكشاف للزمخشري، بدون ط وتاريخ.

٤٥٢ - الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية (القصيدة النونية) للإمام ابن قيّم الجوزية ت (٧٥١)، تحقيق: عبد الله بن محمد العمير، دار ابن خزيمة - الرياض ط الأولى ١٤١٦.

٤٥٣ - الكامل، تأليف أبي العباس محمد بن يزيد المبرد ت(٢٨٥)، تحقيق : د/ محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، ط الثانية ١٤١٣.

٤٥٤ - الكتاب، لسيبويه، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، ط الأولى ١٣١٦.

٤٥٥ - الكتاب، (كتاب سيبويه)، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر ت (١٨٠)، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثالثة، ١٤٠٨.

٤٥٦ - الكتّاب، لابن درستويه: عبد الله بن جعفر الفارسي ت (٣٤٧)، تحقيق:د/ إبراهيم السامرائي، وزميله، دار الجيل- بيروت، ط الأولى ١٤١٢.

٤٥٧ - كتاب فيه معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، تأليف: إمام الزيدية يحي بن الحسين ت (٢٩٨) ضمن رسائل العدل والتوحيد، جمع د/ محمد عمارة، ط الشروق.

٤٥٨ - الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تأليف: جار الله محمود بن عمر الزمخشري ت (٥٣٨)، دار المعرفة - بيروت بدون ط وتاريخ.

٤٥٩ - كشف الاتجاه الرافضي في تفسير الطبرسي، رسالة مقدمة لنيل الشهادة العالمية، إعداد: أحمد طاهر أويس، الجامعة الإسلامية - المدينة المنورة، عام ١٤٠٨.

٤٦٠ - كشف المشكل في النحو، لعلي بن سليمان الحيدة اليمني ت (٥٩٩)، تحقيق: د/ هادي عطية مطر، وزارة الأوقاف العراقية - بغداد بدون ط ١٤٠٤.

٤٦١ - كشف المشكلات وإيضاح المعضلات لجامع العلوم الباقولي - (٥٤٣) تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، مجمع اللغة العربية - دمشق، ط الأولى ١٤١٥.

٤٦٢ - الكليات- معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الكفوي ت (١٠٩٤)، تحقيق: د/ عدنان درويش، مؤسسة الرسالة - بيروت، ١٤١٢.

٤٦٣ - الكواكب الدرية، للأهدل، شرح على متممة الآجرومية تأليف: محمد بن محمد الرعيني الشهير بالخطاب، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٠.

٤٦٤ - الكوكب الدرّي فيما يتخرج على الأصول النحوية من الفروع الفقهية، لجمال الدين الاسنوي ت (٧٧٢)، تحقيق: د/ محمد حسن عوّاد، دار عمّار - عمّان، ط الأولى ١٤٠٥.

٤٦٥ - اللامات، لأبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي ت(٣٣٧)، تحقيق د/ مازن المبارك، دار الفكر - دمشق، ط الثانية ١٤٠٥.

٤٦٦ - لباب الإعراب، تأليف: تاج الدين محمد الإسفراييني ت (٦٨٤)، تحقيق: بهاء الدين عبد الوهاب، دار الرفاعي - الرياض، ط الأولى ١٤٠٥.

٤٦٧ - اللباب في علل البناء والإعراب، لأبي البقاء العكبري ت(٦١٦)، تحقيق: غازي مختار = طليمات، مطبوعات مركز جمعة الماجد - الإمارات، ط الأولى ١٤١٦.

٤٦٨ - لسان العرب، لابن منظور الإفريقي المصري، - دار صادر - بيروت ط الثالثة ١٤١٤.

٤٦٩ - لمع الأدلة في أصول النحو، تأليف: أبي البركات عبد الرحمن بن محمد الأنباري ت(٥٧٧)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مطبعة الجامعة السورية - دمشق، بدون ط ١٣٧٧.

٤٧٠ - لوامع الأنوار البهيّة وسواطع الأسرار الأثرية شرح الدرة المضيّة في عقيدة الفرقة المرضيّة، المتن والشرح من تأليف: العلامة الشيخ محمد السفاريني الحنبلي، المكتب الإسلامي- بيروت ط الثالثة ١٤١١.

٤٧١ - المؤتلف والمختلف في أسماء الشعراء وكناهم وألقابهم وأنسابهم وبعض شعرهم، للإمام أبي القاسم الحسن ابن بشر الآمدي، ت(٣٧٠)، تصحيح: د/ ف. كرنكو، دار الجيل - بيروت، ط الأولى ١٤١١.

٤٧٢ - ما اتفق لفظه واختلف معناه من القرآن المجيد، تأليف: أبي العباس محمد بن يزيد المبرد ت (٢٨٥)، تحقيق: د/ أحمد محمد سليمان أبو رعد، وزارة الأوقاف في الكويت، ط الأولى ١٤٠٩.

٤٧٣ - الماتريدية وموقفهم من الأسماء والصفات اللهية، للشمس السلفي الأفغاني، رسالة ماجستير من الجامعة الإسلامية، بدون دار ط الثانية ١٤١٩.

٤٧٤ - المباحث الكاملية شرح المقدمة الجزولية لعلم الدين اللورقي الأندلسي ت ٦٦١، تحقيق: د/ شعبان عبد الوهاب محمد، رسالة دكتواره في كلية العلوم في جامعة الأزهر، على الآلة الكاتبة عام ١٣٩٦.

٤٧٥ - المتبع في شرح اللمع، تأليف أبي البقاء العكبري ت (٦١٦)، تحقيق: د/ عبد الحميد الزوي، جامعة قاريونس - بنغازي، ط الأولى ١٩٩٤.

٤٧٦ - متشابه القرآن، للقاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ت (٤١٥)، تحقيق: د/ عدنان محمد زرزور، دار التراث - القاهرة، بدون ط وتاريخ.

٤٧٧ - مجاز القرآن، صنعة: أبي عبيدة معمر بن المثنى ت (٢١٠)، تحقيق: د/ محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي - القاهرة، بدون ط وتاريخ.

٤٧٨ - المجاز عند الإمام ابن تيمية وتلاميذه، بين الإنكار والإقرار، د/ عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني، مكتبة وهبة- القاهرة، ط الأولى ١٤١٦.

٤٧٩ - مجالس العلماء، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن بن إسحاق الزجاجي، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثانية ١٤٠٣.

٤٨٠ - مجالس ثلعب، لأبي العباس أحمد بن يحيى ثعلب ت (٢٩١) تحقيق: عبد السلام هارون، دار المعارف- القاهرة، ط الرابعة ١٤٠٠.

٤٨١ - مجمع الأمثال، تأليف : أبي الفضل أحمد بن محمد الميداني ت(٥١٨)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل - بيروت، ط الثانية ١٤٠٧.

٤٨٢ - مجمع البيان في تفسير القرآن، لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، من أكابر علماء الإمامية في القرن السادس ت(٥٤٨)، دار مكتبة الحياة - بيروت، بدون ط وتاريخ.

٤٨٣ - مجمل أصول أهل السنة والجماعة في العقيدة، د/ ناصر بن عبد الكريم العقل، دار الوطن- الرياض، ط الأولى ١٤١٣.

٤٨٤ - مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة المنورة، ١٤١٥.

٤٨٥ - مجموعة رسائل الكرماني، تأليف: أحمد الكرماني ت (٤١١)، تحقيق: د/ مصطفى غالب، المؤسسة الجامعية- بيروت، ط الأولى ١٤٠٣.

٤٨٦ - المجيد في إعراب القرآن المجيد، لإبراهيم الصفاقسي ت (٧٤٢)، تحقيق: موسى محمد زنين، منشورات كلية الدعوة الإسلامية - طرابلس، ط الأولى ١٤٠١.

٤٨٧ - المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات والإيضاح عنها، تأليف: أبي الفتح عثمان بن جنى، تحقيق: علي النجدي ناصف وزميليه، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية- القاهرة، بدون ط ١٣٨٦

٤٨٨ - المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز لابن عطية الأندلسي ت (٥٤٦) تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العملية - بيروت ط الأولى ١٤١٣.

٤٨٩ - المحصول في علم أصول الفقه، تأليف: فخر الدين محمد بن عمر الرازي ت (٦٠٦)، تحقيق: د/ طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الثانية ١٤١٢.

٤٩٠ - المحلى (وجوه النصب)، لأبي بكر أحمد بن الحسن بن شقير البغدادي ت ٣١٧، تحقيق: د/ فائز فارس، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٠٨.

٤٩١ - مختصر العلو للعلي الغفار، تأليف: الحافظ شمس الدين الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي - بيروت، ط الثانية ١٤١٢.

٤٩٢ - المختصر في أصول الدين، للقاضي عبد الجبار ت(٤١٥)، ضمن رسائل العدل والتوحيد ط الثانية ١٤٠٨.

٤٩٣ - مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه ت ٣٧٠، آثر جفري، مكتبة المتنبي - القاهرة بدون ط وتاريخ.

٤٩٤ - مختصر مناقب إمام أهل السنة والجماعة أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، تأليف: الحافظ أبي الفرج ابن الجوزي ت(٥٩٧)، اختصار: عبد المحسن بن عبيد بن عبد المحسن، مطابع الإشعاع- الرياض، بدون ط وتاريخ.

٤٩٥ - مدارج السالكين بين منازل (إياك نعبد وإياك نستعين)، للإمام أبي عبد الله محمد

بن أبي بكر بن أيوب، ابن قيم الجوزية ت(٧٥١)، مراجعة لجنة من العلماء، دار الحديث - القاهرة بدون ط وتاريخ.

٤٩٦ - المدخل إلى دراسة بلاغة أهل السنة، تأليف د/ محمد بن علي الصامل، دار اشبيليا- الرياض، ط الأولى، ١٤١٨.

٤٩٧ - مدرسة الكوفة ومنهجها في دراسة اللغة والنحو د/ مهدي المخزومي، مطبعة البابي الحلبي - مصر، ط الثانية ١٣٧٧.

٤٩٨ - المذكر والمؤنث، تأليف: أبي حاتم السجستاني ت (٢٥٥)، تحقيق د/ حاتم الضامن، دار الفكر المعاصر- بيروت، ط الأولى ١٤١٨.

٤٩٩ - المذهب السلفي (ابن القيم الجوزية وشيخه ابن تيمية) في النحو واللغة، إعداد: د/ عبد الفتاح أحمد الحموز، ضمن بحوث مجلة الحكمة، العدد الرابع عشر شوال ١٤١٨.

٥٠٠ - مذهب أهل التفويض في نصوص الصفات، تأليف: أحمد بن عبد الرحمن القاضي، دار العاصمة - الرياض ط الأولى ١٤١٦.

٥٠١ - مراتب الإرادة، لشيخ الإسلام ابن تيمية، (ضمن مجموع الفتاوى) جمع عبد الرحمن بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة، ١٤١٦.

٥٠٢ - مراتب النحويين، لأبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي ت (٣٥١) تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكفر العربي - بيروت، بدون ط وتاريخ.

٥٠٣ - مراحل تطور الدرس النحوي أ.د/ عبد الله الخثران، دار المعرفة الجامعية - الاسكندرية، بدون ط ١٤١٣.

٥٠٤ - مرجع الضمير في القرآن الكريم، مواضعه، وأحكامه، وأثره في المعنى والأسلوب، تأليف:د/ محمد حسنين صبرة، دار الهاني للطباعة - شبرا، ١٤١٢.

٥٠٥ - المرقاه لإعراب لا إله إلا الله، تأليف: شمس الدين ابن الصائغ ت (٧٧٦)، تحقيق: رباح اليمني مفتاح - ضمن بحوث مجلة الدراسات اللغوية عدد ٢، ربيع الآخر ١٤٢١.

٥٠٦ - المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تأليف : جلال الدين السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: محمد أحمد جاد المولى وعلي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل - بيروت، بدون ط وتاريخ.

٥٠٧ - المسائل الاعتزالية في تفسير الكشاف للزمخشري في ضوء ما ورد في كتاب الانتصاف لابن المنير، تأليف: صالح بن غرم الله الغامدي، دار الأندلس، - حائل، ط الأولى ١٤١٨.

٥٠٨ - مسائل الإيمان للقاضي أبي يعلى ت(٤٥٨)، تحقيق: د/ سعود بن عبد العزيز الخلف، دار العاصمة - الرياض، ط الأولى ١٤١٠.

٥٠٩ - المسائل البصريات، تأليف: أبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: د/ محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٥.

٥١٠ - مسائل الخلاف النحوية والصرفية بين النحاس والفراء، إعداد: إبراهيم بن حمد المحيميد، رسالة ماجستير على الآلة، كلية اللغة العربية بالرياض ١٤١٦.

٥١١ - المسائل الخلافية بين الأشاعرة والماتريدية بسام عبد الوهاب الجابي، دار ابن حزم- بيروت ط الأولى ١٤٢٤.

٥١٢ - المسائل الشيرازيات، تأليف أبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: علي جابر منصور، رسالة دكتوراة على الآلة الكاتبة، جامعة عين شمس ١٣٩٦.

٥١٣ - المسائل العسكرية، لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق: د/ محمد الشاطر أحمد، مطبعة المدني، - مصر، ط الأولى ١٤٠٣.

٥١٤ - المسائل العضديات، تأليف: أبي علي الحسن بن أحمد الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق د/ علي جابر المنصوري، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦.

٥١٥ - المسائل المشكلة المعروفة بالبغداديات، لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق د/ صلاح الدين عبد الله السنكاوي، مطبوعات وزارة الأوقاف بالعراق - بغداد - بدون ط ١٩٨٣.

٥١٦ - المسائل المنثورة لأبي علي الفارسي ت (٣٧٧)، تحقيق مصطفى الحدري، مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق - دمشق بدون ط وتاريخ.

٥١٧ - مسائل النحو الخلافية بين الزمخشري وابن مالك، د/ فهمي حسن النمر، دار الثقافة - القاهرة، بدون ط ١٩٨٥.

٥١٨ - المسائل النحوية والتصريفية التي خالف فيها ابن مالك الفراء، رسالة ماجستير أعدها : عبد العزيز بن أحمد البجادي، كلية اللغة العربية بالرياض، مطبوعة على الحاسب الآلي، ١٤١٤-١٤١٥.

٥١٩ - مسائل خلافية بين الخليل وسيبويه، د/ فخر صالح قدارة، دار الأمل- الأردن، ط الأولى ١٤١٠-٩٣٨

٥٢٠ - المساعد على تسيهل الفوائد، تأليف بهاء الدين بن عقيل ت(٧٦٩)، تحقيق: د/ محمد كامل بركات، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى - مكة، ط الأولى ١٤٠٢.

٥٢١ - مسألة التقريب بين أهل السنة والشيعة، د/ ناصر بن عبد الله القفاري، دار طيبة - الرياض ط الثالثة ١٤١٤.

٥٢٢ - مسألة في العقل والنفس، لابن تيمية (٧٢٨)، ضمن مجموع الفتاوى، جمع ابن قاسم، مطبوعات مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف - المدينة النبوية، ١٤١٥.

٥٢٣ - مسألة في كلمة الشهادة، إملاء جار الله محمود الزمخشري ت (٥٣٨)، تحقيق: د/ محمد أحمد الدالي، ضمن بحوث مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق، ج ١ عدد٦٨، رجب ١٤١٣.

٥٢٤ - المستوفى في النحو، لكمال الدين أبي سعد على بن مسعود الفرخان ت في أول القرن السابع، تحقيق د/ محمد بدوي المختون، دار الثقافة - القاهرة، ط الأولى ١٤٠٧.

٥٢٥ - مشكل إعراب القرآن، تأليف : مكي بن أبي طالب القيسي ت(٤٣٧)، تحقيق: ياسين محمد السواس، مطبوعات مجمع اللغةالعربية - دمشق، بدون ط ١٣٩٤.

٥٢٦ - مصادر اللغة، د/ عبد الحميد الشلقاني، المنشأة العامة للنشر- طرابلس، ط الثانية، ١٩٨٢.

٥٢٧ - المصباح في علم النحو، تأليف: أبي الفتح ناصر الدين بن عبد السيد، الشهير بالمطرزي ت (٦١٠)، تحقيق: د/ عبد الحميد السيّد طلب، مكتبة الشباب - مصر، ط الأولى، بدون تاريخ.

٥٢٨ - مصرع التصوف أو تنبيه الغبي إلى تكفير ابن عربي، تأليف برهان الدين البقاعي ت(٨٨٥)، تحقيق: د/ عبد الرحمن الوكيل، رئاسة إدارة البحوث العملية والافتاء - الرياض بدون ط١٤١٥،

٥٢٩ - مصطلحات النحو الكوفي، دراستها وتحديد مدلولاتها، أ.د/ عبد الله بن حمد الخثران، دار هجر ط الأولى ١٤١١.

٥٣٠ - معارج القبول بشرح سلم الوصول إلى علم الأصول، للشيخ حافظ الحكمي ت (١٣٧٧) تحقيق: عمر بن محمود أبو عمر، دار ابن القيم - الدمام، ط الأولى ١٤١٨.

٥٣١ - معاني الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت (٣٨٤)، تحقيق د/ عبد الفتاح شلبي، دار الشروق - جدة ط الثالثة ١٤٠٤.

٥٣٢ - معاني القراءات لأبي منصور الأزهري ت(٣٧٠) تحقيق د/ عيد مصطفى درويش ود/ عوض بن حمد القوزي، دار المعارف ط الأولى ١٤١٢.

٥٣٣ - معاني القرآن، صنعة الأخفش الأوسط ت (٢١٥)، حققه د/ فائز فارس، دار البشير، ط الثالثة ١٤٠١.

٥٣٤ - معاني القرآن، لأبي زكريا الفراء ت (٢٠٧)، تحقيق : أحمد يوسف نجاتي، ومحمد علي النجار، عالم الكتب بيروت، ط الثانية ١٩٨٠.

٥٣٥ - معاني القرآن، للكسائي ت(١٨٩)، جمع د/ عيسى شحاته عيسى، دار قباء للطباعة والنشر - القاهرة،بدون ط ١٩٩٨.

٥٣٦ - معاني القرآن وإعرابه للزجاج ت (٣١١) تحقيق: د/ عبد الجليل عبده شلبي، دار الوليد - جدة ط الأولى ١٤١٤.

٥٣٧ - المعتزلة، تأليف: زهدي حسن جار الله، المكتبة الأزهرية- القاهرة، بدون ط ٢٠٠٢.

٥٣٨ - المعتزلة بين القديم والحديث محمد العبدة وطارق عبد الحليم، دار ابن حزم - بيروت ط الأولى ١٤١١.

٥٣٩ - المعتزلة وأصولهم الخمسة لعواد بن عبد الله المعتق، مكتبة الرشد - الرياض، ط الثالثة ١٤١٧.

٥٤٠ - معتقد أهل السنة والجماعة في توحيد الأسماء والصفات، د/ محمد بن خليفة التميمي، دار إيلاف- الكويت، ط الأولى١٤١٧.

٥٤١ - معجم الأدباء (إرشاد الأديب إلى معرفة الأديب)، تأليف: ياقوت الحموي ت (٦٢٦)، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار الغرب الإسلامي- بيروت، ط الأولى ١٩٩٣.

٥٤٢ - معجم البلدان، تأليف: ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي ت (٦٢٦)، تحقيق: فريد عبد العزيز الجندي، دار الكتب العلمية - بيروت، بدون ط وتاريخ.

٥٤٣ - معجم المصطلحات النحوية والصرفية، د/ محمد سمير نجيب اللبدي، مؤسسة الرسالة- بيروت، ط الثالثة، ١٤٠٩.

٥٤٤ - معجم المناهي اللفظية، تأليف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار العاصمة - الرياض، ط الثالثة ١٤١٧.

٥٤٥ - المعرّب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، لأبي منصور الجواليقي ت (٥٤٠) تحقيق د/ ف. عبد الرحيم، دار القلم - دمشق، ط الأولى ١٤١٠.

٥٤٦ - معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، تأليف: شمس الدين أبي عبد الله الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق: محمد سيّد جاد الحق، دار الكتب الحديثة - القاهرة، ط الأولى.

٥٤٧ - معرفة الله من العدل والتوحيد وتصديق الوعد والوعيد وإثبات النبوة والإمامة في النبي وآله، تأليف أبي الحسين يحيى بن الحسين بن القاسم، إمام الزيدية ت(٢٩٨)، ضمن رسائل العدل والتوحيد د/ عمارة.

٥٤٨ - المعلم بفوائد مسلم، تأليف الإمام أبي عبد الله محمد بن علي المازري ت (٥٣٦) تحقيق: محمد الشاذلي النيفر، دار الغرب الإسلامي - بيروت، ط الثانية ١٩٩٢.

٥٤٩ - معنى لا إله إلا الله، لبدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي ت (٧٩٤)، تحقيق: علي محي الدين القره داغي، دار البشائر الإسلامية- بيروت، ط الرابعة ١٤٢٥.

٥٥٠ - المعنى والإعراب عند النحويين ونظرية العامل،د/ عبد العزيز عبده أبو عبد الله، منشورات الكتاب والتوزيع والإعلان والمطابع- طرابلس، ط الأولى ١٣٩١.

٥٥١ - مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، لابن هشام الأنصاري ت٧٦١، تحقيق :د/ مازن المبارك، ومحمد علي حمد الله، دار الفكر - بيروت، ط الأولى ١٤١٢.

٥٥٢ - المغني في أبواب التوحيد والعدل، للقاضي أبي الحسن عبد الجبار ت (٤١٥)، تحقيق: مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف والترجمة - القاهرة، بدون ط ١٣٨٥.

٥٥٣ - المغني في توجيه القراءات العشر المتواترة، تأليف: د/ محمد سالم محيسن، دار الجيل - بيروت، ط الثانية ١٤٠٨.

٥٥٤ - مفتاح دار السعادة ومنشور ولا ية أهل العلم والإرادة، تأليف: ابن قيّم الجوزية ت (٧٥١)، دار ابن حزم - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤.

٥٥٥ - المفردات في غريب القرآن، تأليف : أبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، مكتبة نزار مصطفى الباز - مكة ط الأولى ١٤١٨.

٥٥٦ - المفسرون بين التأويل والإثبات في آيات الصفات، تأليف : محمد ابن عبد الرحمن المغراوي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٢٠.

٥٥٧ - المفصل في صنعة الإعراب، لأبي القاسم الزمخشري ت ٥٣٨، تقديم د/ علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال - بيروت، ط الأولى ١٩٩٣.

٥٥٨ - المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم لأبي العباس أحمد بن عمر القرطبي ت(٦٥٦) تحقيق: محيي الدين ديب مستو وزملائه، دار ابن كثير - دمشق ط الأولى ١٤١٧.

٥٥٩ - المقاصد الشافية في شرح الخلاصة الكافية، شرح ألفية ابن مالك، للإمام أبي إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي ت(٧٩٠) تحقيق: د/ عياد الثبيتي، دار التراث - مكة المكرمة، ط الأولى ١٤١٧.

٥٦٠ - مقالات الإسلاميين (باب ذكر المعتزلة) تأليف: أبي القاسم البلخي ت (٣١٩)، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيّد، الدار التونسية - تونس ط الثانية ١٤٠٦.

٥٦١ - مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، لأبي الحسن الأشعري ت (٣٣٠)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية - بيروت، بدون ط ١٤١٩.

٥٦٢ - مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس ت(٣٩٥) عناية: د/ محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط الأولى ١٤٢٢.

٥٦٣ - المقتصد في شرح الإيضاح، تأليف عبد القاهر الجرجاني ت (٤٧١) تحقيق د/ كاظم بحر المرجان، وزارة الثقافة والإعلام - العراق، بدون ط ١٩٨٢.

٥٦٤ - المقتضب، لأبي العباس محمدبن يزيد المبرد ت ٢٨٥، تحقيق: محمد عبد الخالق عضيمة، عالم الكتب - بيروت، دون ط وتاريخ.

٥٦٥ - مقدمة ابن خلدون، تأليف: عبد الرحمن بن خلدون ت (٨٠٨)، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٣.

٥٦٦ - مقدمة في أصول التفسير، شيخ الإسلام ابن تيمية ت(٧٢٨)، تحقيق: عصام فارس الحرستاني وزميله، دار عمار - الأردن، ط الأولى ١٤١٨.

٥٦٧ - المقرب، تأليف علي بن مؤمن المعروف بابن عصفور ت (٦٦٩)، تحقيق: أحمد عبد الستار الجواري وزميله، مصورة عن الطبعة الأولى ١٣٩١.

٥٦٨ - المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، تأليف أبي حامد الغزالي، ضبطه: أحمد قباني، دار الكتب العلمية - بيروت بدون ط وتاريخ.

٥٦٩ - ملحة الإعراب في نخبةٍ من سور الكتاب، محمد جعفر الكرباسي، مطبعة الآداب- النجف، بدون ط ١٩٩٠.

٥٧٠ - الملخص في إعراب القرآن، للخطيب التبريزي ت (٥٠٢)، تحقيق د/ فاطمة الراجحي، مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت، ط الأولى ٢٠٠١.

٥٧١ - الملل والنحل للشهرستاني ت (٥٤٨)، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة - بيروت، بدون ط ١٤٠٠.

٥٧٢ - من أساليب القرآن بين المعنى والصناعة النحوية، تاليف: د/ حامد أحمد نيل، مطبعة السعادة-القاهرة ط الأولى ١٤٠٤.

٥٧٣ - من تاريخ النحو، سعيد الأفغاني، دار الفكر- دمشق، ط الثانية ١٣٩٨.

٥٧٤ - منازل الحروف، لأبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت (٣٨٨)، تحقيق: إبراهيم السامرائي، ضمن (رسالتان في اللغة)، دار الفكر - عمان، بدون ط ١٩٨٤.

٥٧٥ - المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال، للحافظ الذهبي ت (٧٤٨)، تحقيق : محب الدين الخطيب، وزارة الشؤون الإسلامية - الرياض، ١٤١٨.

٥٧٦ - المنصف شرح كتاب التصريف للمازني، شرح ابن جني (٣٩٢)، تحقيق: إبراهيم مصطفى، وعبد الله أمين، إدارة إحياء التراث القديم - القاهرة، ط الأولى ١٣٧٣.

٥٧٧ - منع المجاز عن المنزل للتعبد والإعجاز، تأليف: محمد الأمين الشنقيطي ت (١٣٩٣)، - مطبوع في ذيل أضواء البيان، دار إحياء التراث العربي- بيروت، ط الأولى ١٤١٧.

٥٧٨ - منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، لابن تيمية، تحقيق :د/ محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، ط الثانية ١٤١١.

٥٧٩ - المنهاج في شرح صحيح مسلم (شرح النووي على صحيح مسلم)، تأليف: محيي الدين أبي زكريا النووي ت (٦٧٦)، طبعة بيت الأفكار الدولية، عمان، ط الأولى ١٤٢١.

٥٨٠ - منهج الأشاعرة في العقيدة د/ سفر بن عبد الرحمن الحوالي، الدار السلفية - الكويت، ط الأولى ١٤٠٧.

٥٨١ - منهج التلقي والاستدلال بين أهل السنة والمبتدعة، تأليف: أحمد بن عبد الرحمن الصويان، إصدارات المنتدى الإسلامي، دار السليم- الرياض، ط الثانية، ١٤٢٠.

٥٨٢ - منهج أهل السنة والجماعة ومنهج الأشاعرة في توحيد الله، تأليف : خالد بن نور، مكتبة الغرباء الأثرية - المدينة النبوية ط الأولى ١٤١٦.

٥٨٣ -المنية والأمل في شرح كتاب الملل والنحل (باب ذكر المعتزلة)، لأحمد بن يحيى بن المرتضى (٨٤٠)، اعتنى بتصحيحه توما أرنلد، دائرة المعارف النظامية - حيدر آباد بدون ط ١٣١٦

٥٨٤ - المورد النحوي الكبير، تأليف: د/ فخر الدين قباوة، طلاس للدراسات- دمشق، ط الرابعة ١٤٠٧.

٥٨٥ - موقف ابن تيمية من الأشاعرة، تأليف د/ عبد الرحمن المحمود، مكتبة الرشد - الرياض ط الأولى ١٤١٥.

٥٨٦ - موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة عرضا ونقداً، تأليف: د/ سليمان بن عبد العزيز الغصن، دار العاصمة - الرياض، ط الأولى ١٤١٦.

٥٨٧ - الناسخ والمنسوخ، لأبي جعفر النحاس ت (٣٣٨) تحقيق د/ سليمان بن إبراهيم اللاحم، الرسالة - بيروت ط الأولى١٤١٢.

٥٨٨ - نتائج الفكر في النحو، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن السهيلي،تحقيق: د/ محمد بن إبراهيم البنا، منشورات جامعة قاريونس - بنغازي، بدون ط ١٣٩٨.

٥٨٩ - نتائج الفكر في النحو، تأليف أبي القاسم عبد الرحمن السهيلي ت(٥٨١)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي معوض، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٢.

٥٩٠ - نحو القراء الكوفيين، تأليف: خديجة أحمد مفتى، المكتبة الفيصلية - مكة المكرمة، ط الأولى ١٤٠٦.

٥٩١ - النحو في تفسير الطبري، د/ محمود محمد شبكة، بحث في مجلة كلية اللغة العربية بجامعة الإمام محمد بن سعود- الرياض، العدد الثامن ١٣٩٨.

٥٩٢ - النحو والدلالة، مدخل لدراسة المعنى النحوي الدلالي، د/ محمّد حماسة عبد اللطيف، مطبعة المدينة- القاهرة، ط الأولى١٤٠٣.

٥٩٣ - النحو وكتب التفسير، تأليف د/ إبراهيم رفيده، المنشأة الشعبية للنشر والتوزيع - ليبيا، ط الأولى ١٩٨٠.

٥٩٤ - نسب قريش لأبي عبدالله المصعب بن عبد الله الزبيري ت٢٣٦، تصحيح: ليفى بروفيسال، دار المعارف مصر، ط الثالثة بدون تاريخ.

٥٩٥ - النشر في القراءات العشر، تأليف: الحافظ أبي الخير محمد بن محمد ابن الجزري، ت (٨٣٣)، تصحيح: علي محمد الصبّاغ، مكتبة الرياض - الرياض، بدون ط وتاريخ.

٥٩٦ - نظرية الحروف العاملة ومبناها وطبيعة استعمالها القرآني بلاغياً، د/ هادي عطية مطر الهلالي، عالم الكتب - بيروت، ط الأولى ١٤٠٦

٥٩٧ - نظرية النحو القرآني، د/ أحمد مكي الأنصاري، دار القبلة- ط الأولى ١٤٠٥.

٥٩٨ - نظم الدر في تناسب الآيات والسور، برهان الدين البقاعي ت٨٨٥، دار الكتاب الإسلامي القاهرة، ط الثانية ١٤١٣.

٥٩٩ - نظم الفرائد وجمع الفوائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية في العقائد مع ذكر أدلة الفريقين، تأليف: عبد الرحيم الشهير بشيخ زادة ت (٩٤٤).

٦٠٠ - نقد الشعر، لأبي الفرج قدامة بن جعفر ت (٣٣٧)، تحقيق: كمال مصطفى، مكتبة الخانجي - القاهرة، ط الثالثة١٣٩٨.

٦٠١ - نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد، للإمام عثمان بن سعيد الدارمي ت (٢٨٠)، تحقيق: منصور السمّاري، أضواء السلف - الرياض ط الأولى ١٤١٩.

٦٠٢ - النكت الحسان في شرح غاية الإحسان، لأبي حيان الأندلسي ت(٧٤٥)، تحقيق د/ عبد الحسين الفتيلي، مؤسسة الرسالة - بيروت، ط الأولى ١٤٠٥.

٦٠٣ - النكت في إعجاز القرآن، تأليف: أبي الحسن علي بن عيسى الرماني ت (٢٩٦)، مطبوع ضمن (ثلاث رسائل في إعجاز القرآن) تحقيق: محمد خلف الله، ومحمد زغلول سلام، دار المعارف- القاهرة بدون تاريخ.

٦٠٤ - نماذج من آراء شيخ الإسلام ابن تيمية النحوية، فريد بن عبد العزيز الزامل السليم، مجلة جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض، العدد ٤٦، ربيع الآخر١٤٢٠.

٦٠٥ - نهاية الإقدام في علم الكلام، تصنيف: عبد الكريم الشهرستاني ت (٥٤٨)، حرره وصححه: الفرد جيوم، مكتبة الثقافة الدينية - القاهرة، بدون ط وتاريخ.

٦٠٦ - النهاية في غريب الحديث والأثر، ابن الأثير الجزري ت٦٠٦، تحقيق: أبي عبد الرحمن صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية - بيروت ط الأولى ١٤١٨.

٦٠٧ - هذه هي الصوفية، تأليف: عبد الرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤٢٤.

٦٠٨ - همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تأليف: جلال الدين السيوطي ت (٩١١)، تحقيق: د/ عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية- الكويت، بدون ط ١٤٠٠.

٦٠٩ - الوافي بمعرفة القوافي، لأبي العباس الأصبحي الأندلسي ت (٧٧٦)، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود.

٦١٠ - الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تأليف: أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي ت (٤٦٨)، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرين، دار الكتب العلمية - بيروت، ط الأولى ١٤١٥.

٦١١ - وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس أحمد بن محمد بن خلكان ت (٦٨١)، تحقيق: د/ إحسان عباس، دار صادر - بيروت، ١٤١٤.



(٧) فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

❖ ❖ ❖

الموضوع الصفحة

القسم الثاني
الدراسة

الموضوع	الصفحة

الموضوع الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

